

XII JORNADAS NACIONALES DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Cristina Vilariño, Carlos Segovia, Carolina Donnari
(compiladores)

Riesgo, cultura, técnica en la vida
social, política y cultural:
la modernidad en sus discursos ambiguos

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR
BAHÍA BLANCA

2022



DEPARTAMENTO DE
HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Riesgo, cultura, técnica en la vida social,
política y cultural: la modernidad en sus
discursos ambiguos

Actas de las XII Jornadas Nacionales de
Antropología Filosófica

A 60 años de la conferencia “¿Para qué aún filosofía?”
de Theodor W. Adorno



Casa de la Cultura – Bahía Blanca
3 y 4 de octubre de 2022

Riesgo, cultura, técnica en la vida
social, política y cultural: la modernidad
en sus discursos ambiguos

Riesgo, cultura, técnica en la vida social, política y cultural : la modernidad en sus discursos ambiguos : actas de las XII Jornadas Nacionales de Antropología

Filosófica / Adriana María Arpini ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de

Buenos Aires : Las Cuarenta, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-6522-00-9

1. Ensayo Filosófico. I. Arpini, Adriana María.

CDD 107

Índice

Presentación.....	13
-------------------	----

Paneles

A 60 años de <i>¿Por qué aún la filosofía?</i>	25
<i>Gustavo Robles</i>	

Hermenéutica de la pandemia: interpretación crítica de una patología global	41
<i>Fernando Lynch</i>	

Una vez más: <i>¿Qué es la filosofía?</i>	73
<i>Jorge Alfredo Roetti</i>	

Guadalupe Barúa, in memoriam	105
<i>Fernando Lynch</i>	

Homenaje a Guadalupe Barúa.....	111
<i>María Cecilia Pisarello</i>	

Comentario en homenaje a Guadalupe Barúa	117
<i>Florencia Tola</i>	

“¿Qué buscamos cuando buscamos la naturaleza humana? Debates y metodologías de la Antropología Filosófica actual”	121
---	-----

Encontrando las ‘zonas de clivaje’ del antropocentrismo. Hacia la construcción de un <i>derecho posthumanista</i>	127
<i>Graciela Regina Adre</i>	

Mesas de Investigaciones

Singularidad humana y ambiente artificial. Cruces entre antropología filosófica y filosofía de la técnica

El problema de la técnica en L. Mumford: de antropocentrismo a humanismo cyborg.....	149
<i>Micaela Cauhapé</i>	

Lo digital y sus fronteras: interfaces, multimedios e interacción.... 157

Matías Nicolás Cristini

**¿No tan distintos? La singularidad humana desde lateoría
de la construcción de nichos..... 169**

Nahir Fernández

**Más letal que los saurios: naturaleza, técnica y extinción
el fragmento “Crítica de la filosofía de la historia”
de Adorno y Horkheimer 177**

Ernesto Román

**Código, programa, vibraciones, fin del mundo.
Aproximaciones desde las posthumanidades**

Noelia Billi

**Materialidades y vibraciones en las pistas de baile
de las fiestas electrónicas..... 191**

Octavia Medrano

Mesa 3

**Riesgo, cultura y técnica en la organización social. El
aporte de Mary Douglas, Jürgen Habermas y Andrew
Feenberg para interpretar el proyecto de la modernidad**

Susana Raquel Barbosa

**Breves apuntes sobre *Símbolos naturales* de
Mary Douglas 203**

Castro José Jeremías

**Política y tecnología de Habermas a Feenberg.
Para una teoría crítica de la tecnología..... 211**

Carlos Federico Mitidieri

Dossier: Andrew Feenberg y la modernidad alternativa

1 / 4. La apuesta de Andrew Feenberg por una modernidad alternativa. La teoría del reto de lo tradicional y lo nuevo en el juego de Go..... 219

Carlos Segovia

Susana Raquel Barbosa

Dossier. 2 / 4.

Traducción selectiva del Capítulo Ocho de *Alternative Modernity* de Andrew Feenberg..... 223

Carlos Alberto Segovia

Susana Raquel Barbosa

Clara Feintuch

Dossier. 3 / 4.

Traducción selectiva del Capítulo Nueve de *Alternative Modernity* de Andrew Feenberg..... 251

Carlos Alberto Segovia

Susana Raquel Barbosa

DOSSIER. 4 / 4.

Traducción selectiva del Capítulo Diez de *Alternative Modernity* de Andrew Feenberg..... 283

Carlos Alberto Segovia

Susana Raquel Barbosa

Entre Marcuse y Habermas: hacia la teoría crítica feenbergiana de la tecnología 303

Fernando Turri

Expositores con ponencias libres

El concepto de reconocimiento en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) de Hegel..... 321

Milton Abellón

Las vanguardias soviéticas como expresiones estéticas de un sujeto político en construcción..... 335

Clara Aldea

Si no hay un único fundamento humano, ¿no hay ninguno?	345
<i>Magali Argañaraz</i>	
Desafíos antropológicos del siglo XXI. La vida más allá del sujeto.....	353
<i>Adriana María Arpini</i>	
Del cuerpo máquina al cuerpo en movimiento: consideraciones superadoras del dualismo desde enfoques del cuerpo vivo fenomenológico.....	365
<i>Irene Audisio</i>	
Herramientas del Tao. Concepciones de la técnica en el taoísmo clásico	375
<i>Pablo Barbagelata</i>	
Desafíos antropológicos del siglo XXI: repensar los cuerpos y las identidades. Una lectura desde Michel Foucault y Judith Butler	385
<i>Sofía Bogdanowky</i>	
La indeterminación en el horizonte de la experiencia según Martin Seel	393
<i>Esteban Cardone</i>	
Entre lo Mismo y lo Otro. Filosofía, educación y política: el reconocimiento como gesto antropológico	403
<i>María Cecilia Colombani</i>	
Crítica y negatividad en la estética contemporánea	413
<i>Romina Conti</i>	
Emilio Uranga en clave descolonial.....	417
<i>Santiago Cordero Salusso</i>	
Conócete a ti mismo (o pregúntale al algoritmo).....	427
<i>Silvina Damiani</i>	
Pospandemia, acontecimiento y ética emancipatoria	437
<i>Juan Pablo Esperón Ricardo Etchegaray</i>	

Entre las ideas de Europa y de Nuestra América. Un diálogo entre George Steiner y Rodolfo Kusch.....	443
<i>Mónica Fernández Braga</i>	
La teoría crítica de Hartmut Rosa en busca de la buena vida.....	453
<i>Alan Matías Florito Mutton</i>	
Sobre las Lebensformen en la teoría crítica de Rahel Jaeggi	463
<i>Alan Matías Florito Mutton</i>	
Tres principios de belleza japonesa en un cuento tradicional chino ..	471
<i>Juan José Garraza</i>	
Orientalismo y feminización del antiguo Oriente: desmontando mitos sobre Assurbanipal y las mujeres del harén asirio.....	479
<i>Stella Maris Viviana Gómez</i>	
<i>Nicolás E. Ferrari</i>	
La máquina consciente. Una reformulación de la pregunta por el hombre.....	491
<i>Rocío Martín Istilart</i>	
Pensar lo nuestro en educación. Una perspectiva acerca de la noción de situacionalidad en Rodolfo Kusch	501
<i>Daniel Lesteime</i>	
El lugar que ocupan sujetos e imágenes en las sociedades contemporáneas.	509
<i>Ignacio Leandro Luis</i>	
<i>Jazmín Nicole Bassil</i>	
El concepto de animalidad en los discursos relativos a las agresiones sexuales. Análisis a partir del caso de “violación en manada” en Palermo	517
<i>Paula Maggi</i>	
Pensamiento mágico: herramienta para la poiesis de nuevas subjetividades	529
<i>Rocío Medina</i>	
Álvaro García Linera y la segunda ola de gobiernos progresistas. Un análisis en clave nacional-popular	549
<i>Martín Mitidieri</i>	

**Tradición y conciencia efectual. Dos supuestos gadamerianos
relevantes para el trabajo en Antropología Filosófica 569**

Saúl Mauricio Niveyro Linares

¿Qué significa tener y a qué estamos jugando? 587

Luisa Ripa

Cuerpo y prácticas deportivas: algunas revisiones conceptuales 595

Rocío Sotelo

Ánthropos, un Bypass en la Naturaleza 605

María Cristina Vilariño

**Filosofía ambiental en el Antropoceno: elementos críticos
para situar la herencia y el legado de la ecofilosofía 611**

Silvana Villanueva

Libro de Resúmenes

Epílogo

**Epílogo o comentarios finales sobre el proyecto que presta su
nombre a estas Jornadas..... 687**

Carlos Alberto Segovia

Presentación

La estructura de las *XII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica* realizadas en la ciudad de Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, los días 3 y 4 de octubre de 2022 respetó la tradición que habíamos establecido desde el año 2010: ponencias libres, mesas de investigación, paneles con temas específicos, presentaciones de libros y espacio artístico.

Queremos destacar en primer lugar el *Panel I* dedicado a celebrar los 60 años de la conferencia de Theodor W. Adorno “¿Para qué aún filosofía?”. La organización convocó a un especialista que dedicara varios años al estudio de Adorno: Gustavo Robles. Este investigador se abocó a la investigación de Adorno no sólo en su período de formación para la tesis doctoral sino en etapas posteriores con financiamiento de los organismos de promoción científica nacional y del exterior. El Profesor Doctor Gustavo Robles hoy se desempeña como Investigador Posdoctoral del Internacional Research Group on Authoritarianism and Counterstrategies de la Fundación Rosa Luxemburgo de Alemania. Gustavo Robles, quien también realizara estancias de investigación en las universidades de Frankfurt, de Jena, Siegen y en la Universidad Humboldt de Berlín, desarrolla sus áreas de interés en torno a la Teoría Crítica, la filosofía social y el pensamiento político contemporáneo. El medular trabajo que preparara para *XII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica* fue expuesto en modalidad remota directa y el auditorio pudo hacer un intercambio de cuestiones e interrogantes a los que Gustavo Robles respondiera con maestría y erudición. Su trabajo se encuentra en esta compilación.

El *Panel II* “Discursos ambiguos de la Antropología Filosófica (desde la ética, la estética, la lógica, la antropología)” contó con la presencia de dos académicos notables, el antropólogo Fernando Lynch y el lógico matemático Jorge Roetti.

El licenciado Lynch es docente la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires en etnología de pueblos indígenas

y en seminarios de investigación. Con el financiamiento de Conicet y de la Universidad de Buenos Aires ha desarrollado varias investigaciones en la región chaqueña, cuyos resultados han sido publicados en revistas especializadas de Argentina, Colombia y Uruguay. Una de sus áreas de interés se da en torno al don y la percepción ecológica entre los wichí.

La disertación de Fernando Lynch “Hermenéutica de la pandemia: interpretación crítica de una patología global”, giró en torno a una interpretación antropológica crítica de aspectos del diagnóstico y tratamiento de la pandemia de coronavirus. Su planteo instala dudas sobre la peligrosidad atribuida a la patología en cuestión, las medidas extremas adoptadas y la significación humana de aspectos descuidados por el diagnóstico oficial, en especial las consecuencias de la restricción a la vida social y cultural. Desde una hermenéutica de la noción antropológica de *don* se considera la pandemia como un singular caso de *anti-don* y se mide la contraposición planteada por Roberto Espósito entre comunidad -inmunidad. La disertación completa figura en esta compilación.

El mismo *Panel II* “Discursos ambiguos de la Antropología Filosófica (desde la ética, la estética, la lógica, la antropología)” contó con la presencia del Profesor Doctor Jorge Alfredo Roetti de la Universidad Nacional del Sur con estudios postdoctorales y estancias de investigación en Friedrich–Alexander Universität Erlangen–Nürnberg, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, y en Technische Hochschule Karlsruhe, Alemania. El Profesor Doctor Roetti es Académico correspondiente de la *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, de la *Academia Scientiarum et Artium Europaea*, de la *Académie Internationale de Philosophie des Sciences*. Como Investigador Principal de Conicet produjo más de 140 artículos en alemán, español, inglés, italiano aparecidas en publicaciones periódicas nacionales e internacionales.

La disertación del Profesor Doctor Roetti, “Una vez más: ¿Qué es la filosofía?” giró en torno al ser y la nada, la muerte y sus modos auténtico e inauténtico; Leibniz y su pregunta fundamental; la comparación de los fundamentos del ateísmo y el teísmo en Leibniz, los desarrollos contemporáneos y sus consecuencias para la humanidad. La preclaridad de sus ideas luce en un discurso filosófico, científico y poético que se incluye en forma completa en esta compilación.

El *Panel III* consistió en un *Homenaje a Guadalupe Barúa*, reconocida antropóloga estudiosa de los wichí recientemente fallecida. Los diser-

tantes convocados fueron Fernando Lynch de la Universidad de Buenos Aires, Cecilia Pisarello, investigadora del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano y Florencia Tola de la Universidad Nacional de San Martín y Conicet.

Tanto la licenciada Cecilia Pisarello como la antropóloga Florencia Tola enviaron sus propuestas grabadas y el licenciado Fernando Lynch nos sorprendió con la interpretación de una canción irlandesa en su flauta travesa en homenaje a Guadalupe Barúa.

El *Panel IV. Proyecto red intercátedras de Antropología Filosófica*, coordinado por Noelia Billi y Diego Parente. Citamos a continuación la presentación de sus coordinadores:

“La RED ARGENTINA INTERCÁTEDRAS DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA (RAIAF) se constituyó en 2021 como un espacio formal de diálogo e intercambio acerca de diversos componentes teóricos y prácticos de las cátedras de Antropología Filosófica de las universidades del país, con un criterio plural, intergeneracional y federal. Con esta aspiración, reúne a docentes, graduadxs, estudiantes y adscriptxs pertenecientes a diecisiete cátedras de la disciplina, tanto de carreras de Filosofía como de otras que posean dicha asignatura en su currícula.

Al calor del período pandémico, signado por formas nuevas de tramitar los lazos sociales e institucionales, les integrantes de la RAIAF pensamos este espacio como un modo de sostener la vigencia de las preguntas de la antropología filosófica en sus esferas de docencia y de investigación. En este sentido, la RAIAF aspira a contribuir a la transformación del conocimiento existente en el área, como así también a la interconexión con redes extranjeras dedicadas al tópico.

En un sentido general, la RAIAF pretende contribuir al esclarecimiento de cuestiones conceptuales decisivas para nuestra materia a partir de una mirada pluralista que integre diversos enfoques, tradiciones y disciplinas. Entre sus objetivos principales se encuentran (i) constituir un espacio periódico de discusión crítica sobre aspectos teóricos, metodológicos y prácticos de la asignatura y del espacio disciplinar, (ii) abrir nuevas vías de indagación y reforzar la colaboración entre docentes-investigadores dedicadxs a analizar dichas problemáticas, (iii) vehiculizar las

demandas y las conexiones con instituciones académicas, gubernamentales y organismos de ciencia y tecnología a los fines de viabilizar los objetivos de nuestra Red, (iv) establecer lazos institucionales con redes y organizaciones extranjeras vinculadas temáticamente a nuestra Red propiciando así una agenda común para la región, (v) elaborar e implementar líneas de trabajo propias, programas de investigación y formación permanentes, (vi) articular, replicar, promover y comunicar los proyectos y acciones de los grupos, proyectos y personas que conforman la Red y (vi) difundir las iniciativas, pronunciamientos y propuestas de la Red hacia la comunidad en general, así como información de interés para la Red originada fuera de su ámbito.

Durante estos dos años, quienes integran la RAI AF han mantenido encuentros periódicos de conversación sobre conceptos disruptivos para el campo de la antropología filosófica tradicional, con el fin de evaluar los desafíos, sus alcances e impactos. En este ciclo de encuentros, dos o tres personas presentan y tematizan críticamente conceptos de los debates contemporáneos que consideran disruptivos para el área, ya sea porque ponen en crisis los componentes básicos del territorio disciplinar de la antropología filosófica, porque desafían los alcances de la disciplina, porque interfieren en la consolidación de categorías hegemónicas de análisis, o bien porque muestran contradicciones o inconsistencias, o sesgos relevantes, para el análisis de la naturaleza humana o cualquier noción central para el ámbito de la AF. En el marco de la constante revisión de la AF como disciplina, la idea es evaluar, además, el modo en que en la actualidad se generan movimientos de asimilación/adaptación/integración más o menos conflictiva con prácticas teóricas, discursivas, políticas y estéticas que sitúan a la AF en el filo de su propio des-disciplinamiento.

En las Jornadas Nacionales de AF de 2021 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (de modalidad virtual y organizadas por la Universidad de Buenos Aires) tuvo lugar el primer panel de la RAI AF, dedicado a la presentación del proyecto. En las Jornadas Nacionales de AF de 2022 en Bahía Blanca (organizadas en conjunto por la UNS y la USAL) tuvo lugar el primer encuentro pre-

sencial de la RAIAF, con participantes de las cátedras de UNCuyo, UNS, UNMdP y UBA”.

En el espacio de las Jornadas también se dio lugar a tres presentaciones de libros. Tanto el Profesor Doctor Daniel Lesteime como el Profesor Doctor Jorge Roetti dieron a conocer publicaciones de su autoría. Nos interesa detenernos en el proyecto colectivo de

Diego Parente, Agustín Berti y Claudio Celis Bueno, coordinadores del *Glosario de Filosofía de la Técnica*, quienes afirman:

“Nos comunicamos con Uds. para invitarlos a participar de un proyecto colectivo que venimos llevando adelante con varios colegas del área en Latinoamérica: el denominado Glosario de Filosofía de la Técnica. Este proyecto surgió como respuesta a un espacio de vacancia en la literatura especializada de filosofía de la técnica en nuestro ámbito: un volumen que logrará introducir sistemáticamente una serie de conceptos y tópicos que cubren una multiplicidad de interrogaciones en el área y sus interconexiones con otras disciplinas cercanas. En este sentido, el proyecto procura exhibir en cierto modo una fotografía de lo que se está investigando efectivamente en el ámbito latinoamericano de la filosofía de la técnica introduciendo intereses y nociones originales derivados de diversos grupos tanto consolidados como emergentes.

La idea para esta fase del proyecto es lograr articular una versión estilo Wiki del Glosario que permita ir actualizando y agregando nuevas entradas que remitan a conceptos clave recientes o que no han tenido representación en versiones previas del proyecto. El proyecto dispondrá de un recurso web citable enmarcado en un sitio EDU.AR e incluirá distintas etapas de coordinación y revisión que actualmente se encuentran en su diseño final.

Aprovechamos para comunicarle que una primera etapa de este proyecto de Glosario de Filosofía de la Técnica ya tiene un volumen en papel de pronta aparición:

<https://edicioneslacebra.com.ar/colecciones/glosario/?fbclid=IwAR3t-agwLIUKqf0U3JEbk-BJo-VX9vivy-Rk-peZdJqhlUAPsIeEf9BYiN150>

Esperamos que le interese sumarse a este proyecto colectivo y quedamos en contacto.”

Finalmente las Jornadas cerraron con una mesa especial dedicada a *Derecho Animal*. La investigadora Graciela Regina Adre, abogada, Directora del Instituto de Estudios de Derecho Animal del Colegio de Abogados de Bahía Blanca (IEDA). Coordinadora de la Cátedra de Derecho Animal del Departamento de Derecho de la Universidad Nacional del Sur, en su palestra “Encontrando las ‘zonas de clivaje’ del antropocentrismo. Hacia la construcción de un derecho posthumanista” hizo una presentación del *derecho animal*. En sus palabras:

“La zona de clivaje es aquella donde la unión de los átomos se muestra débil y dónde, por lo tanto, el cristal se vulnera y se quiebra, define la escritora argentina Liliana Heker en su novela de 1987. Extrapolando la metáfora en el presente artículo pretendo descubrir y mostrar esas fisuras que hacen vulnerable y susceptible de quebrarse (y ser quebrado) el paradigma del antropocentrismo. Entendemos por antropocentrismo desde el punto de vista epistemológico, la creación cultural, heredada del Renacimiento, que sitúa al ser humano como medida y eje de todas las cosas y como único merecedor de consideración moral.

Pretendo exponer la ficción cuya constante repetición ancestral le ha proporcionado incalculables beneficios al “hombre”, en su representación abstracta y simplificada hetero-patriarcal. Quiero señalar de qué manera la provechosa conveniencia de ese relato le impide, aún hoy, cuestionar tamaña falacia ideológica y práctica.

¿Por qué resulta tan atractivo el concepto de “excepcionalidad humana” a pesar de todos los avances científicos y técnicos que certifican su inexistencia?, pregunta Jean-Marie Schaeffer (*El fin de la excepción humana*, 2009). El filósofo, rastreando una respuesta en el cartesianismo, demuestra que lo que él llama tesis de la excepción humana es una visión del mundo cuyo costo, frente a su supuesta utilidad, es exorbitante. Jean-Marie Schaeffer asevera que el ser humano es parte de un conglomerado de seres vivientes encapsulados en el planeta tierra con quienes comparte un destino común; y debe verse como la cristalización genealógica provisional e inestable de una forma de vida en evolución, a saber, la humanidad en cuanto especie.

Recorriendo un sendero similar, abordaré desde otras perspectivas, - física-cosmogónica, antropológica, biológica y filosófica -, la referida Tesis, exhibiendo sus grietas y anomalías. Evidenciaré la gravedad de la crisis existente que amerita esa revolución doctrinaria y material y el consecuente cambio del perimido paradigma clásico antropocéntrico especista (Neologismo acuñando en 1970 por el psicólogo Richard D. Ryder para designar la discriminación basada en la pertenencia a determinada especie).

El físico teórico Fritjof Capra considera que se está gestando ese cambio de paradigma a nivel de la sociedad a que al paradigma existente le opone el paradigma en formación con una visión holística, amplia e integral de la existencia y sus fenómenos.

Concluiré reflexionando sobre ese fenómeno netamente humano: el Derecho. Propondré, rendidos ante la evidencia presentada, la urgente necesidad del reconocimiento y la aceptación de todas las dimensiones de la Alteridad. Todo lo cual hará menester la subsiguiente creación jurídica de los derechos de los demás animales. La construcción de un Derecho más inclusivo y extenso, no antropocéntrico, no especista, posthumanista, no es solo posible sino imprescindible.

Como estrategia deconstructiva, planteo realizar una nueva relectura que desmantele la lectura hegemónica, en lo legal, jurisprudencial y doctrinario; re-pensar, desestabilizar y dificultar el sistema de poder entre los animales humanos y animales no humanos en las esferas normativas y no normativas del Derecho. Demando una verdadera metamorfosis de pensamiento y práctica, rechazando los burdos y elementales maquillajes, exhibiéndolos como tranquilizantes de conciencias humanas y desactivadores de reclamos sociales.

Como sostiene Valerio Pocar, sociólogo y jurista italiano, las situaciones análogas deben ser tratadas de manera análoga. Gran reto para el derecho positivo: promocionar el reconocimiento de los derechos humanos construyendo nuevos derechos, a fin de crear un ordenamiento verdaderamente justo!”

Esta descriptiva se detuvo solamente en los Paneles, la presentación de algunos libros y la mesa de cierre. Además de estas exposiciones, las Jornadas contaron con ponencias individuales y mesas de investigación que

quedan a disposición del lector para juzgar por sí mismos la excelencia y originalidad de todos y cada uno de los trabajos expuestos.

Bahía Blanca, 30 de noviembre de 2022.

*Cristina Vilarriño. Universidad Nacional del Sur.
Carlos Alberto Segovia. Universidad del Salvador.
Carolina Donnari. Universidad Nacional del Sur.
Susana Raquel Barbosa. Universidad del Salvador.*

PANELES

Panel I
A 60 años de la conferencia de
Theodor W. Adorno “¿Para qué aún
filosofía?”

Gustavo Robles

A 60 años de la conferencia de Theodor W. Adorno
“¿Para qué aún filosofía?”

A 60 años de *¿Por qué aún la filosofía?*

GUSTAVO ROBLES¹

Responder a esta pregunta -por qué aún la filosofía- es un reto demasiado grande para mis capacidades intelectuales, más aún cuando hace un buen tiempo ya que no me dedico específicamente a la filosofía o no recorro en todo caso los departamentos de filosofía. Entonces, para no usurpar una posición que me queda incómoda, la de filósofo o de profesional de la filosofía, voy a traducir esa pregunta a por qué aún la filosofía de Adorno, o por qué aún la crítica adorniana. Para esto voy a emprender un breve recorrido por la vida y el pensamiento de nuestro filósofo recogiendo una serie de impresiones del texto, cuyos 60 años motivan esta charla. Espero con esto ayudar a acercar algunas pistas que al menos den sentido a la pregunta por qué aún la filosofía².

El 6 de agosto de 1969 fallecía sorpresivamente Theodor W. Adorno en Sils Maria, una pequeña villa vacacional en los Alpes suizos. Tras la finalización del convulsionado semestre de verano se había retirado allí a descansar agobiado y entristecido por sus diferencias con el movimiento estudiantil y con muchos de sus más cercanos discípulos. Su figura, más

¹ Doctor en Filosofía y actualmente se desempeña como Investigador Posdoctoral del Internacional Research Group on Authoritarianism and Counterstrategies de la Fundación Rosa Luxemburgo (Alemania). Ha sido también profesor y dictado seminarios en la Universidad Nacional de La Plata, de Tucumán y del Litoral, Alice Salomon y Humboldt (Berlín). También ha realizado estancias de investigación en las universidades de Frankfurt, Jena, Siegen y en la Universidad Humboldt de Berlín. Sus áreas de interés son la Teoría Crítica, la filosofía social y el pensamiento político contemporáneo y su actual línea de investigación busca comprender las dimensiones subjetivas e ideológicas de la crisis hegemónica del neoliberalismo en las sociedades del Sur Global.

² Esta presentación está basada en mi ensayo: In memoriam. Perfil filosófico de Theodor Adorno a 50 años de su muerte. *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 10, 142–158. 2019.

de cincuenta años después de aquel día, sigue siendo tan controvertida como lo era entonces, por lo que realizar un balance de ella no es una tarea sencilla, no sólo por lo vasto de su producción, sino porque buena parte de su recepción está cargada de ciertos lugares comunes, muchas veces contradictorios entre sí. Así, los “revolucionarios” ven en Adorno a un intelectual absorto en la teoría y distante de toda práctica de transformación social; los “populistas” ven a un aristócrata ofuscado ante cualquier manifestación de cultura popular; los “realistas” ven a un pensador demasiado radical y utopista para ser tomado en serio; los “conservadores” ven al inspirador de una izquierda cultural que deseaba barrer con las instituciones y valores tradicionales. Hay un Adorno para cada gusto y se debate con él a placer como si se tratara de un muñeco de paja. Incluso en el ámbito más estrictamente académico las disputas sobre su pensamiento no estuvieron exentas de las más variadas controversias; una muestra de esto son los continuos intentos de “parricidio” teórico del que fue objeto su filosofía por parte de algunos de sus discípulos de la Escuela de Frankfurt, como Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer, Axel Honneth, en una lista que podría extenderse también por fuera del ámbito alemán.

El breve perfil que aquí presento no pretende refutar estos lugares comunes o sostener algo así como una auténtica interpretación de la filosofía de Adorno, sino mostrar que su filosofía, o que la filosofía, consiste justamente en sostener esa controversia y, con esto, en hacer visible que ninguna figura de la cultura -tampoco la figura cultural “Adorno”- está libre de ambigüedad, y que justamente en ello radica su riqueza.

Comencemos este recorrido entonces por algo que es más que una curiosa anécdota de infancia. A los 15 años Adorno comienza a leer todos los sábados bajo la guía de un amigo de la familia, el crítico cultural Siegfried Kracauer, la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Esto que parece no ser más que la anécdota de un niño prodigio marcó de forma indeleble el carácter intelectual de Adorno, ya que de esas lecturas extraerá una idea que estará presente como un nervio íntimo en su filosofía: la idea de que toda obra constituye un código cifrado a través del cual es posible leer la situación histórica del espíritu, o en palabras de Hegel que Adorno gustaba hacer suyas: “la filosofía es su tiempo atrapado en pensamientos”³. Como estudiante era ya Adorno un influyente crítico musical y un promotor de las

³ Adorno, Th.: “Para qué aún la filosofía?” en Adorno, Theodor, *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid: Akal, 2009. 75.

innovaciones modernistas de la escuela de Arnold Schönberg. A tal punto era su fascinación por esta corriente musical que decide interrumpir su carrera académica y radicarse en Viena para estudiar piano y composición con Alban Berg, uno de los principales representantes de la escuela de Schönberg. Su impresión del ambiente *avant-garde* musical de aquella época no será la mejor y, un tanto decepcionado por sus logros personales y por su falta de carácter artístico, retornará a su ciudad natal para continuar su carrera académica de la mano de su amigo Max Horkheimer, ya por entonces director del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt.

Horkheimer había logrado formar un programa interdisciplinario para investigar las transformaciones sociales en el capitalismo tardío con intelectuales como Erich Fromm, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Friedrich Pollock o Leo Löwenthal. En la peculiar concepción del trabajo teórico que impulsaba Horkheimer, Adorno se abocó a la tarea de indagar en el contenido social de la música para comprender el doble carácter de la obra de arte, como instancia autónoma y como producto socialmente determinado; pero este contenido social no debía ser obtenido desde un análisis externo o meramente sociológico, sino desde las leyes estético-formales de la obra de arte. Paralelamente a esto, trabajaba Adorno en su tesis de Habilitación sobre Kierkegaard en diálogo constante con quien se había convertido ya en su maestro y amigo, Walter Benjamin. La influencia de Benjamin sobre Adorno y la fascinación que éste llegó a sentir por la figura del filósofo berlinés es transparente en cada línea de la extensa obra filosófica adorniana.

Una vez habilitado en 1931 ingresa como docente de filosofía a la Universidad de Frankfurt, pero por muy corto tiempo ya que rápidamente es cesanteado por el nuevo régimen nacionalsocialista. Tras la llegada de Hitler al poder en 1933, el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt constituyó un blanco obvio de persecución al estar compuesto casi exclusivamente por intelectuales judíos de clara simpatía marxista. Más allá de que ninguno de sus miembros tuviera una participación en la vida política, la simple existencia del Instituto constituía una afrenta para los valores culturales del nacionalsocialismo.

Esta situación de vulnerabilidad provocó que la mayoría de sus miembros se dispersaran en el exilio y que la labor del Instituto tuviera que ser suspendida. Durante esos años Adorno intentó establecerse académicamente en la Universidad de Oxford, regresando periódicamente a Ale-

mania con el fin de no perder su posición allí, pero estas largas estancias en Frankfurt se mostraron cada vez más arriesgadas. Luego de casarse con la química Gretel Karplus en 1938, la pareja decide emigrar rumbo a los EEUU donde lo esperaba su amigo Max Horkheimer, abocado por entonces a la tarea de reconstruir el Instituto en aquel país y ansioso por contar con la colaboración de Adorno. Será en ese nuevo destino donde se convierta en un filósofo de renombre. Sin embargo, tras el fin de la guerra y la normalización de la vida en Alemania, regresa a su país natal en el año 1949 donde es designado profesor en su alma mater, la Universidad Goethe de Frankfurt. A partir de 1950 reabren junto con Horkheimer -nombrado tiempo después rector de esa Universidad- el Instituto de Investigaciones Sociales desde donde tendrán una enorme influencia en la vida académica, posición que convertirá a Adorno desde los años 60s, en uno de los intelectuales públicos más importantes de la nueva Alemania Federal.

A diferencia de filósofos como Wittgenstein o Platón, de los cuales se puede hablar de un “joven Wittgenstein” o de un “Platón de la madurez”, o de un filósofo como Foucault en cuya obra son reconocibles rupturas o periodos más o menos claros, en Adorno, por el contrario, parece darse muy tempranamente un conjunto de intuiciones y motivos que perdurarán y se desarrollarán a lo largo de toda su filosofía. En un texto del año 1931 llamado “Actualidad de la Filosofía”, un Adorno de 28 años formula ya lo que será el punto de partida de su pensamiento al afirmar que cualquier filosofía que pretenda comprender el presente debe reconocer como punto de partida la “imposibilidad de aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”⁴.... Pero sin dudas es una obra producida en el exilio la que mejor representa su filosofía, me refiero a *Dialéctica de la Ilustración*, tal vez el texto más célebre producido por la Escuela de Frankfurt y el que ha despertado más controversias, fascinaciones y rechazos. La obra, aparecida en 1944, es el resultado del diálogo entre Adorno y Horkheimer sobre eso que Hegel llamó el “curso del mundo” (*Weltlauf*) y que en los años más destructivos de la Segunda Guerra Mundial se presentaba como una pesadilla de destrucción civilizatoria.

Esta obra sobrevivirá en una existencia casi secreta de apenas quinientos ejemplares impresos en 1947 por una pequeña editorial radicada en

⁴ Adorno, Theodor. *Actualidad de la filosofía*, trad. José Luis Arantegui Tamayo, Barcelona, Paidós, 1991, p. 73

Ámsterdam y distribuidos sólo entre amigos y gente cercana. Pero serán algunas de estas copias las que mecanografiadas comenzarán a circular durante los convulsionados años de revueltas estudiantil a finales de la década del 60', y las que harán rápidamente de este texto una obra de culto para la Nueva Izquierda y la contracultura de la época (curiosamente la obra recién se publicará en Alemania en 1969). La continuidad entre capitalismo y fascismo, la crítica antiautoritaria, la pronta denuncia de Auschwitz, su fulgurante pesimismo, la sospecha ante la industria cultural, su forma ensayística, la defensa del arte en el marco de una crítica a la racionalidad tecnocientífica, la denuncia a una sociedad represiva, serán todos elementos liberadores y estimulantes para jóvenes nacidos en la Posguerra y educados durante la conservadora "Era Adenauer". *Dialéctica de la Ilustración* era como un mensaje que, luego de flotar durante mucho tiempo casi anónimamente en el océano, finalmente llegaba a las manos ansiosas de una juventud en rebelión para dar expresión a todo eso que sentían y denunciar en frases impiadosas todo eso que odiaban.

El objetivo que Adorno y Horkheimer se proponían en *Dialéctica de la Ilustración* era nada menos "que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie"⁵. El término "Ilustración" en el título no era entendido como un momento histórico-filosófico, sino que aludía a la entera civilización occidental: Ilustración era una determinada forma de relacionarse con la naturaleza, eso que usualmente llamamos "razón" y que daba el perfil a nuestra autocomprensión de Occidente. Pero el término "Ilustración" también intentaba confrontar, casi irónicamente, con los ideales modernos defendidos en la edad de oro del espíritu burgués y explicitados en filosofías como la de Kant. De ese modo, si Kant había interpretado el concepto de Ilustración como la consumación de la capacidad del hombre de servirse de su inteligencia "sin la guía del otro" y liberarse con esto de su "culpable incapacidad", en *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer intentaron poner en cuestión esta confianza ilustrada mostrando las instancias no racionales de la razón y las consecuencias funestas de ese olvido. La moraleja de *Dialéctica de la Ilustración* puede ser resumida así: ciertamente la racionalidad fue la instancia que posibilitó la salida del hombre de su "minoría de edad", mediante la consumación de una autonomía humana por sobre el

⁵ Adorno, Theodor & Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid, Trotta, 2006, p. 51.

mundo amenazante, pero esta autonomía estuvo desde un comienzo basada en el control y la violencia sobre la naturaleza, tanto externa como interna. Era esta violencia la que los autores percibían en los mecanismos de dominación políticos de las sociedades de masa, en las guerras tecnológicas, en la industria cultural, en el fetichismo generalizado de la mercancía y en los movimientos fascistas de la época.

Este solapamiento de violencia y razón constituye la “dialéctica de la modernidad” que el libro desarrolla y que permanecerá como inquietud en todo el pensamiento de Adorno. Si bien el carácter fragmentario y desgarrado de la obra no permite hablar propiamente de un programa teórico, sí se puede afirmar que constituirá un motivo distintivo de lo que más tarde se conocerá como Escuela de Frankfurt. La idea de una “dialéctica de la ilustración” -es decir del carácter ambiguo, liberador y violento de la modernidad- puede ser reconocida como una preocupación propia de toda la teoría crítica, aún entre sus representantes más optimistas e ilustrados como Habermas (por ejemplo, en el concepto de “colonización del mundo de la vida”) o Honneth (ensu idea de “patología social”); por supuesto que tematizadas y resueltas con otras herramientas teóricas y con otra actitud crítica.

Muchos motivos de *Dialéctica de la Ilustración* permanecerán en la idiosincrasia de eso que hoy podemos llamar pensamiento crítico, fundamentalmente en el esfuerzo por articular ciertos ideales ilustrados y modernos con una crítica a la violencia contenida en la racionalidad y la modernidad. Después de *Dialéctica de la Ilustración* todo rescate de los valores modernos deberá rendir cuentas de sus implicaciones regresivas, toda defensa de ideas ilustradas como las de autonomía, libertad, subjetividad o moral, deberán pasar por el filtro de la crítica bajo la sospecha de su compromiso con formas de dominación. Años más tarde Michel Foucault declarará que si hubiera conocido la obra de la Escuela de Frankfurt se habría ahorrado buena parte de su recorrido; sin dudas Foucault se refería a esta relación entre verdad y poder, entre razón y dominio que explicitaba *Dialéctica de la Ilustración* y que hoy constituye un rasgo distintivo del pensamiento crítico contemporáneo.

En esos años Adorno produce paralelamente otro trabajo llamado *Mínima Moralía. Reflexiones desde la vida dañada*⁶, en estrecha sintonía con

⁶ Adorno, Theodor. *Minima Moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2006.

Dialéctica de la Ilustración y publicado en 1951, aunque escrito en el periodo entre 1944 y 1947. De un tono más íntimo y minimalista esta obra es un diagnóstico de época en tiempos oscuros, pero desde la perspectiva de la experiencia subjetiva. Imposible resumir en una tesis, en *Mínima Moralía* podemos encontrar reiterada la idea de que todo esbozo de vida justa y buena, todo intento de responsabilidad, humanidad y consideración, permanece frustrado por su necesario compromiso en el mundo de la mercancía: “no hay vida recta en la falsa”. Si *Dialéctica de la Ilustración* partía de lo universal, de una crítica a la razón y de una reflexión epocal, *Mínima Moralía*, por el contrario, partía de lo singular, de la vida dañada y de la experiencia en el exilio. Ese punto de partida era también una reivindicación de la esfera de la subjetividad como morada de la crítica, no sólo porque allí se pueden ver las cicatrices que nos infringe el mundo, sino porque en la protesta de lo individual, en el sufrimiento, en el malestar, pero también en nuestros anhelos y en nuestros intentos de reciprocidad, es donde la crítica puede aún sobrevivir más allá de su impotencia. Ya no se trata del individuo autónomo de la ética kantiana ni del *homo economicus* del liberalismo, sino de un individuo que ha experimentado su autonomía como una ilusión en la era de la plena socialización, de las guerras totales y de los grandes aparatos económicos. Este divagar microológico, que se ha vuelto un tanto más usual en la actual producción filosófica, en aquellos años podía parecer un tanto disparatado, pero tenía su justificación en que para Adorno la filosofía era interpretación de esos materiales que quedan siempre afuera de los grandes sistemas. Siguiendo a Benjamin, la filosofía debía tener el papel de un coleccionista de harapos que sale por la noche a escarbar en los restos y a recoger lo que durante el día se ha desechado.

Sin embargo, lo que le otorgará un renombre en el ámbito académico internacional serán sus investigaciones empíricas en Estados Unidos, particularmente un estudio colectivo aparecido en 1950 que dirigió junto a un grupo de investigadores de la Universidad de Berkeley y que llevó el nombre de *La personalidad autoritaria*⁷. Estos estudios eran la continuación de una serie de investigaciones comenzadas e interrumpidas en Alemania que se proponían indagar en las disposiciones de ciertos individuos particularmente vulnerables a la propaganda fascista. Estos estudios

⁷ Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D., & Nevitt Sanford, R. (1995). *La personalidad autoritaria*. Proyección.

muy pronto se convertirían en un hito y en una referencia obligatoria en la investigación sobre opinión pública y autoritarismo social. *La personalidad autoritaria* no trataba de realizar una radiografía de nazis confesos, sino de encontrar tendencias, formas de pensar, opiniones y modos de construir subjetividades que podrían confluir con un movimiento fascista o que podían resultar receptivas a la interpelación antidemocrática. Esas escalas buscaban indagar el nexo psicológico entre el nivel de las necesidades y el de las ideologías; es decir, tanto el nivel de las “opiniones, actitudes y valores” que se expresan “más o menos abiertamente mediante discursos”, como el nivel de las “tendencias más profundas” no necesariamente articuladas en el espacio público.

La distancia temporal hace que hoy no se perciba con suficiente claridad lo novedoso y osado que fue el acto de incluir a la aún no tan establecida teoría psicoanalítica en el marco de un proyecto de este calibre. La necesidad teórica de ese gesto radicaba en que, para los frankfurtianos, el “factor subjetivo” era clave en los procesos de reproducción social y de legitimación de las nuevas formas de dominación política. Fundamentalmente, el psicoanálisis debía plantear la cuestión de las motivaciones que llevaban a los individuos a la aceptación conformista de relaciones que iban en contra de sus intereses y que causaban altas cuotas de malestar social. El pesimismo teórico que aportaba el psicoanálisis -debido a la tesis de que los individuos no siempre hacen lo que se espera de ellos, y muchas veces tampoco lo que ellos esperan de sí mismos- contradecía el optimismo prácticamente metafísico del marxismo hegeliano con su confianza en el carácter ontológicamente revolucionario del proletariado. La experiencia histórica a la que respondía el recurso al psicoanálisis en los años 30’ tenía que ver con la experiencia del fracaso de la revolución. Una revolución que en Alemania alguna vez pareció estar a la vuelta de la esquina pero que, en el transcurso de unos pocos años, no sólo no se había consumado, sino que se había encaminado con un ritmo desbocado hacia la forma más cruel de barbarie hasta entonces conocida. Esta experiencia del fracaso de la revolución y del agotamiento de las energías revolucionarias, constituían el trasfondo vivencial de un Adorno educado durante los años de la República de Weimar. Pero en *La personalidad autoritaria* el psicoanálisis servía no sólo para explicar la derrota revolucionaria, sino también las amenazas y los riesgos en la democracia, o mejor dicho para dar cuenta de las condiciones subjetivas y las dinámicas psíquicas que ac-

tuaban al interior de las democracias. Para Adorno, Freud era un clásico al mismo nivel que Kant, Hegel o Nietzsche, y sólo a partir del psicoanálisis consideraba posible un acceso crítico a la más esquivas de las dimensiones de la política: a la subjetividad.

A su regreso a Alemania en el año 1949, Adorno vuelve como un filósofo de reconocido prestigio y, además, con la reputación de haber sido un decidido opositor al nazismo desde muy temprano, una reputación de la que muy pocos profesores universitarios se podían jactar por aquel entonces en Alemania. Horkheimer es designado en 1953 rector de la Universidad de Frankfurt y Adorno se convierte en director del reinaugurado Instituto de Investigaciones Sociales quedando así a cargo de la prestigiosa cátedra de Filosofía Social. En esos años Adorno pasa a ser un decidido promotor de la “desnazificación” en las universidades, actividad que lleva a cabo combatiendo aquellas doctrinas que considera comprometidas con cierta ideología *völkisch*, en especial la filosofía de Heidegger, como se puede ver en el texto que hoy nos convoca, a la que le dedica una importante atención en una crítica que nunca encontró su contraparte. Pero su tarea no se limitará a la universidad o a la vida intelectual, sino que también estará comprometido con las reformas pedagógicas antiautoritarias que se llevaron a cabo en el sistema escolar alemán en la década del 60', una faceta un tanto olvidada de su obra.

A lo largo de estas dos décadas Theodor Adorno producirá una extensa obra que irá desde la discusión con la tradición filosófica (*Metacrítica de la teoría del conocimiento* en 1956 o *Tres estudios sobre Hegel* en 1963, por ejemplo), ensayos de crítica cultural (*Prismas* de 1955 o *Intervenciones* de 1963 entre otros), estudios sobre musicología y filosofía de la música (su obra sobre Mahler de 1960, sobre Wagner de 1952 o sobre Berg de 1968) o sobre crítica literaria (los tres tomos de *Notas sobre literatura*). Vale mencionar también su constante preocupación por el estatus filosófico del arte, que debía plasmarse en un libro que no llegó a concluir a causa de su muerte y que fue publicado en base a sus manuscritos en 1970, me refiero a *Teoría Estética*. La situación contemporánea del arte estaba caracterizada para Adorno por su propia “dialéctica de la ilustración”, que se manifestaba en la aporía de que al liberarse de las funciones sociales que las sociedades tradicionales le atribuían -funciones religiosas, morales, pedagógicas- y conquistar así su autonomía, la obra de arte debía pagar el

precio de su impotencia como apariencia, de su aislamiento social y de su creciente mercantilización.

Esta empresa se puede ver en otra de sus obras más significativas, *Dialéctica Negativa*⁸ publicada en 1966. Allí Adorno va a desarrollar las herramientas conceptuales que permitan avizorar puntos de fuga de esa “dialéctica de la ilustración” que parecía inmiscuirse en cada intersticio de la existencia. Entre otras cosas, *Dialéctica Negativa* buscará formular en conceptos esos elementos utópicos que Adorno enunció a lo largo de su obra en la forma de imágenes, metáforas, intuiciones, en términos como “mímesis”, “rememoración de la naturaleza”, “felicidad”, “vida recta”, “utopía”, “apariciencia estética”, etc. Lo que tienen en común todas estas figuras es que la posibilidad de una ruptura del círculo funesto de la “dialéctica de la ilustración” está planteada en términos negativos, es decir en la forma de anhelos, de imágenes oníricas o de negación y rechazo de un orden de cosas experimentado como injusto. Estas figuras se presentan por eso mismo como lo otro de la racionalidad y del sujeto, aquello que se escapa a toda forma de conceptualización identificadora, la multiplicidad que no puede ser absorbida completamente en una unidad previa. Darle nombre a eso “otro” de la razón, pensar con conceptos eso que es distinto al pensamiento conceptual, es el desafío de *Dialéctica Negativa*.

La empresa misma presenta una situación paradójica puesto que se intenta conceptualizar aquello que se define por no ser reducible al pensamiento conceptual. Consciente de esta aporía Adorno define el objeto de *Dialéctica Negativa* con términos como “no-identidad” o lo “añadido”, cuya analogía tal vez podamos encontrarla en nuestro imaginario filosófico en las figuras del nómeno kantiano, del valor de uso marxiano, de lo dionisiaco nietzscheano o del inconsciente freudiano. Pero esta empresa no exigía un rechazo de la racionalidad o de la idea de subjetividad autónoma, sino que tenía que ver con un intento de quebrar los límites y romper las jerarquías contenidas en esas instancias, se trataría de “deconstruir” -para usar una expresión que no le quedaría lejos a Adorno- dialécticamente la razón en una experiencia entre la unidad y la multiplicidad, y en el que “la utopía del conocimiento sería abrir con conceptos lo privado de conceptos, sin equiparlo a ellos”⁹.

⁸ Adorno, Theodor. *Dialéctica Negativa*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2008.

⁹ *Ibidem.*, 21.

Esta actitud ambivalente ante la razón es uno de los principales aspectos que diferencia a Adorno de lo que podríamos considerar a grandes rasgos el pensamiento posmoderno, al menos en su variante posestructuralista con quien más frecuentemente se lo suele poner en relación, y ciertamente con buenos motivos. Adorno se ubica de una forma incómoda en este “giro posmoderno” porque, por un lado, comparte cada una de sus críticas -a la metafísica, al idealismo, a los grandes relatos, al carácter constituyente del sujeto, a la filosofía de la identidad, a los dualismos metafísicos (pensamiento-realidad, ser-parecer, esencia-fenómeno, mente-cuerpo, etc.), a las pretensiones de fundamentación última, a la idea de sistema y de principios, etc.- y, en ese sentido, su filosofía es decididamente pos-metafísica, pos-idealista, pos-subjetivista y, con probabilidad, posmoderna. El desmoronamiento de los ejes del pensamiento moderno es para Adorno algo indiscutible, positivo e irreversible, sobre todo luego de Auschwitz, cuyo *ethos* habría que buscarlo precisamente en esa tradición occidental que se desmorona. Pero las cosas son en la filosofía de Adorno -otra vez- dialécticas, ya que para él es esa misma tradición que se intenta deconstruir la que hizo posible las ideas de emancipación, libertad, igualdad, fraternidad, la que permitió avizorar algo así como una comunidad de seres libres más allá de la coacción de las leyes de la naturaleza. No obstante, de esto no debe inferirse que esos logros estén cómodamente a nuestra disposición, como frutos caídos de un árbol listos para que ser recogidos del suelo sin mayor esfuerzo, sino que exigen ser trabajados para rescatar de ellos su potencial crítico, pero también para ver allí su compromiso con la barbarie.

La misma escritura de Adorno responde casi como en espejo a este estatuto aporético de sus categorías filosóficas. Uno al leer sus textos tiene constantemente la impresión de no saber cuál es la tesis que se está defendiendo, en la sucesión de los párrafos se sostienen y se critican posiciones completamente opuestas sobre el mismo tema sin que sea posible resumir todo en una conclusión. A primera vista esto puede ser interpretado hegelianamente como que el contenido de verdad está, no en tal o cual idea, sino en el movimiento del pensamiento, en el rescate de sus verdades parciales, pero lo problemático de esto es que, en Adorno, a diferencia de Hegel, la síntesis superadora y unificadora nunca llega. Para definir este movimiento casi esquizofrénico del pensamiento adorniano se suele utilizar expresiones como “filosofía negativa” o “dialéctica nega-

tiva”, sin embargo, habría que hacer algunas aclaraciones a estos usos. Si por negatividad entendemos la destrucción implacable de todas tesis, el escepticismo radical que niega toda verdad, entonces este término sería inapropiado para describir la posición de Adorno. Ya Habermas caracterizó a su filosofía en este sentido como una “contradicción performativa”, una filosofía de una negatividad tan frenética que termina por socavar las mismas condiciones de posibilidad de la crítica. Pero no creo que esta sea una buena descripción de lo que tiene lugar en la filosofía adorniana, al menos no la descripción más interesante.

La negatividad que Adorno propone consiste en leer toda figura cultural como portadora de una aporía interna, de una tensión entre lo falso y lo verdadero, de una dinámica cuya resolución es tan provisoria como parcial. Para ejemplificar esto tomemos algunos ejemplos de ¿“Por qué aún filosofía?””, donde se debate con dos de los grandes villanos de su obra: el positivismo y la ontología. En ambas corrientes lee Adorno una censura autoinfligida a la autonomía del pensamiento: en el caso del positivismo observa la prohibición de ir más allá del estado de cosas fáctico y la exigencia conformista de acomodarse a la praxis social, en la ontología existencial la reducción del pensamiento a la escucha atenta y reverencial de un Ser que solo dice “ser”. Lo ideológico del positivismo es que toma la división social del trabajo y del conocimiento algo dado y medida de su verdad, de la ontología que diluye los antagonismos de la historia en existencialistas; mientras el positivismo es ciego a la mediación de los hechos, la ontología es ciega a la mediación del concepto, no puede ver la condicionalidad histórica de la comprensión ni del sujeto. Sin embargo, en esa pretensión de pensar el ser más allá del ente ve Adorno la potencia idealista del pensamiento para ir más allá de lo fáctico, y en la detención del positivismo en lo empírico ve los indicios de una cercanía anti-idealista con el mundo. Pero no hay que equivocarse: el momento de verdad de la ontología y del positivismo no habría que buscarlos en un supuesto “justo medio”, sino en la tensión dialéctica entre ambos.

Pero sostener estas tensiones y recuperar la aporía de cada pensamiento son exigencias agobiantes y muy difíciles de cumplir en nuestra vida cotidiana. La filosofía adorniana parece haber sido pensada para críticos culturales más que para ciudadanos comunes y corrientes. Esto provoca que leer a Adorno pueda ser una experiencia paralizante, tal como apunta muchas de sus detractores: una filosofía de la suspensión de la praxis, una

filosofía exageradamente teórica que fetichiza la crítica sin llegar a nada positivo, una filosofía pesimista impotente para transformar el mundo. Considero que estas críticas tienen también su momento de verdad, que a partir de Adorno es difícil vislumbrar una praxis colectiva, pero ante esto hay que decir que su filosofía no fue pensada como una guía para la acción o una consejera de vida y que tal vez en esto radique su verdad.

En la producción filosófica actual parece haber cierta premura por una rápida traducción política hasta de las más bizantinas tesis filosóficas, cada discusión y cada concepto tiene que mostrar su valía como una forma de pensar lo político, sea cual sea el sentido que se le dé a este término -praxis, comunidad, lazo social, acción social, etc.-. Ante esta premura la lectura de Adorno podría mostrarnos que, dada la objetividad y la vida interna de los conceptos, estos no son reducibles sin más a la acción o a una definición de *la* o de *lo* político, y que justamente eso los hace acreedores de un excedente del que podría valerse la crítica. Esto no implica no hacer el muy valioso y necesario ejercicio de reflexión política sobre el material filosófico, sino hacer el ejercicio de separar por un momento lo político y lo filosófico para ver mejor la complejidad y la riqueza de su relación. En esto consistió la diferencia entre Adorno y el movimiento estudiantil de fines de los 60s que comenté al inicio de esta exposición. Cincuenta años después de aquellos sucesos no es tan sencillo definir quién estaba en lo correcto y quien no, tampoco es necesario. Es posible que Adorno sea hoy, como lo era entonces, un filósofo inactual, pero también es posible que en esa no actualidad, en ese gesto de distanciamiento de la urgencia política, radique parte de los potenciales - ` políticos? - de la filosofía.

Panel II

Discursos ambiguos de la antropología filosófica (desde la ética, la estética, la lógica, la antropología)

Fernando Lynch

Hermenéutica de la pandemia: interpretación crítica de una patología global

Jorge Roetti

Una vez más: ¿Qué es la filosofía?

Hermenéutica de la pandemia: interpretación crítica de una patología global

FERNANDO LYNCH¹

Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Introducción

Este trabajo expone una síntesis de un examen de la pandemia de coronavirus realizado desde la ciencia de la antropología.² Sobre la base de una perspectiva filosófica hermenéutica, se propone una determinada *interpretación* de esta patología –viral no menos que social-. Su objetivo es poner bajo examen el polémico y conflictivo modo en que la misma ha sido objeto de atención por parte de las autoridades sanitarias y políticas; ello incluye tanto lo concerniente a su diagnóstico y tratamiento, como especialmente lo relativo a las extremas *medidas preventivas* que se han impuesto para evitar su propagación.

En un sentido alternativo al dictado desde el discurso oficial, se propone una suerte de “diagnóstico antropológico” de la pandemia; proveniente de la voz griega *diagignosko*, diagnosis significa distinguir, discernir, conocer. En su sentido general refiere al estudio que se realiza para exami-

¹ Fernando Lynch (1963) es Licenciado en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Allí es docente en etnología de pueblos indígenas y en seminarios de investigación; allí cursa su Doctorado sobre el don y la percepción ecológica entre los wichí. Con apoyo de UBA-CONICET ha desarrollado investigaciones en la región chaqueña, cuyos resultados han sido publicados en revistas especializadas de Argentina, Colombia y Uruguay.

² El estudio completo de esta problemática puede verse en Lynch 2022.

nar una situación y sus tendencias; sobre la base de los datos pertinentes recogidos y ordenados sistemáticamente, se posibilita así juzgar de una manera objetiva qué es lo que en tal caso está sucediendo. En su sentido específicamente médico un diagnóstico consiste en el conocimiento de los síntomas de una enfermedad, en la determinación de su carácter mediante el examen de sus signos. En el caso de la patología en cuestión, la pandemia de coronavirus, más allá de su eventual raigambre *bio*-lógica atribuida a la acción de dicha entidad, el foco de atención de nuestro examen está puesto en su implicancias *socio*-lógicas; vale decir, en todas las consecuencias sin dudas negativas que la pretensión de prevenir el pregonado peligro patogénico del contagio viral han tenido para el desenvolvimiento de la misma *sociabilidad humana*.

Sobresalen al respecto dos aspectos correlacionados: por un lado la *complejidad* de la patología pandémica; la cual, desde la ciencia de la antropología es interpretable en términos de estar constituida por una serie de diversas *dimensiones* conjugadas. Se pone de relieve al respecto un primer aspecto problemático del diagnóstico oficial, que es el de haber reducido la percepción de esta patología a sus condiciones estrictamente biológicas; se trata en una palabra de la adscripción a la pandemia de un carácter *unidimensional*, por el cual se ha dejado de lado la relevancia de toda una serie de dimensiones humanas co-implicadas en su constitución. Por otro lado, es menester destacar que, desde los mismos inicios de la pandemia, se ha atribuido a la propagación del virus una gravedad y un alto grado de peligrosidad que, pasados dos años desde entonces, se han revelado sin duda *sobredimensionados*. A su vez, ello ha servido como justificación de una serie de medidas preventivas que, en cuanto a sus consecuencias negativas para un desenvolvimiento en verdad saludable de nuestras vidas, han resultado sumamente *desproporcionadas*; se ha puesto en evidencia que tales medidas han sido causantes de muchos y diversos daños, los que han llegado a ser en cierto sentido tanto o más perjudiciales que el que estaría produciendo la misma patología.

De acuerdo a esto, nuestra lectura antropológica de la pandemia pone de relieve la esencial *significación humana* de aquellos aspectos que han sido descuidados por el diagnóstico oficial; en primer lugar todo lo concerniente a las consecuencias nocivas de las restricciones impuestas a la *vida social*. Se plantea al respecto que uno de los principales motivos de esta omisión reside en los presupuestos positivistas de la interpretación

científica prevaleciente; la cual, al reducir unidimensionalmente la concepción de la vida humana a sus condiciones orgánicas de existencia, ha relegado a una posición subordinada todo lo concerniente a la sociabilidad, la expresión cultural, la celebración espiritual, en una palabra, todo lo relativo a la *dimensión simbólica* de nuestro estar en el mundo.

La interpretación en las ciencias: la perspectiva hermenéutica

“No existen hechos, sólo existen interpretaciones”

Frederick Nietzsche

“No existen hechos, sólo existen observaciones”

Albert Einstein

En lo que hace a la posición filosófico-científica adoptada, esta lectura de la pandemia responde a una orientación metodológica hermenéutica. De tenor anti-positivista, esta orientación asume su carácter propiamente *interpretativo*, con toda la subjetividad y carga axiológica que eso conlleva. Viene al caso subrayar que la filosofía hermenéutica se funda en una concepción *dialógica* del conocimiento; frente al monologismo que caracteriza la concepción predominante del saber sustentado en la eficacia del método de las ciencias naturales, el de la explicación en términos de causas y efectos, la interpretación hermenéutica se orienta hacia una *comprensión* del objeto bajo estudio; en ese sentido, además de los factores materiales objetivos que condicionan y hasta llegan a determinar la acción humana, se tiene particularmente en cuenta la dimensión *significativa* de nuestra vida, todo aquel dominio de lo espiritual que es el que en última instancia le confiere su mismo *sentido*.³

Desde esta perspectiva, así como se cuestiona la disociación entre la vida física y social, el divorcio de las condiciones materiales y espirituales, tal como es propio de la epistemología naturalista, se toma una posición crítica respecto a la pretensión positivista de disociar hechos de valores, de pretender que la “ciencia”, por la irreprochable condición “objetiva” de

³ Al respecto son pertinentes los trabajos de Gadamer 1991, Ricoeur 1990 y Taylor 1994, entre otros.

sus resultados, estaría más allá de evaluaciones extra-científicas, las que se consideran pues de orden meramente ideológicas. Es preciso advertir que aún las ciencias naturales, por mucha objetividad que guarden en sus procedimientos, deben también *interpretar sus resultados*; y, más grave aún, la *aplicación práctica* de los mismos a la vida social de la población no puede estar al margen de *evaluaciones* de diversos órdenes –morales, éticos, sociales, jurídicos, políticos, económicos e incluso estéticos.

En ese sentido cualquier conocimiento científico tiene su *dimensión ideológica*, y, como ha puesto de manifiesto Paul Ricoeur (1991) en su reflexión sobre el vínculo entre ciencia e ideología, el hecho de negarla en nombre de una postulada objetividad constituye precisamente un sesgo ideológico. Se cae pues en la justificación de ciertas apreciaciones supuestamente objetivas por estar basadas en determinados “hechos” más allá de su eventual –e inevitable- valoración, lo que conlleva una falta de integridad teórico-práctica en el desempeño del trabajo científico.

Viene al caso aclarar a su vez qué se entiende en realidad por “hecho” –en no pocos casos concebido en un sentido contrapuesto a un pretendido “mito”, entendiéndolo a éste de modo equívoco como sinónimo de falsedad-. Con el objeto de fundamentar la verdad prácticamente incuestionable de lo sostenido, dando a entender que las cosas bajo examen –o acaso objeto de discusión- son de por sí evidentes, se suele sentenciar: “los hechos son los hechos”. Tal como es propio del discurso positivista predominante, fundado en la validez exclusiva del método explicativo de las ciencias naturales –que impregna a su vez el sentido común de la mayoría de la población-, semejante expresión tautológica no le da ningún crédito a la polémica sentencia nietzscheana, y en consecuencia desacredita el valor de verdad de los conocimientos que apelan a modalidades hermenéuticas de interpretación.

El punto clave está en que, como la misma palabra “hecho” lo da a entender, los hechos a los que nos solemos referir son eventos que ya han sucedido, que ya han sido “hechos”, por lo que nunca es posible conocerlos directamente. Sólo podemos hacerlo a través de los recuerdos que tengamos de ellos, o de las referencias que podamos obtener o que nos transmitan otros al respecto –sean testimonios, documentos, registros varios-. Y esa percepción mediatizada no puede dejar de estar atravesada por un proceso de interpretación conceptual, que es el que en última instancia le confiere un sentido determinado. Por tanto, por más objetivos

que pretendamos ser, siempre existe un componente subjetivo en nuestro conocimiento de los “hechos”, siempre existe un margen interpretativo que hace imposible conocerlos “tal cual son”.

Según nos lo ilustra la etnografía, de los hechos que presenciamos en nuestros trabajos de campo tomamos diversos registros, y ellos se constituyen entonces en los “datos” de nuestra investigación. Una vez pasada dicha experiencia etnográfica, los hechos han desaparecido, pero permanecen los datos, sobre cuya base elaboramos pues nuestro conocimiento del caso. De ahí que es fundamental diferenciar con claridad la cualidad empírica de los hechos que hayan sucedido -que incluso hayamos percibido-, de los datos que disponemos al respecto -datos ya de orden conceptual que por supuesto hay que saber ordenar, clasificar y analizar, para alcanzar el mayor grado de objetividad posible en nuestra comprensión de los hechos a los que hacen referencia.

Por ejemplo, es notorio que existe algo que ha sido designado como una “pandemia”, así como un nuevo virus que la ha desencadenado. Sin embargo, que semejante patología viral sea de tal gravedad para justificar la implementación de medidas tan drásticas de carácter marcadamente antisocial -con todas las consecuencias nocivas que eso conlleva-, ya es un asunto de interpretación. Al respecto, el número de “contagiados”, que responde a las mediciones realizadas por un test sumamente inespecífico como el PCR, cuyos resultados dan lugar a un alto porcentaje de “falsos positivos”, es un “hecho” que, si bien sustenta “científicamente” las medidas sanitarias implementadas, no puede decirse que sea un indicador real de la propagación del virus. Análogo es el caso de los llamados “asintomáticos”; se da por supuesto que, como cualquiera puede llegar a serlo, es un “hecho” que todos somos potenciales fuentes de contagio; sin embargo, varios especialistas han advertido -y hasta se ha reconocido desde la misma OMS- que, en la medida que no se tengan síntomas, por más que uno sea portador del virus, en tanto no se haya introducido en una célula y así poder replicarse -y en consecuencia generar síntomas-, no existe riesgo de que pueda contagiar a otros.

Los mismos “hechos”, pues, son interpretados de diferentes maneras según nuestras respectivas experiencias y sobre todo según nuestros respectivos conocimientos; así como, no menos importante, son interpretados diferencialmente según nuestros posicionamientos subjetivos -de acuerdo a nuestros *intereses* personales, así como a nuestras inclinaciones

político-ideológicas-. En fin, sostener que “los hechos son los hechos” no hace sino poner de relieve una posición epistemológica básicamente naturalista, consecuente a su vez con una concepción científica positivista -como la ilustran las neurociencias actualmente tan en boga-. Se trata de una posición que da por supuesto que es posible hacer ciencia sin ideología -que se pueden conocer los “hechos” objetivos más allá de nuestras inclinaciones subjetivas, incluyendo nuestras posiciones políticas y nuestros intereses personales.

Ahora bien, se ha observado que la primer sentencia que oficia de epígrafe de este apartado, “no existen hechos, sólo existen interpretaciones”, viene a ser el núcleo conceptual de la perspectiva filosófica hermenéutica. Al respecto, cabe precisar que el propio Nietzsche agregó: “Y ésta también es una interpretación, sujeta a su aceptación o su rechazo”. Esto es, en tanto cualquier interpretación puede ser juzgada inadmisibile, siempre estamos inmersos al decir de Ricoeur en “el conflicto de las interpretaciones”. En relación a la segunda sentencia, la formulada por Einstein, “no existen hechos, sólo existen observaciones”, es menester tener en cuenta que, como observó otro gran físico, Erwin Schrödinger (1986), las mismas observaciones de los propios científicos, por muy precisas y objetivas que resulten, también deben ser interpretadas. Vale decir, más allá de la innegable “realidad” de la existencia y ocurrencia de “hechos” –sucesos, acontecimientos, eventos-, para acceder a un cabal conocimiento suyo resulta indefectible recurrir en determinado momento a una interpretación de la información con que se cuenta al respecto.

Es preciso aclarar que reivindicar la primacía hermenéutica de la interpretación no implica, como a veces se supone, incurrir en el puro subjetivismo -según el cual el conocimiento depende exclusivamente del punto de vista del sujeto cognoscente; y cuyo corolario axiológico no es otro que el relativismo-. La cuestión decisiva reside en la concepción misma de *objetividad* que está en juego, ideal de todo conocimiento que se precie de científico. Más allá de las demostraciones argumentales que cualquier investigador presente en base a su estudio de determinado tema, las que pueden ser calificadas -en primera instancia- de objetivas en cuanto a su solidez racional y sustento empírico; en tanto esta clase de saber disciplinario es fruto de un proceso histórico y por ende de carácter colectivo, la condición -en última instancia- de su objetividad propiamente científica dependerá del *acuerdo intersubjetivo* de los legos en la

materia. En tal sentido, pues, es imprescindible que el saber en cuestión esté supeditado al examen público; lo cual implica la necesidad de que sea sometido a un *debate*, a un intercambio abierto entre los diferentes especialistas que puedan tener distintas posiciones al respecto, que puedan llegar a hacer distintas lecturas del mismo asunto. Se trata de una condición consecuente a su vez con la concepción *dialógica* del conocimiento que sustenta la perspectiva hermenéutica.

Emergencia sanitaria: la pandemia globalizada

“En vez de adecuar la protección al efectivo nivel del riesgo, se tiende a adecuar la percepción del riesgo a la creciente necesidad de protección, haciendo así de la misma protección uno de los mayores riesgos”

Roberto Espósito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*

Desde principios del año 2020 hemos estado viviendo un momento inédito de la historia de la humanidad. Se ha declarado una pandemia producida por un nuevo virus que se ha propagado por todo el mundo. Tal ha sido la peligrosidad del contagio viral, con la consecuente generación de enfermedad y posibilidad de muerte, que ha provocado el despliegue de un conjunto de medidas preventivas que han alterado significativamente el desarrollo “normal” de la vida de la población mundial. Una primera característica distintiva de esta epidemia es su alcance *global*. En sintonía con los tiempos de “globalización” en los que estamos inmersos desde hace pocas décadas, en especial merced a las posibilidades informáticas y comunicativas a que han dado lugar los recientes avances tecnológicos, esta pandemia es la primera en la historia de nuestra especie que ha afectado a prácticamente todos los países del planeta. Asimismo, en todos ellos han sido aplicadas medidas preventivas semejantes, varias de las cuales se destacan por ser inéditas en el tratamiento de este tipo de patologías.

Una segunda característica inusitada ha sido la proyección de potenciales fuentes de contacto al conjunto de la población. De allí que todos somos en principio sospechosos de portar y transmitir el virus a cualquier semejante con el que tengamos contacto. Ello se funda en la singular figura de los portadores “asintomáticos”, aquellos que si bien no perciben

ningún malestar ni presentan algún síntoma de la enfermedad, llevarían en sus cuerpos el virus y podrían transmitirlo sin siquiera percatarse de lo que está sucediendo. En consecuencia se han tomado *medidas preventivas extremas*, únicas hasta ahora en tratamientos sanitarios de enfermedades similares. En lugar pues de aislar a quienes pueden identificarse inequívocamente como enfermos y potenciales transmisores, se ha procedido al aislamiento general de la población.

Se han impuesto así condiciones de confinamiento en los hogares durante meses enteros, y, para extremar los cuidados, se ha dictaminado que en la vía pública –así como en teoría también en la vida privada– las personas mantengan entre sí una mínima distancia física entre ellas, que oscila entre uno y dos metros, y eviten en lo posible cualquier contacto corporal. El término técnico con que se ha denominado esta medida es el de “distanciamiento social”. Las posibilidades de circulación también han sido seriamente restringidas, habiendo estado los viajes entre distintos países, regiones y hasta distritos vecinos, completamente vedados durante varios meses. Una medida en grado sumo llamativa, en particular por su fácil identificación, ha sido la imposición del uso de tapabocas y nariz en determinados espacios, especialmente en lugares públicos cerrados, como comercios o dependencias, así como en los transportes.

A pesar de tales medidas preventivas, con el paso del tiempo la cantidad de los afectados por la pandemia, tanto de contagiados como de muertos, no ha dejado de crecer, o al menos no ha disminuido significativamente; a su vez se han detectado no sólo rebrotes del virus en lugares donde supuestamente estaba controlado, sino el surgimiento de nuevas “cepas” por efecto de su eventual mutación. Tal sombrío panorama ha producido una sensación de cierta fatalidad, lo que ha llevado a considerar que la única “solución” para terminar con esta situación calamitosa es conseguir una inmunización artificial del conjunto de la población por medio del empleo de diversas vacunas de reciente fabricación. Cabe advertir empero que, dado el relativo poco tiempo dedicado a la elaboración de estas vacunas –que en general lleva varios años de estudios y ensayos–, su uso actual no deja de ser *experimental*. No existe ninguna seguridad no sólo sobre su eficacia a corto plazo, sino, más grave aún, sobre eventuales efectos colaterales a largo plazo.

Sin embargo, todo esto constituye sólo un aspecto de esta problemática, su cara mayormente visible, la que corresponde al diagnóstico médico

oficial y a las consecuentes medidas sanitaristas aplicadas por los gobernantes de turno en todos los países –con cierto grado de diversidad en cuanto a la intensidad de su imposición-. El notable hecho de la uniformidad en cuanto al diagnóstico y su tratamiento ha sido objeto a su vez de ciertos cuestionamientos y hasta impugnaciones. Lo que nos remite a la otra cara de la pandemia, más bien “oculta” desde cierto punto de vista, la cara extra-oficial constituida por numerosas y diversas voces que han dado en observar, cuando no denunciar, y en algunos casos documentar ciertas falencias –incluso determinadas falacias- en lo que al discurso sanitarista hegemónico se refiere.

La patología bajo sospecha: negacionistas y conspiranoicos

“Cuidado con el falso conocimiento,
es más peligroso que la ignorancia”

George Bernard Shaw

Entre la gran cantidad y diversidad de voces críticas, un caso extremo es el de quienes entienden que estamos frente a un proyecto intencional de manipulación y sujeción de la humanidad en su conjunto, orquestado y llevado a la práctica por determinados personajes y grupos muy poderosos que estarían condicionando tanto a los principales organizaciones internacionales –en primer lugar la Organización Mundial de la Salud, O.M.S.-, como a los diversos gobiernos nacionales. Se trataría pues de una “conspiración”, o acaso mejor un “complot”, por medio del cual, de un modo premeditado, se habrían planificado toda una serie de pasos –desde la creación artificial del virus y su posterior propagación generalizada hasta la fabricación e implementación mundial de vacunas-, pasos pues encaminados a la instauración de un Nuevo Orden Mundial. De hecho, desde el primer momento en que se declaró la pandemia, ante la implacabilidad de la propagación de virus y la imperiosidad de la toma de medidas extremas como el confinamiento y el distanciamiento, era común por parte de ciertas autoridades políticas y sanitarias referirse al advenimiento de una “nueva normalidad”, en razón de la cual los tradicionales hábitos de

contacto físico y libre circulación quedarían prácticamente desterrados para siempre.

Quienes dieron en cuestionar tanto el diagnóstico como el tratamiento oficial uniformemente difundido por todo el mundo, han acuñado el término “pandemia” para referirse al carácter planificado y premeditado de las medidas adoptadas. Se ha sostenido al respecto que la intención subyacente no es otra que una suerte de “reinicio” de la historia humana –de su “reseteo” según el término técnico informático correspondiente-, de tal modo que se estaría fundando un “trans-humanismo”.

Por supuesto, tales voces disonantes –cuando no, tales posiciones disidentes- han sido a su vez cuestionadas, o mejor dicho, descalificadas, desde los voceros oficiales y sus acólitos por estar basadas sus sospechas en meras especulaciones; se las descalifica por considerarlas lecturas de la realidad que conjugarían tanto su condición de meras fantasías (sin asidero en los “hechos”, no sustentados en evidencias empíricas, y en especial en verificaciones científicas), como su carácter a tal grado desconfiado de las autoridades que ameritarían ser designadas expresiones de una paranoia. De allí que también desde la lectura oficial se ha acuñado un neologismo para referirse de modo peyorativo a quienes plantean tales elucubraciones: “conspiranoicos”.

La cuestión clave en esta confrontación de perspectivas –que, en realidad, dada la baja predisposición al intercambio abierto de argumentaciones ha dado lugar a un verdadero “diálogo de sordos”-, está en la fundamentación de los conocimientos que están en juego. A este respecto la *evidencia científica* ha cobrado un lugar de relevancia superlativa. En tal sentido, los defensores de la postura oficial no dejan de insistir en que su lectura está sólidamente basada en la ciencia, en el saber que han producido diversas disciplinas especializadas, de acuerdo al cual se han tomado estas medidas preventivas. Ellas son en primer lugar la epidemiología, la virología, la inmunología y otras disciplinas del campo de la salud que fundan su conocimiento en el alto desarrollo que la química y la biología han alcanzado en el Siglo XX, y que se ha acelerado estas últimas décadas.

Se trata de un tema altamente significativo, el hecho de que la alegada “ciencia” está prácticamente restringida al conjunto de las ciencias naturales, con sus correspondientes presupuestos epistemológicos positivistas. Ello es consonante con el hecho de que el principal objetivo de las medidas preventivas es el de salvaguardar la salud física de las personas, y en

última instancia el de “salvar vidas”; de allí que la dimensión corporal ha asumido un lugar determinante. En consecuencia, todo lo concerniente a la salud mental, espiritual, a las instancias concernientes a la *vida social* humana, a las actividades sociales y culturales en general, ha sido supe-
ditado al imperativo de cuidar los cuerpos a cualquier precio. Después de todo, semejante despreocupación por todo aquello vinculado a lo social, lo espiritual, lo cultural, es a su vez consecuente con los presupuestos naturalistas según los cuales aquellas dimensiones de la vida humana se consideran algo por completo subordinado a su sustrato material, el constituido por sus condiciones estrictamente orgánicas de existencia. De allí que, en consonancia con la pretensión positivista de reconocer validez exclusiva al método de las ciencias naturales, lo expresado al respecto por las demás ciencias, las llamadas ciencias sociales, humanas, de la cultura o del espíritu, ha quedado por completo relegado a un segundo plano.

Desde esta posición científicista, anclada en los presupuestos naturalistas inherentes a los marcos epistemológicos y metodológicos de raigambre positivista, quienes se han atrevido a expresar diversos cuestionamientos a las medidas oficiales han sido descalificados como “negacionistas”. No sólo negarían el carácter prácticamente inapelable del saber científico –en términos análogos a los de una verdad religiosa-, sino que el término en cuestión apela a su asociación con los negadores del Holocausto producido por el régimen nacional-socialista alemán durante la Segunda Guerra Mundial-; en tal sentido, los llamados negacionistas -ya sea de la misma pandemia, ya sea de la eficacia y razonabilidad de las medidas adoptadas- son acusados no sólo de falta de conocimiento en verdad “científicamente avalado”, sino de falta de sensibilidad y solidaridad hacia aquellos que han sufrido a causa de la propagación del virus -tanto de quienes han tenido cuadro patológicos graves, neumonía severa en muchos casos, como sobre todo de las muertes que esta epidemia está provocando-. De allí que, frente al imperativo incuestionable de “salvar vidas” se han justificado la supresión y restricción de numerosas actividades de carácter social y cultural, con sus consecuencias económicas negativas que han llevado al quiebre de numerosos comercios y el cierre de gran cantidad de lugares públicos.

Un factor clave para el convencimiento de la población acerca de la imperiosidad de la toma de medidas sanitarias preventivas tan drásticas ha sido la propagación incesante del discurso oficial por parte de los medios

masivos de difusión de información. Es en verdad muy llamativo que en tales medios haya espacio sólo prácticamente para transmitir la versión oficial de los hechos, pero no para quienes mantienen una posición alternativa; entre ellos se cuentan gran cantidad y diversidad de científicos “disidentes” que han dado en cuestionar determinados diagnósticos y lineamientos de la política imperante. Así como, y esto resulta un punto de suma importancia, han puesto en evidencia la falta de eficacia de determinados procedimientos sanitarios, entre ellos en primer lugar la gran falibilidad del test de diagnóstico PCR. Este procedimiento, dada su alta sensibilidad y por ende baja especificidad, más allá de cierta medida de sus ciclos Ct da lugar a una elevada proporción de “falsos positivos”, esto es, de personas que se identifican como portadores del virus y potenciales transmisores de la enfermedad cuando en realidad no lo son. De allí que, ante la significativa proporción de falsos positivos, que aumentan en la misma proporción en que se aumentan los testeos, varios especialistas han señalado que más que ante una auténtica “pandemia”, estaríamos frente a una “casemia”.

Asimismo, también se ha denunciado cierta tendencia a una falsa atribución de muertes causadas por este virus; ante la recomendación de evitar la práctica de autopsias desde un principio –por la supuesta posibilidad de contagio, desmentida por varios especialistas-, ello fue en principio imposible de corroborar; empero, justamente debido a la realización posterior de muchas autopsias, en principio en Italia, se puso de relieve el alto grado de muertes falsamente atribuidas al efecto del coronavirus. Considerando en suma la falta de seguridad respecto a los datos sobre “contagiados” debido a la alta sensibilidad del test PCR, así como respecto a la cantidad real de “muertes” debidas realmente a esta nueva enfermedad –como lo ilustra la adjudicación de muertos “con” el virus a muertos “por” el mismo-, no queda más remedio que bosquejar una razonable sospecha acerca de la solidez de los fundamentos del diagnóstico oficial de la pandemia.

Otro punto clave en la toma de decisión de las políticas sanitarias de distanciamiento y confinamiento es el atípico caso de los designados “asintomáticos”, esto es, de personas que, si bien no sienten ningún malestar, no perciben ninguna disfunción orgánica, serían igualmente portadores y potenciales fuentes de contagio del virus. Al respecto existe cierta confusión, puesto que así como desde la misma Organización Mundial de la

Salud se llegó a afirmar la baja probabilidad de contagio de las personas que no padezcan síntomas y que aún así podrían transportar el virus, son numerosos los especialistas en diversas ramas tanto de la biología como de la medicina que niegan semejante condición, que sostienen que en casos como el de estas enfermedades, quienes no sufren dolencias están sanas y por lo tanto no es posible que contagien a otros. En ese sentido, pues, se cuestiona absolutamente el mantenimiento de semejantes medidas preventivas de carácter tan marcadamente antisocial.

En fin, otra cuestión problemática involucrada con la pandemia tiene que ver con el paulatino y creciente uso de tecnologías digitales de información y comunicación. A raíz de la deriva confinatoria y asilacionista, se ha ido produciendo un reemplazo creciente de determinadas actividades presenciales por su realización meramente *virtual*, lo cual no puede dejar de afectar la calidad y autenticidad de los vínculos así entablados. Así como, a su vez, atenta contra la calidad de la comunicación dada; la cual, en ciertos ámbitos como en particular el de la educación, conlleva consecuencias en verdad sumamente negativas para el proceso de aprendizaje. De acuerdo a la tendencia que el desarrollo tecnológico ha tenido estas últimas décadas, con la aceleración de los avances de la informática en sus recurrencia a las posibilidades prácticamente infinitas de la codificación digital, y el consiguiente inmenso despliegue de modos de transmisión y comunicación virtuales, puede decirse que se está produciendo una paulatina sustitución de los vínculos directos, presenciales, corporales, por sucedáneos suyos en grado sumo mediatizados, de índoles más bien virtuales –o bien, se está consumando el reemplazo de lo analógico por lo digital.⁴

Políticas de las pestes: prevenciones de drogas y virus

Para lograr una mejor comprensión de las cuestiones suscitadas por el polémico tratamiento de la pandemia, resulta pertinente tener en cuenta lo acaecido en relación a la problemática de las drogas.⁵ Esta pertinencia está dada en las correspondencias que se ponen de manifiesto en lo que

⁴ Sobre este tema es relevante el célebre trabajo de Benjamin 2007 sobre la reproductibilidad técnica, así como el reciente análisis de Curti 2021 sobre el creciente poder de lo virtual/viral.

⁵ Esclarecedoras al respecto son las obras de Schultes y Hoffman 1989, Escototado 1993 y 1996, Szasz 1993, Grinspoon y Bakalar 1997, Husak 2001, Ott 1999.

hace a las respectivas concepciones y prácticas *preventivas* implementadas para contrarrestar sus pregonados peligros. Un primer punto de coincidencia de ambas políticas es su alcance *global*. Surgida hace ya más de un siglo en EEUU, la prédica y consecuente prohibición de las drogas se ha difundido a prácticamente todo el mundo; si bien se han ido acumulando a lo largo de los años toda una serie de cuestionamientos a sus fundamentos y su eficacia –cuando no su carácter en realidad contraproducente-, así como se han producido algunos cambios en la inflexible política prohibicionista implementada –como ser la legalización del consumo no sólo medicinal sino especialmente recreativo de la marihuana en varios estados-, la política prohibicionista todavía mantiene su vigencia; merced a la cual el consumo de sustancias psicoactivas es desaprobado no sólo legalmente sino incluso socialmente por la mayoría de la población.

Un dato que viene al caso destacar es el sustrato *puritano* presente en los orígenes de la política prohibicionista, alentada en principio por predicadores protestantes en su denodada cruzada contra el ‘vicio’. De un modo coincidente, las medidas adoptadas en aras a prevenir la difusión del virus se han caracterizado por su afán higienista, “purificador” de las relaciones sociales, de los contactos humanos. Derivado de ello ha sido la supresión de actividades culturales, de prácticas artísticas y festivas en particular, con un afán discriminador análogo al propio de las políticas puritanas implementadas en el Medioevo europeo -principalmente en Inglaterra y Alemania, trasladadas a su vez al continente norteamericano-. Una consecuencia antropológica significativa de semejante afán proscrip-tor ha sido la interrupción de las actuaciones rituales en general y la consiguiente promoción de un *empobrecimiento simbólico*.⁶

Un segundo punto de confluencia entre las políticas de las drogas y de la pandemia resulta el hecho de constituir ambas expresiones del dictado de un “estado de excepción”;⁷ en efecto, ante la gran peligrosidad pública de determinados asuntos –inequívocamente asociados a determinadas conductas- como ser la circulación de ciertas sustancias o de algún virus –a través de la circulación de las mismas personas-, los gobiernos han decidido tomar medidas excepcionales que suspenden el normal funcionamiento de las instancias jurídicas garantizadas por las constituciones de

⁶ Un preciso análisis sobre la violencia simbólica producida por la supresión del ritual véase en Auge 1999.

⁷ Sobre el ‘estado de excepción’ véase Agamben 2004; en referencia a la política de las drogas Lynch 2015.

los países en general. Se trata del dictado de leyes y decretos según los cuales los gobernantes de turno se arrogan poderes especiales para imponer medidas y conductas por el tiempo que se juzgue indispensable. En el caso de las drogas se dictaminó la prohibición de producir y comerciar determinadas sustancias, en el caso de la pandemia se proscribió la libertad de circular y contactarse con el prójimo, incluyendo actividades tan habituales como el mero hecho de ir a trabajar, de asistir a clases o participar de cualquier evento público.

Una característica del estado de excepción compartida por ambas problemáticas es su apelación a la *metáfora bélica* para justificar la gravedad e imperiosidad de las medidas adoptadas: así como se ha proclamado una “guerra contra las drogas”, se ha declarado una “guerra contra el virus”. En cuanto al primer caso, viene al caso advertir que, en los hechos concretos, la contienda no se hace contra las sustancias imputadas de tal peligrosidad, sino hacia las personas que las consumen y comercian.⁸ De modo análogo, las medidas coercitivas dispuestas para la prevención de la pandemia son implementadas hacia quienes no cumplen con las ordenanzas del caso, recaen pues sobre las personas que osan transgredir la nueva normativa. Por otro lado, cabe advertir que en el discurso médico corriente, las metáforas bélicas, con sus correspondientes “mecanismos de defensa”, han sido predominantes en la elucidación del sistema inmunológico. De acuerdo a ello, los lineamientos prevalecientes del discurso oficial concerniente a las relaciones entre el organismo y su medio ambiente, en particular en aquellos aspectos que refieren a ciertos desequilibrios funcionales de orden fisiológico, están formulados en gran medida en base a términos que evocan una lucha implacable entre el cuerpo y sus invasores, una batalla entre nuestro organismo y aquellos entes intrusos que serían la causa de diversos malestares.

A fin de asegurar el cumplimiento de tales normativas, sumamente estrictas en lo que hace a la supresión de determinados derechos y libertades elementales, se ha apelado a la *sanción penal* a los transgresores. En el caso de la política de drogas se han producido en consecuencia todo un conjunto de anomalías, en primer lugar jurídicas, puesto que se ha recurrido a castigos penales para conductas que, en principio al menos, no producen daños a terceros. Se han conjugado al respecto las condiciones de víctima

⁸ Al respecto es esclarecedor la reflexión de Roncoroni 2001: ¿guerra a las drogas o sus consumidores?

y victimario en la misma persona, descalificando su propia capacidad de decisión y conducción en términos que justifican la intervención de las fuerzas del orden y la recurrencia a tratamientos “terapéuticos” obligatorios de “rehabilitación”.

Tal es el grado de peligrosidad que se atribuye al consumo de las drogas ilegales, que las autoridades estatales se arrogan la capacidad de “proteger” a quienes han caído en su yugo en términos de una condición en verdad tutelar. En la medida en que la prohibición es prácticamente incuestionable, y que quienes no la acatan son definidos como seres “anormales”, esta imposición de cuáles son los productos aceptables de consumo personal y cuáles no lo son, ha menoscabado la capacidad de elección de los propios consumidores, reduciéndolos a la mera obediencia a los dictámenes respectivos de las autoridades. En suma, en cuanto ha minado la propia responsabilidad de las personas en cuanto a la toma de decisiones concerniente a determinada conducta a seguir, la prohibición de las drogas ha implicado una verdadera *minorización de la subjetividad*.⁹

En un sentido coincidente, la política de la pandemia ha apelado a la sanción penal para resolver una problemática sanitaria, y análogamente al caso de las drogas, los dictámenes correspondientes se plantean en términos de una autoridad incuestionable –en principio al menos, debido a que estarían fundados científicamente–; de allí que, más allá de los perjuicios sufridos, como la suspensión de la mera posibilidad de trabajar, la conducta de los ciudadanos no tiene más remedio que atenerse a las medidas dispuestas por las autoridades, que seguir dócilmente las nuevas normativas dictaminadas por el gobierno.

Otro aspecto convergente entre las políticas de las drogas y de la pandemia es la concerniente a la *primacía de la razón instrumental* en nuestra sociedad –cuestionada entre otros por Max Horkheimer (2007), Herbert Marcuse (1993) y Charles Taylor (1994)–. La cual es a su vez solidaria de la concepción de raigambre utilitarista según la cual “el fin justifica los medios”, o bien, condiciona en gran medida la percepción de las cosas según su eventual utilidad. Resulta ilustrativo al respecto el caso de la marihuana, un caso paradigmático dentro del conjunto de las drogas, en especial en lo relativo al contraste dado entre la percepción social del cannabis *medicinal* y el cannabis *recreativo*: en tanto el fin es el alivio o

⁹ Un análisis de la relación entre prohibición de drogas y constitución de subjetividad véase en Lynch 2018.

curación de una dolencia, estamos ante una medicina, por lo que la marihuana es aceptable; en cambio, en cuanto el objetivo del consumo es el mero placer o el disfrute de experiencias alternas de conciencia, la misma substancia es condenable y sigue estando no sólo prohibida sino estigmatizada.¹⁰ Acorde a la significativa y creciente *medicalización de la vida* en nuestra sociedad,¹¹ mientras en el primero caso el consumo de cannabis se considera lícito por constituir un medicamento certificado por los profesionales del caso; en el segundo, en cambio, de modo consonante a su vez con cierto sustrato puritano de raigambre religiosa, la misma planta es en vista como una substancia nociva, promotora de vicios y hasta patogénica.

En relación al tema de la pandemia se ha producido una situación análoga: en tanto el fin supremo es la conservación y salvación de la vida de las personas, se justifican los medios más extremos a fin de asegurar semejante cometido. Por otro lado, también asistimos en la actualidad a una discriminación análoga: se han jerarquizado todas aquellas actividades que se consideran indispensables para el mantenimiento de la vida y de ciertos sectores de la sociedad, los que incluyen a los trabajadores declarados “esenciales”. El resto de la población, la que no cumple funciones relacionadas directamente con la sobrevivencia –o con alguna función pública de orden estatal-, en la medida que se da por supuesto que sus actividades son “superfluas”, han sido pues subordinados a la categoría de ciudadanos de segunda clase. Lo que se ha dejado de tener en cuenta al respecto es que, para cualquier persona, más allá de la utilidad que pueda o no brindar al desenvolvimiento efectivo de la sociedad, su propio trabajo siempre es una actividad *esencial*.

En fin, otra coincidencia significativa entre las problemáticas de las drogas y de la pandemia reside en los *intereses de las compañías farmacéuticas* en cuanto a sus “beneficios” consecuentes –réditos económicos en primer lugar-. Ya es ampliamente reconocido que varias de las drogas prohibidas, de entre las cuales la marihuana resulta un caso paradigmático, tienen notables propiedades terapéuticas. Ello ha sido probado tanto para el ahora legalizado “cannabis medicinal” –que alivia dolencias como la esclerosis múltiple, el glaucoma, la depresión y varias más-, como para otras drogas psicoactivas, tanto naturales como sintéticas: hongos psilo-

¹⁰ Una hermenéutica de la contraposición entre cannabis medicinal recreativo puede verse en Lynch 2020.

¹¹ Al respecto resultan sumamente relevantes las obras de Illich 1976, Szasz 1981 y Feyerabend 1987.

cibe, cactus peyote y wachuma, L.S.D., éxtasis (MDMA), y hasta un fármaco de uso veterinario, la ketamina.¹²

Es sabido que en los tiempos originarios de la prohibición, que datan de alrededor de hace un siglo, las compañías farmacéuticas presionaron a favor de la prohibición de ciertas sustancias, en especial naturales, aquellas cuyas propiedades terapéuticas podían llegar a competir con sus productos sintéticos (Ott 1999). De hecho se ha puesto en evidencia que en aquellos estados donde se ha legalizado el cannabis medicinal se ha reducido el consumo de determinados fármacos; asimismo, en donde se ha legalizado el consumo recreativo de marihuana ha descendido el consumo de alcohol. En cuanto al problema de la pandemia, la pretensión de que la ansiada inmunidad frente a la irrefrenable propagación del virus sólo será alcanzada en virtud de un producto artificial, una inyección denominada equívocamente como una “vacuna”, también es consonante con los intereses económicos de las compañías farmacéuticas fabricantes de esta supuesta “solución” –o acaso “salvación”.

Ahora bien, en ambos casos, en el de las drogas y el del virus, ha sucedido que los dictámenes oficiales han sido objeto de cuestionamiento por determinados actores sociales, tanto especialistas en las materias en cuestión, como ciudadanos comunes que reivindican su libertad y consiguiente derecho a decidir sobre cuestiones fundamentales de sus propias vidas; sean las de elegir los objetos de consumo –por “dañinos” que sean considerados por las autoridades-, como de mantener relaciones de sociabilidad con el prójimo que son desaconsejadas y hasta prohibidas por prevención sanitaria –por “peligrosas” que se consideren según el diagnóstico oficial-. En consecuencia, en los dos casos se ha producido un cierto nivel de *desobediencia civil* a lo dictaminado por las autoridades; ello se ha manifestado tanto en cierto grado de *cuestionamiento* a la diagnosis de la patología, como en una significativa *falta de acatamiento* a las extremas medidas promulgadas para su tratamiento. Según algunas evaluaciones, se trata de medidas más bien *desproporcionadas* en relación a los peligros que pretenden conjurar; así como incluso *contraproducentes* en cuanto al afán cuidador de la salud de la población en general.

¹² Sobre este tema véase Schultes y Hoffman 1989, Grinspoon y Bakalar 1997, Ott 1999.

El lado oscuro de la pandemia: el descuido de la vida espiritual

Ante semejante situación tan “anormal” –o “nuevo normal”-, es preciso poner de relieve ciertas aristas que han quedado ocultas en el discurso oficial, especialmente por su percepción del tema en estrechos términos naturalistas, los que han dado en reducir la vida humana a sus meras condiciones orgánicas de existencia. En aras a salvar las vidas corporales, individuales, no se ha dudado en sacrificar la vida social, espiritual, cultural. En consecuencia, debido al extremo celo de las medidas sanitarias de prevención adoptadas, hemos estado sumidos en una *condición degradada de vida*, en la que se ha menoscabado todo lo concerniente a los vínculos sociales, a las expresiones culturales y espirituales, en la que se ha estigmatizado lo relativo al mero contacto humano, a la calidez corporal que compartimos en saludos, besos y abrazos. En semejante afán preventivo por salvar vidas –o acaso el menos perentorio objetivo de lograr que no colapse el sistema de salud amenazado por un incesante aumento del número de contagiados-, se ha producido en consecuencia una verdadera *descomposición* de la vida humana.

Es menester poner de relieve que los lineamientos de la política de la pandemia se atienen exclusivamente a determinados índices *cuantitativos*: de infectados, muertos, edades de riesgo, capacidad de atención sanitaria, número de camas y respiradores, así como tantos otros, dejando por completo de lado cualquier referencia al aspecto *cualitativo* de los vínculos interpersonales. Un aspecto a destacar es que, si bien el conocimiento de los números es fundamental, no sólo hay que ponderarlos en su sentido aritmético (más o menos muertos), sino en cuanto a sus *proporciones* respecto a las realidades que se pretenden medir a través suyo. Aquí es donde aflora un problema de las políticas de la pandemia, donde la proporción entre el número de casos afectados y el conjunto de la población ha sido en principio relativamente baja. Sin embargo, ello no ha impedido que se tomen las medidas más restrictivas imaginables, haciendo sufrir a la mayoría una serie de perjuicios que se han ido incrementando paulatinamente; perjuicios que, según la opinión de unos cuantos analistas, no han sido en verdad necesarios. En suma, a fin de economizar la *cantidad de muertes* debidas al peligro del virus, se ha afectado seriamente nuestra *calidad de vida*. Y ello ha sido más problemático justamente para los sectores más marginales y vulnerables de la sociedad, por cuanto estas políticas han

dado en incrementar de modo significativo las condiciones de *desigualdad* que la atraviesan.

En perspectiva antropológica, una dimensión esencial de la vida humana es la propiamente *simbólica*, también designada *función semiótica*, es decir, aquella que corresponde a la *significación* propia de los actos que realizamos; ello incluye tanto a los *sentidos* que tienen para las personas que los producen como a los *valores* que se les atribuyen desde el marco social correspondiente.¹³ Esta puesta de relieve de la dimensión simbólica de la vida humana responde a una intención científica expresa, la que se corresponde con una posición metodológica anti-positivista tal como ha sido desarrollada durante el siglo XX en la filosofía hermenéutica. El punto en cuestión está en el privilegio otorgado al valor cognoscitivo propio de las ciencias naturales, lo que ha dado en postular su orientación metodológica como la única científicamente válida. Ello es consecuente con la pretensión positivista según la cual el saber científico estaría “libre de valores”; su fundamentación empírica y su comprobación analítica darían cuenta de su condición objetiva, y en ese sentido dicho saber se asumiría como prácticamente incuestionable. Todo lo relativo a sus evaluaciones, sus ponderaciones, sus consideraciones interpretativas, serían de orden pues “ideológico” y por ende secundarias en cualquier discusión seria.

Desde la hermenéutica, en cambio, se asume que todo conocimiento, aún el de las ciencias naturales, incluye una instancia *interpretativa*, por cuanto tiene inevitablemente *implicancias valorativas*; en tal sentido cualquier saber tiene su dimensión ideológica, responde en algún sentido a determinados intereses –no sólo cognoscitivos, sino también políticos, económicos y de otras índoles-. De acuerdo a esto, más allá de buscar explicaciones de lo acontecido en torno a las medidas tomadas para enfrentar la pandemia, esta lectura aspira a promover una mejor *comprensión* de qué es lo que está sucediendo en nuestras propias vidas; así como, no menos importante, qué es lo que sucederá de aquí en más en caso de mantenerse los lineamientos sanitaristas vigentes. Según percibimos, ello implica justamente poner en cuestión determinadas asunciones sobre la invocada infalibilidad -o al menos alto grado de confiabilidad- de determinados dictámenes político-sanitarios debido a estar fundados en la autoridad de la ciencia. Pretender que el saber científico, dados su alto grado

¹³ Trabajos antropológicos pertinentes al respecto son los de Douglas 1978, Geertz 1990, Sahlin 1988, Leach 1987, Auge 1999, Le Breton 2008, entre otros.

de elaboración y de objetividad, pueda estar más allá de evaluaciones y eventuales cuestionamientos, es conferirle el lugar de un dogma, un saber estático más propio de una creencia religiosa que el de un conocimiento en verdad racional, en esencia provisorio, siempre en proceso, sujeto pues a constantes evaluaciones y cuestionamientos.

En síntesis, de acuerdo a nuestra interpretación, los dictámenes científicos de raigambre positivista que sustentan la implementación de las restricciones sociales para prevenir la propagación del virus conllevan un *reduccionismo biologicista*, esto es, se concibe la vida humana en exclusivos términos orgánicos menospreciando sus aspectos simbólicos, culturales, espirituales, aquellos que hacen al desenvolvimiento de una vida en verdad *significativa*. En consecuencia, las prácticas mágicas y religiosas, como tantas otras actividades sociales y culturales en general -las educativas y las artísticas en particular-, se han visto seriamente afectadas –cuando no suprimidas en muchos casos- por el afán cuidador de marcado carácter antisocial de las medidas preventivas adoptadas.

Quando la solución es el problema: la ‘vacuna’ en cuestión

Las tan ansiadas como promocionadas inoculaciones, mal llamadas “vacunas” según algunos especialistas, no son en realidad como se piensa la solución, sino más bien la profundización del problema. Ello se debe, en primer lugar, a que el virus tiene una baja tasa de letalidad, por cuanto su supuesta protección inmunitaria producida de modo artificial no es tan imprescindible como se proclama. En segundo lugar, es preciso tener bien presente el hecho de que la definición de “pandemia” es en grado sumo arbitraria y ha sido cuestionada por varios especialistas; al respecto hay que tener en cuenta que hace pocos años la OMS cambió la definición de pandemia en el sentido de que no importa tanto su índice de mortandad sino su difusión en muchos países. En tercer lugar, también es revelador el cambio reciente de la definición de “inmunidad comunitaria” por parte de la misma OMS, la cual ahora se considera alcanzable *sólo* gracias a los supuestos efectos preventivos de una vacunación masiva; en contra de lo que ha sucedido a lo largo de millones de años de evolución biológica, se sostiene falsamente que para alcanzar dicha inmunidad es necesario evitar toda eventual exposición al virus, a través de confinamientos, dis-

tanciamientos, y, en última instancia, del recurso a una inmunización artificial farmacológica.

Por otro lado es ampliamente sabido el alto grado de falibilidad del test PCR, que según su creador y los expertos en el tema no es en verdad apto para diagnóstico. Dada su gran sensibilidad, más allá de cierto número de sus ciclos Ct sus resultados dan una gran proporción de “falsos positivos”. También ha sido observada que la subida -o bajada- de número de supuestos contagiados depende de la cantidad de testeos realizados; se trata de una simple manipulación de datos por medio de la cual se justifican las absurdas restricciones a las que nos vienen sometiendo desde hace más de un año. Debido a esta distorsión diagnóstica de la patología en ciernes se ha dicho que, más que de virus, estamos frente a una pandemia de tests.

Por otra parte, según han declarado con sólidos fundamentos algunos especialistas de diversos países, estas inyecciones no reúnen las condiciones propias de las que han sido hasta ahora en verdad consideradas “vacunas” –al respecto han sido denominadas “terapias génicas”-. Entre otros factores divergentes, la elaboración de vacunas siempre ha sido el resultado de varios años de estudios y ensayos; de allí que, ante el limitado lapso de tiempo en que han sido fabricadas, más allá de las eventuales modificaciones genéticas que puedan llegar a producir, es reconocido que las inoculaciones actuales están todavía en su *fase experimental*, por lo que se desconoce su efecto a mediano y largo plazo. De hecho ya se están conociendo consecuencias adversas, entre ellas algunas lesiones graves permanentes, e incluso ha producido no pocas muertes.

Pero la cuestión antropológica en verdad grave, que de algún modo puede llegar a afectar el curso de la misma evolución humana, es que, aunque fueran eficaces, apelar a este recurso artificial *atenta contra las condiciones inmunológicas naturales* que se han desarrollado y han protegido a todas las especies vivientes durante millones de años -en particular a la especie humana, que no constituye ninguna excepción al respecto-. Siempre ha funcionado como resguardo de pestes en general la inmunidad comunitaria o de rebaño, la que está siendo socavada con las medidas tan antisociales e insalubres que se han impuesto desde hace un año.

Por otra parte, creer que ante la supuesta imparable propagación del virus la única “salvación” son las vacunas es caer en la dependencia eterna de las corporaciones médicas, de los laboratorios farmacológicos, con sus intereses económicos a cuestas; y como si fuera poco, se trata de un ins-

trumento perfecto de control estatal y eventual discriminación social; al respecto se han denunciado condiciones propias de un *apartheid* en cuanto a la creación de “pasaportes sanitarios”, los que implican la negación del acceso a determinados lugares para quienes no estén vacunados. Israel, casualmente “el pueblo elegido” bíblico, principal víctima del aberrante Holocausto del Siglo XX, está siendo pionero en la implementación de tales medidas discriminatorias. Empero, hacia principios de 2022, ante la evidencia de aumento de contagios en gran proporción de vacunados, Edhud Quimron, jefe del Departamento de Microbiología e Inmunología de la Universidad de Tel Aviv, ha escrito una carta pública en la que presenta sus críticas al Ministerio de Salud del gobierno y le exige que admita de una vez el *fracaso* en sus políticas adoptadas ante la pandemia.

Llama la atención que, si bien hay muchos especialistas en inmunología, epidemiología, virología y otras disciplinas biológicas y médicas que vienen advirtiendo de sus peligros y su falta de real necesidad, los políticos en general aceptan acríticamente el discurso oficial emanado de la OMS y tomado al pie de la letra por sus asesores gubernamentales. Y ha sido justamente en base a tales cuestionables diagnósticos que no dejan de promover un pánico generalizado a fin de que se acepten sus dictámenes.

El don en juego: comunidad versus inmunidad

“Uno se da al dar, y si uno se da es que se debe, a sí mismo y su bien, a los otros”

Marcel Mauss

En el caso actual de la pandemia estamos frente a una problemática antropológica singular, no sólo novedosa en la historia de la humanidad, sino que asume un alto grado de complejidad –no menos que de conflictividad-. En términos de lo planteado por Marcel Mauss (1979) en su célebre *Ensayo sobre el don*, se trata de un verdadero “hecho social total”, es decir, un fenómeno que conjuga dimensiones económicas, políticas, jurídicas, espirituales, estéticas y otras –a lo que se agrega en nuestro caso dimensiones científicas, sanitarias, tecnológicas y filosóficas-. Viene al caso mencionar que la noción de don tiene cierto parentesco con la de droga, como lo manifiesta el hecho de que el propio Mauss derivara su

significado de la noción de *dosís*. La homología entre ambas nociones nos la muestra su coincidente doble sentido: tanto regalo como veneno para el caso del don, tanto remedio como veneno en el de la droga.

La referencia a la noción de don, tan cara a la ciencia de la antropología, no es anecdótica, puesto que lo que está en juego –así como en discusión a cierto nivel de análisis- es precisamente esta dimensión de la vida humana que nos remite a los vínculos sociales más cercanos, cuya manifestación en las habituales prácticas de la mera acción de *compartir* –objetos, lugares, comidas, bebidas, gestos, caricias, sonrisas, besos, abrazos- ha sido seriamente afectada por las políticas de la pandemia imperantes.

Es menester subrayar que la práctica del don constituye una dimensión antropológica fundamental, aquella que signó la historia de la vida humana desde sus inicios, hace unos dos millones de años, hasta hace unos 10.000 años; ha sido entonces cuando, con la expansión de las prácticas agrícolas y ganaderas, y consecuente aumento progresivo del tamaño de las poblaciones, fue siendo relegada la previa forma de vida cazadora-recolectora (así como pescadora y cultivadora), signada por su nomadismo, a favor de su “superación” y la consecuente expansión en asentamientos estables, ya propiamente sedentarios, los que han dado lugar a crecientes concentraciones urbanas.¹⁴

Sin embargo, es importante tener presente que durante más del 90 % de la historia de nuestra especie el modo económico que caracterizó la circulación de bienes, antes incluso de la emergencia del trueque, se llevó a cabo a través de la práctica del don –y la consiguiente conformación a través suyo de vínculos comunitarios de *reciprocidad*-. Se destaca al respecto su manifestación en las prácticas cotidianas de compartir, no sólo objetos, sino todo un conjunto de aspectos de la vida social, a tal punto que se ha hablado al respecto de una “sociabilidad del don”.¹⁵

Desde una perspectiva antropológica, pues, este inédito fenómeno histórico que es la pandemia actual constituye un singular caso moderno de “hecho social total” -o acaso un “hecho social global”-; en tal sentido, en tanto ha dado en proscribir todo un conjunto de actividades sociales, culturales y espirituales en las que la experiencia comunitaria y la práctica de

¹⁴ Al respecto véase la clásica obra de Polanyi 1989 sobre “la gran transformación”; así también el trabajo de Leaky y Lewen 1996 sobre “nuestros orígenes” y “la búsqueda de lo que nos hace humanos”.

¹⁵ Una detallada exposición de esta problemática puede verse en Godbout y Caillé 1997.

compartir han sido, o bien sumamente mediatizadas, o bien simplemente suprimidas, se ha constituido en un verdadero caso de “anti-don”. De allí que nuestro objetivo es develar ciertas aristas relacionadas con la vida social, comunitaria, que han quedado ocultas –o acaso descuidadas- en la visión oficial de la pandemia.

Desde el punto de vista de nuestra historia evolutiva, lo que a su vez está en juego es la confianza dada –o acaso mejor, dejada de dar- a nuestro *sistema inmunológico* natural; se trata de un producto de la evolución biológica que lleva cientos de millones de años de desarrollo, y que se pretende sustituir por una elaboración farmacológica supuestamente más eficaz. Aquí entramos en otro punto clave, y que tiene que ver una cuestión filosófica referida al paradigma moderno de la *sociabilidad humana*. De acuerdo a la esclarecedora propuesta del pensador italiano Roberto Espósito (1998, 2002), este paradigma está constituido por dos dimensiones complementarias: la referida al sentido de *comunidad* por un lado, y la concerniente al (contra)sentido de *inmunidad* por el otro. Desarrolladas respectivamente en sus dos obras sucesivas –en momentos de inflexión entre el viejo y el nuevo milenio-, mientras la primera, bajo la acepción latina de *communitas* remite al “origen y destino de la comunidad”, la segunda, evocada en la voz de *immunitas* alude a “la protección y negación de la vida”.

La consideración filosófica de Espósito sobre la cuestión de la comunidad –y su complementaria de la inmunidad- reviste particular significación antropológica por su referencia expresa a la noción de don. En ese sentido, de acuerdo a lo puesto de relieve por el análisis etimológico de dicha categoría, según su significado latino original, el vocablo *communitas* conjuga dos partículas, *cum-*, que denota conjunto, reunión, unión, y *-munus*, que significa don; empero, a diferencia de *donum*, que implica gratuidad, *munus* alude a un tipo distintivo de don que lleva implícita la noción de *deber*; es decir, se trata de un don es preciso dar, que no puede dejar de ser dado.

En lo que hace a nuestras conductas en la vida en sociedad, estaríamos pues ante el deber de darnos unos a otros, de brin-darnos mutuamente en términos de reciprocidad; o bien, de acuerdo al título de la importante obra de Piotr Kropotkin (1989), donde expusiera una lectura crítica de la versión predominante de la teoría de la evolución de Darwin, estaríamos ante el compromiso de relacionarnos en términos de “ayuda mutua”. Con-

cibiendo esta noción como un *factor evolutivo* clave, Kropotkin ha puesto en evidencia que, malinterpretando la formulación original del propio creador de la teoría, la corriente hegemónica del “darwinismo social” privilegió de un modo sesgado y unilateral la relevancia de la *competencia* en la lucha por la sobrevivencia. Sin embargo, tal como lo documentó detalladamente –y ha sido corroborado por estudios etológicos y antropológicos posteriores-, es manifiesto que, tanto en la evolución animal como en la historia humana más significativa que la competencia ha sido en verdad la *cooperación*.¹⁶

En los términos planteados por Espósito, el paradigma moderno de la sociabilidad, que supedita las condiciones de posibilidad de la comunidad a la institucionalización de la inmunidad, se remonta a la formulación filosófico-política elaborada por Thomas Hobbes, especialmente en lo propuesto en su célebre obra *Leviatán*. Según este planteo clásico, la justificación de la autoridad centralizada e incontestable de gobierno está de algún modo contenida en la conocida sentencia latina: *homo hominem lupus*, es decir, “el hombre es un lobo para el hombre”. El punto crucial está en el hecho de que cualquier persona puede *dar muerte* a cualquier otra, todos somos potenciales asesinos; de allí la imperiosidad de un poder que sea capaz de controlar la conducta de todos y cada uno de quienes componen la población de la sociedad. En ese sentido, las relaciones entre sus miembros –que en términos antropológicos se pueden considerar en términos de reciprocidad- deben subordinarse –cuando no reducirse- a la relación entre cada uno de ellos y el poder central, deben sumirse en el vínculo jerárquico que conjuga la *protección* del soberano con la *obediencia* de sus súbditos.

De tal modo el sentido de comunidad resulta erosionado a favor de una división social asimétrica estricta –correlativa a la promoción de un atomismo individualista-. Dada su potencialidad recíproca de darse muerte, quienes son así subordinados al poder central padecen la expropiación de cierta cualidad de relación entre ellos mismos. Para tal fin se desarrollan mecanismos que tienden a *prevenir* la mera posibilidad de vínculos entre los miembros de la población, vínculos expuestos al peligro del *contagio* –al “contagio de la relación” en última instancia-. En cuanto se trata de mecanismos de “defensa” ante la “amenaza” de factores externos, se pueden

¹⁶ Sobre esta temática véase el importante trabajo de Sahlins 1986 sobre la Economía de la edad de piedra.

concebir en términos de la metáfora biológica del proceso inmunitario – término científico que, a su vez, tiene su ascendencia histórica en la esfera jurídica, refiriendo al estar exento de un cargo, el estar dispensado de una carga, del don comunitario que es preciso dar-. En ese sentido, en la formulación de Espósito la inmunidad viene a ser la antítesis de la comunidad, aquella dimensión de nuestra existencia que, en su afán protector de la vida, no puede dejar de afectarla en determinados aspectos negativos, llevando al punto límite de la negación del mismo sentido de comunidad.

El valor de la vida y el miedo a la muerte

En lo que hace la discusión sobre las medidas de tendencia anti-social implementadas para

enfrentar la pandemia, una cuestión central está dada en la misma noción de “vida”. Si bien se habla de vida en abstracto, se entiende que, de acuerdo al antropocentrismo que nos caracteriza, en verdad se está hablando de exclusivamente vidas *humanas*. Aquí tenemos dos aspectos a tener en cuenta; por un lado el valor superlativo que se le ha otorgado a la mera conservación de la condición viviente, no sólo por cualquier medio sino a cualquier precio. Podría decirse que se la asigna a la vida –humana- un valor de orden *sagrado*, incuestionable. Y, concomitantemente, la eventualidad de la muerte se considera el peor de los males. De allí que se justifique cualquier medida, por antisocial, antinatural, discriminadora, nefasta, e incluso dañina que sea, en afán de “salvar vidas”.

Por otro lado, esta forma de entender la vida la confina a lo propiamente orgánico; en este sentido estrechamente naturalista, que nos habla del reduccionismo biologicista que lo inspira, la vida consiste exclusivamente en el desarrollo del organismo, reside puramente en nuestra condición corporal. Se trata de la noción de *nuda* vida, de vida desnuda, sobre la que ha llamado la atención Giorgio Agamben (1999), la vida reducida a su sustrato material, a sus condiciones puramente biológicas. Todo aquello que nos refiere a una *vida significativa*, como expresara desde la psicología Eric Fromm (1987), todo lo concerniente a lo social, lo cultural, lo espiritual, lo anímico, a aquello que justamente brinda sus sentidos a nuestras vivencias, queda por completo subordinado, cuando no negado. Esto es de algún modo consecuencia de la impronta positivista que privilegia en grado sumo el conocimiento propio de las ciencias naturales, así como

consecuente a su vez con la concepción economicista –común a liberales y comunistas- según la cual las condiciones materiales de existencia no sólo asumen la primacía, sino también cierta determinación sobre cualquier otro aspecto de nuestra existencia.

En síntesis, la vida social ha sido objeto de un verdadero *sacrificio*, justamente en contraposición al carácter *sagrado* de las vidas individuales que se pretenden salvaguardar.¹⁷ Y tal es el grado de confianza que se ha depositado en los dictámenes científicos –en especial los emanados de las autoridades oficiales, aquellas que están allegadas a los poderes políticos de turno-, que se ha entronizado la autoridad de “la ciencia” en el sentido dogmático de una “verdad revelada”. En notable contraste, las consecuencias efectivas de sus dictámenes preventivos han sido en grado sumo negativas para aquella dimensión de la vida humana que se expresa a través de prácticas espirituales de carácter comunitario, de realización concretamente presencial: *la dimensión ritual*.¹⁸

Así pues, mientras por un lado en nombre de la ‘sacralidad’ de la vida –corporal, individual- han sido suprimidas las celebraciones presenciales en general –religiosas, artísticas, educativas, sociales-; por otro lado se ha exacerbado la explotación incesante de la conectividad virtual en detrimento de lo ritual –se ha profundizado el creciente reemplazo de lo analógico por lo digital-. En términos de la lectura hermenéutica del paradigma inmunitario de la modernidad desarrollada por Espósito, puede decirse que se ha producido en consecuencia una intensificación de su *potencia sacrificial*.

El tema de fondo es naturalmente el *miedo*, el miedo a ser infectado y por supuesto a morir, miedo que en este caso, por el elevado grado de su difusión y expansión, ha llegado a convertirse en una “epidemia” de pánico. Tan eficaz ha sido la propagación mediática del miedo al contagio y a la muerte que la mayoría de la gente ha aceptado sin grandes objeciones la rigurosidad de las medidas adoptadas. Se ha reducido el valor de la vida a su mera sobrevivencia, a la vida (des)nuda, sacrificando cualquier acción que, por contacto con cualquier otra persona en la vía pública, pueda llegar a infectarnos y eventualmente causarnos la muerte.

¹⁷ Una lectura antropológica pertinente a nuestro caso de la relación entre crisis sacrificial y víctima propiciatoria -en el contexto del cruce entre la violencia y lo sagrado- puede verse en Girard 1987 y 1990.

¹⁸ Sobre la significación antropológica del ritual ver Douglass 1978, Leach 1986, Turner 1988 y Auge 1999.

Según planteó Hegel en lo que se ha dado en llamar la dialéctica del amo y el esclavo, la vida humana está signada por la lucha por el reconocimiento, una lucha por el prestigio que en última instancia es una lucha a muerte. Mientras quien no teme a la muerte y la enfrenta deviene amo, quien sucumbe al miedo a la misma se ve reducido a la figura del esclavo; en tal sentido sostiene Hegel que el miedo a la muerte es el “amo absoluto”. En fin, de acuerdo a las extremas conductas de “cuidado” que ha suscitado la emergencia sanitaria suscitada por la pandemia, viene al caso agregar lo señalado a su vez por Mark Twain: “quien tiene miedo a la muerte es porque tiene miedo a la vida”.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio 1999 *Homo Sacer*. Pre-Textos, Valencia.
2004 *Estado de excepción. Homo Sacer, II*, I. A. Hidalgo, Bs. As.
2021 *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Adriana Hidalgo, Bs. As.
- AUGÉ, Marc 1999 *La guerra de los sueños. Ensayos de etnoficción*. Gedisa, Barcelona.
- BENJAMIN, Walter 2007 “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica”. *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar, La Plata.
- CURTI, Ricardo 2021 “Virtualidad digital”. *Extramuros*, Montevideo.
- DOUGLAS, Mary 1978 *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Alianza, Madrid.
- ESCOHOTADO, Antonio, 1994 *Historia de las drogas*. Alianza, Madrid.
1996 *Aprendiendo de las drogas*. Anagrama, Barcelona.
- ESPÓSITO, Roberto 1998 *Communitas origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Bs. As., 2007.
2002 *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu, Bs. As., 2019.
- FEYERABEND, Paul, 1987 *Adiós a la razón*. REI, Bs. As.
- FROMM, Erich 1979 *El miedo a la libertad*. F.C.E., México.
1987 *La revolución de la esperanza*. F.C.E., México.

- GADAMER, Hans-George 1991 *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca.
- GEERTZ, Clifford, 1990 *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- GIRARD, René 1987 *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Madrid.
1990 "La peste en la literatura y el mito". En *Literatura, mimesis y antropología*. Gedisa, Barcelona.
- GODBOUT, Jacques y Alain CAILLÉ 1997 *El espíritu del don*. Siglo XXI, Madrid.
- GRINSPOON, Lester & James BAKALAR 1997 *Mariguana. La medicina prohibida*. Paidós, Barcelona.
- HORKHEIMER, Max 2007 *Crítica de la razón instrumental*. Terra-mar, La Plata.
- HUSAK, Douglas 2001 *Drogas y derechos*. F.C.E., México.
- ILLICH, Iván 1976 *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Barral, Barcelona.
- KROPOTKIN, Piotr 1989 *La ayuda mutua. Un factor de la evolución*. Madre Tierra, Mostoles/Cali.
- LEACH, Edmund 1987 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
- LEAKEY, Richard y Roger LEWIN 1996 *Nuestros orígenes. En búsqueda de lo que nos hace humanos*. Grijalbo, Barcelona.
- LE BRETON, David 2008 *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Bs. As.
- LYNCH, Fernando 2015 *Las drogas en cuestión. Una perspectiva antropológica*. Antropofagia, Bs. As.
2018 "Diagrama de un dispositivo. Prohibición de drogas y constitución de subjetividad". *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. 39 (2), Bs. As.
2020b "Cannabis medicinal y recreativo. Una hermenéutica crítica de las concepciones de salud y enfermedad relativas al consumo de marihuana". *Cultura y Droga*, Universidad de Caldas.
2022 *Dimensiones de la pandemia. Diagnóstico antropológico de una patología viral*. Antropofagia, Bs. As.
- MAUSS, Marcel 1979 *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- MARCUSE, Herbert, 1993 *El hombre unidimensional*. Planeta-Agostini, Bs. As.

- 2007 *La dimensión estética*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- OTT, Johnatan, 1999 *La inquisición farmacrática*. Libros Liebre de Marzo, Barcelona.
- POLANYI, Karl 1989 *La gran transformación*. Claridad, Bs. As.
- RICOEUR, Paul 1990 *Hermenéutica y acción*. Docencia, Bs. As.
- 1991 *Ideología y utopía*. Gedisa, Barcelona.
- RONCORONI, Aquiles 2001 “¿Guerra a las drogas o a sus consumidores?”. *Encrucijadas. Drogas ilegales: Hipocresía y consumo*. Año 1, N° 8, Bs. As.
- SAHLINS, Marshall 1983 *Economía de la edad de piedra*. Akal, Madrid.
- 1988 *Cultura y razón práctica*. Gedisa, Barcelona.
- SCHRÖDINGER, Erwin 1986 *Mente y materia*. Tusquets, Barcelona.
- SCHULTES, Richard E. y Albert HOFMANN, 1989 *Plantas de los dioses. Orígenes de los usos de los alucinógenos*. F.C.E., México.
- SZASZ, Thomas 1981 *La teología de la medicina. Los fundamentos filosófico-políticos de la ética médica*. Tusquets, Barcelona.
- 1993 *Nuestro derecho a las drogas*. Anagrama, Barcelona.
- TAUSSIG, Michael 1995 *Un gigante en convulsiones*. Gedisa, Barcelona.
- TAYLOR, Charles 1994 *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona.
- TURNER, Víctor 1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus, Madrid.

Una vez más: ¿Qué es la filosofía?

JORGE ALFREDO ROETTI¹

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Introducción

¿Quién puede negar que los temas del hombre constituyen una parte esencial de la filosofía? En 2012, en un encuentro en Mar del Plata, expuse sobre la “Esencia y utilidad de la filosofía”², una exposición que pretendió ser sistemática. Aquí lo intentaremos una vez más, pero desde una perspectiva parcialmente heideggeriana y leibniziana, buscando mostrar el despliegue del filosofar y de sus dominios.

Al comienzo de nuestro pensar nos acosa la nada, que no podemos representar, pues representar requiere un representado y un representante, ya que no hay mundo sin “ser en el mundo”. Podríamos intentar escapar de esta aporía concibiendo *relacionalmente* la nada, como “lo otro” del par {*mundo, ser-en-el-mundo*} ({*Welt, In-der-Welt-sein*}). Pero ese “lo otro” es ambiguo: ¿podría ser tanto el *ser* como la *nada*, ambos irrepresentables! Recordemos entonces el fragmento III, según Diels–Kranz, del poema de Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (pues lo

¹ Jorge Alfredo Roetti (1939). Profesor (UNLP 1966) y doctor en filosofía (USAL 1975). Estudios postdoctorales e investigación en Friedrich–Alexander Universität Erlangen–Nürnberg, Westfälische Wilhelms–Universität Münster, Technische Hochschule Karlsruhe, Alemania. Fue Investigador principal de CONICET. Profesor de la Universidad Nacional del Sur. Académico correspondiente de la *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Academia Scientiarum et Artium Europaea, Académie Internationale de Philosophie des Sciences*. Posee más de 140 publicaciones en alemán, español, inglés, italiano.

² ROETTI 2012, pp. 27–34.

mismo es el pensar y el ser). Para Parménides el pensar no piensa el ser, *es el ser*. En suma, no podemos pensar la nada absoluta, ni hablar de ella, sin errar, porque al intentarlo, ya objetivamos un no-objeto, pues no es de modo alguno... ¡pero al decir esto ya la hemos objetivado nuevamente! Por lo tanto, respecto de la nada ni siquiera podemos evitar el error. Pensar y hablar de la nada siempre implica al menos una contradicción pragmática.

¿Pero no podemos reflexionar de otro modo sobre la nada? Podríamos considerar la expresión “nada absoluta” como un signo que apunta a la frontera inalcanzable de una sucesión de negaciones con un *paso al límite* –lo que recuerda al cálculo diferencial– cuya frontera inalcanzable es una pura negación. Eso recuerda procesos similares que ocurren en la teología negativa. La nada sería esa frontera inalcanzable e incomprensible, como es incomprensible Dios, y como es incomprensible el ser.

De modo que el problema del ser y de la nada es un misterio que carece de respuestas perfectas. En su *Metafísica* Aristóteles busca lo común a todos los modos de Ser. Ese fondo común, suelo o *Grund* será para Heidegger “la verdad del ser” que lo incitará, veintitrés siglos después, a desarrollar su filosofar. Tema sobre el que volveremos.

Hubo un fracaso milenario en el “pensar el ser”. Decía Kierkegaard: “*La paradoja suprema del pensamiento: desear descubrir algo que el mismo pensamiento no puede pensar*.”³ Kant se anticipó a él cuando afirmó que los problemas que realmente nos interesan son los del mundo, del alma y de Dios, pero son problemas cuyos objetos no son fenómenos, por lo que no podemos abordarlos con las formas de la intuición y del entendimiento kantianas, las únicas que según el mismo permitirían alcanzar un fundamento perfecto.

Pero ¿son éstas las únicas formas de la intuición y del entendimiento? ¿No hay acaso intuiciones y razones imperfectas, que no demuestran, pero permiten sostener tesis falibles, aunque al menos provisoriamente defendibles o aceptables? Todo el mundo del conocimiento, incluido el del conocimiento científico y el de la acción, reposa más sobre creencias fundadas insuficientemente, que sobre saberes demostrados.

El tema del ser y el de la nada se conectan íntimamente con la cuestión de la muerte. Carecemos de un acceso fenoménico a la pérdida del ser que

³ “*The ultimate paradox of thought: to want to discover something that thought itself cannot think*”. KIERKEGAARD, Søren (1844). Citado por Hong, Howard V., Hong, Edna H. (eds.) 1985, p. 37.

padecemos al morir. Y un acceso tal parece necesario para el análisis de la muerte, por lo que deberíamos buscar otra vía. Heidegger afirma que, aunque el *Dasein* no puede experimentar su propia muerte como real, sin embargo se puede relacionar con su propia muerte como una posibilidad que está siempre delante de él, en el sentido de que le es inevitable. Entre las posibilidades del *Dasein*, la de su propia muerte nunca se hace realidad, pero permanece como posibilidad que al realizarse clausura al *Dasein*. La muerte es así la “*posibilidad de la imposibilidad de toda existencia*” (*Sein und Zeit* 53). La conciencia de la muerte como *posibilidad permanente que no se puede tornar real*, evita el fracaso total del análisis fenomenológico. Esta caracterización de la muerte como *posibilidad de la imposibilidad de toda existencia* es una descripción al menos parcial de su esencia. La posibilidad de mi no existir abarca la totalidad de mi existencia. Mi propia muerte se revela como inevitable y revela la *finitud esencial de mi Dasein*.

Lo que indica el fracaso de la estrategia de la “muerte de los otros” es que en cada instancia la muerte está inextricablemente ligada a algún *Dasein* individual. Mi muerte es mía en un sentido radical; es el momento en que desaparecen los otros, mis relaciones con los otros, mi ser-en-el-mundo y el mundo. Heidegger expresa esta no-relacionalidad de la muerte con el término “*lo más propio*” (*das Eigenste*). La muerte, como la posibilidad que es la más propia de uno mismo (*Sein und Zeit* 50), remite a la posibilidad de mi propio no-ser. Mi propio “ser-capaz-de-ser” se entiende así de modo correcto. La conciencia de mi propia muerte es la posibilidad omnipresente que descubre el sí-mismo. La posibilidad de mi no existir abarca la totalidad de mi existencia. Mi propia muerte se me revela como inevitable, lo que revela la esencial finitud del *Dasein*. La muerte como una posibilidad que no se puede sobrepasar (*Sein und Zeit* 50).

Para Heidegger la relación del *Dasein* con la posibilidad de su propio no-ser permite reinterpretar el *cuidado, cura* o *Sorge* (*Sein und Zeit* 42), a saber, la cura como *ser-para-la-muerte* (*zum-Tode-Sein*), advirtiendo que el *Dasein* tiene una relación interna con la nada, con el no-ser, forma del ‘no’ que se vincula con el conjunto de posibilidades no actualizadas del ser, que son componentes estructurales del ser del *Dasein*. Además Heidegger muestra que el ser-para-la-muerte tiene el carácter tridimensional de la cura, y se realiza en modos auténticos e inauténticos.

En el modo *inauténtico del ser-para-la-muerte*, su sujeto es el “se” (*Man*), el yo inauténtico, que se manifiesta cuando decimos de alguien que “se muere” (*man stirbt*), lo que oculta nuestro propio ser mortal. Dice Heidegger: “en el modo público de interpretar del *Dasein*, se dice ‘se muere’, porque cada otro y uno mismo puede decirse a sí mismo que ‘en ningún caso ése soy yo mismo’, porque este “se” es el “nadie” (*Sein und Zeit* 51). El *Dasein* cotidiano huye de la posibilidad de su propia muerte, mediante la despersonalización en el “*Man*”. El *Dasein* oculta así su “ser caído” (*Ge-fallensein*). Este ocultamiento no implica que me niegue a reconocer que algún día moriré, ya que “todos mueren”. Pero la certeza de la muerte que se da en esta charla o *Gerede* no es genuina: podría ser la conclusión de una inducción a partir de la observación de muchos casos de muertes de muchos otros, pero “nosotros no podemos calcular la certeza de la muerte cerciorándonos de cuantos casos de muerte hemos encontrado” (*Sein und Zeit* 53). La inferencia inductiva oculta la necesidad de mi propia muerte (*Sein und Zeit* 52). Como no puedo vivenciar mi propia muerte, desde mi perspectiva, cualquier caso de muerte no es mi muerte: es siempre la muerte de otro, o la muerte despersonalizada del *Man*, es decir “de nadie”.

La inautenticidad respecto de la muerte se manifiesta en el estar arrojado (*Geworfensein*) como *miedo* (*Furcht*), y la proyección (*Projektion*) mediante la *espera* (*Hoffnung*). El miedo remite a sucesos particulares en el mundo. Temer mi propia muerte es tratar mi muerte como *un caso de muerte*. Esto contrasta con la *angustia*, que imagina mi muerte como un mundo en el que no existo. Esto nos obligaría a preguntarnos: *¿tiene sentido hablar de un mundo en el que no existo?* Al par *miedo–angustia* corresponde por analogía de proporcionalidad el par *espera–anticipación*. *Esperar* la muerte es esperar un caso de muerte, *anticiparse* la muerte es comprenderse como esencialmente mortal. Ésta es una distinción precisa y sugestiva de Heidegger.

También podemos pensar de modo *auténtico* del ser–para–la–muerte. La conciencia del *Dasein* es un acontecer en el cual él se proyecta en un posible modo de ser. El *Dasein* se proyecta con un propósito hacia un modo de ser posible. Más precisamente, es un suceso en el cual el *Dasein* se proyecta por su propio bien. Heidegger acuña el término *anticipación* para expresar la forma de proyección en la cual el *Dasein* busca un posible modo de ser. Dado el análisis de la muerte como una posibilidad, la forma de proyección en el caso de la muerte es la anticipación. Heidegger

usa “anticipación” de modo estrecho, para significar ser consciente de la muerte como posibilidad. Pero la muerte no sólo se revela auténticamente en la *Projektion* o dimensión futura de la cura como libertad, sino también en el *Geworfensein*, que es la dimensión de la cura como pasado, y en el modo clave del presente como ser caído o *Gefallensein*, que Heidegger llama *angustia* (*Angst*). Sabemos que la *angustia* no es miedo a un objeto específico, sino un modo de ser en el mundo. Estar angustiado significa que el mundo ya no es “mi casa”: el mundo ya no me es inteligible. Así existe para mí un modo de ser en el mundo en el que se me revela la posibilidad de un mundo sin mí, o de mi no-ser-en-el-mundo. El estado de conciencia del *Dasein* que revela la constante amenaza para sí mismo, es la *angustia*. En este estado de conciencia, el *Dasein* se encuentra con la ‘nada’ como la *posible imposibilidad* de su existencia” (*Sein und Zeit* 53) junto al posible ser del mundo sin mi existencia, lo que corresponde al modo de conciencia de la anticipación. Heidegger ha reinterpretado dos de las tres dimensiones de la cura a la luz de la finitud esencial del *Dasein*. ¿Qué pasa con su dimensión actual, el *Gefallensein*? Para el *Dasein* auténtico parece que el *Gefallensein* no puede ser una característica de esta realización de la cura: se necesita una reformulación general de la estructura de la cura a fin de tener presente su auténtico ser.

Al reinterpretar la cura en términos de ser-para-la-muerte, Heidegger recurre a la estructura del “considerar como...” (*betrachten als*) como una característica necesaria de la existencia humana, como *Dasein*, como esencialmente finita. Y es esta finitud la que explica por qué el fenómeno de “considerar como...” es una característica esencial de nuestra existencia. Un ser infinito comprendería el ser y los entes directamente, sin necesidad de interpretaciones, sin “considerar como...”. Pero el *Dasein* es esencialmente finito y entiende al mundo, a los entes y a los otros de modo imperfecto, por lo que requiere una hermenéutica, originariamente a partir del *ser-a-la-mano* (*Zeug, Zubandensein*) y derivadamente del *ser-ante-la-mano* (*Vorbandensein*). Tomamos a los entes como siendo tales cosas, pero permanecemos inseguros. Pero aquí lo que más nos importa es que para Heidegger la nada se nos revela en el ser para la muerte, una muerte que no se puede vivir –no puede ser fenómeno para el *Dasein*–, pero que se anticipa en ese modo de ser de la cura dirigida al futuro en el que nos pensamos como ya no siendo en un mundo que sin embargo

persiste. Pero éste es un proceso que el *Dasein* sólo se puede representar como posibilidad de su futura imposibilidad, nunca como fenómeno.

Imaginémonos estar en agonía, rodeados de algunos prójimos. Nuestra voluntad y nuestra consciencia se desvanecen paulatinamente, se debilitan hasta desaparecer. Pero no nos podemos representar la desaparición de nuestra consciencia y nuestra voluntad, pues eso requeriría consciencia y voluntad. En términos topológicos (matemáticos), la muerte sería la frontera inaccesible de un proceso accesible de aproximación infinita.

Cuando pretendo pensarme como muerto, construyo una representación que ya no *me* percibe: es sólo la ficción teatral en el cual hay un muerto que ya no soy el yo que imagina y representa, junto a los prójimos en un mundo que nos rodea. Esta es una forma posible de pensar la propia aniquilación sin aniquilar simultáneamente al mundo, pero no representa mi muerte *in actu*. Y esta anticipación de nuestra aniquilación que conserva al mundo es el modo habitual en que pensamos la muerte y nuestro desaparecer en la nada, y experimentamos la angustia. Anticipamos así, en forma incorrecta, la disolución de nuestro *Dasein* en un mundo que permanece.

Podemos pensar también nuestra muerte de un modo *nihilista*, tal vez adecuado, que consiste no sólo en nuestra completa aniquilación, sino también en la simultánea aniquilación de todo el mundo fenoménico y de todo ser, es decir, la nada *simpliciter*. Y queda además un modo *espiritualista* de pensar nuestra muerte, en el que se piensa al *Dasein* sólo como el modo transitorio, mundano y temporal, de mí ser, un modo de ser semejante al de la vía de la opinión de la que nos hablaba Parménides, aunque en su vía de la verdad, en la que coinciden el pensar y el ser, sea posible admitir alguna forma de preservación de la consciencia y de la voluntad más allá de la forma que le corresponde al ser-en-el-mundo o *Dasein* en la vía de la opinión.

La nada heideggeriana

Adentrémonos ahora en algunos detalles del modo heideggeriano de entender la nada o „*Nichts*“. Ya vimos que no le bastaba imaginarse a la nada como negación de los entes en su totalidad. Ello sería inútil, ya que esa totalidad no es accesible para un ser finito como nosotros. Lo que para Heidegger abre el acceso a la noción de nada es la angustia (*Angst*),

que como sabemos se diferencia del miedo en que éste remite a un objeto determinado, en tanto que la angustia carece de objeto determinado, y se manifiesta mediante la absoluta pérdida de sentido del mundo, su ser nada para nosotros. A través de la angustia no comprendemos la nada, pero nos topamos con ella. La encontramos en la insignificancia de todos los entes, de los otros, del mundo y del ser en el mundo. La experiencia fundamental de la nada, que nos revela la angustia, es la experiencia nodal de la humanidad. Por eso para Heidegger la nada no es algo abstracto, sino una experiencia concreta que formula diciendo que *el Dasein estaría "retenido dentro de" la nada (in das Nichts „hineingehalten“)*. Por otra parte Heidegger no habla de una *experiencia de la nada*, sino que habla de *la nada (von dem Nichts)*, con lo que intenta superar todo subjetivismo. En la angustia el *Dasein* no se aparta del mundo, sino que *el mundo "se aparta" del Dasein*, se le manifiesta como sin sentido. Esta situación es designada por Heidegger como "el anonadar" (*Nichtung*)⁴: "*Esta referencia que rechaza totalmente al ente que cae en su totalidad, como la que la nada urge al Dasein en la angustia, es la esencia de la nada: el anonadar*". El temple de ánimo o *Stimmung* de la angustia no es algo que podamos producir voluntariamente, sino algo que nos sale al encuentro: "*Somos tan finitos, que justamente por propia decisión y voluntad no somos capaces de ponernos originalmente ante la nada*".⁵ En este ámbito surge la famosa frase de Heidegger: *la nada misma anonada*⁶ (*Das Nichts selber nichtet*).

Entonces para Heidegger la experiencia de la nada a través de la angustia no surge del entendimiento como función de la negación, pues en ese caso dependería de una habilidad intelectual del *Dasein*. Por el contrario, para Heidegger incluso la posibilidad de la negación lógica presupone la experiencia no intelectual de la angustia que nos revela la nada: "*El no, no surge por la negación, sino que la negación se funda sobre el no que origina al anonadar de la nada*".⁷ La angustia permite vivenciar al menos imperfectamente la nada, cuando los entes ya no interesan ni atraen y en cierto

⁴ "*Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung*". HEIDEGGER ³2006, vol 9, p. 114.

⁵ "*So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen*", HEIDEGGER ³2006, vol 9, p. 118.

⁶ HEIDEGGER ³2006, vol. 9, p. 114.

⁷ "*Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nicht, das dem Nichten des Nichts entspringt*". HEIDEGGER ³2006, vol 9, p. 116.

modo desaparecen. Éste es un texto interesante, aunque se pueda discutir el presunto origen de la negación (la lógica y la teoría del conocimiento dan otras explicaciones verosímiles).

La nada se muestra en el ser, pero Heidegger no admite de ninguna manera la identidad hegeliana entre nada y ser⁸ que se fundaba en la absoluta identidad entre ambos conceptos, por ser para Hegel igualmente abstractos y vacíos. En cambio Heidegger no admite esa identidad, pero sí la mutua pertenencia del ser y la nada, ya que ambos dependen del hombre para revelarse, pues sólo el hombre sabe que el ser es y sólo a él se le manifiesta la nada. Por este depender la manifestación de la nada del hombre, es que Heidegger califica al hombre como aquel en el que tiene su lugar la nada, o se conserva la nada (*Platzhalter des Nichts*).⁹ Pero también podemos decir que el hombre es aquel en que tiene lugar el ser (*Platzhalter des Seins*).

La nada concierne a la totalidad de lo que es, lo que la hace una cuestión metafísica. La nada que se revela a través de la angustia nos muestra además el límite entre la ciencia, que se refiere a los entes, y la metafísica, que se refiere a la totalidad del ser y a la nada. Vimos que para Heidegger la negación lógica supone la experiencia de la nada, por lo que el mero cuestionar de la ciencia supone el previo asombro y angustia ante la nada. Por supuesto es posible discutir esta tesis heideggeriana, pues ella nos regresa a la primera cuestión (*première question*) de Leibniz: *¿Por qué en general el ser y no más bien la nada?*¹⁰ Algo semejante insinúa Wittgenstein en su *Tractatus*, tesis 6.44, en que dice “*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.*” (*Lo místico no es cómo es el mundo, sino que él sea.*)

Pero volvamos a *¿Qué es metafísica?*, en la que introduce Heidegger su famosa expresión “*das Nichts selber nichtet*”, que se tradujo al español como “*la nada anonada*”, traducción que, dada la dificultad de traducir del alemán el verbo “*nichten*”, verbo inventado por Heidegger, parece adecuada. Heidegger recibió muchas críticas por esta frase. La más famosa fue la de Rudolf Carnap.¹¹ (Algún hispanohablante malicioso la tradujo como “*la nada nadea*”, expresión con un sentido que al menos desconcier-

⁸ “*Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*”. HEGEL 1831: Buch WW III, p. 78.

⁹ HEIDEGGER ³2006, vol 9, p. 118.

¹⁰ *Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?* Citado por Heidegger en *¿Qué es metafísica?* (*Was ist Metaphysik?*), conferencia del 24/07/1929, ver HEIDEGGER ³2006, vol 9, p. 122.

¹¹ CARNAP 1931, p. 230s.

ta). Las críticas de Carnap fueron inicialmente gramaticales, pues para él “*nichten*” no es admisible como verbo: “*Aquí tenemos ante nosotros un caso raro que introduce una nueva palabra que desde el comienzo carece de significado*”¹². Él afirma que la logística ha mostrado que el concepto de nada no es ni un sustantivo ni un verbo, aunque sirva para determinar la forma lógica del concepto que sintetiza cuantificación y negación existencial.¹³ Pero lo que Carnap más rechaza de Heidegger es que éste no admita el lugar esencial que tiene la lógica en la ciencia natural, lo que ciertamente es inadmisibile para todo científico de ciencias formales y naturales. Sin embargo la expresión heideggeriana tiene al menos un fondo razonable, ya que distingue entre lo que denomina *pensamiento exacto* (*exaktes Denken*), que es gobernado por la lógica, y el *pensamiento estricto* (*strenges Denken*), que se concentra en el acontecer ontológico de la verdad.

Por otra parte, en su epílogo de 1943 a su conferencia *Was ist Metaphysik?*, Heidegger supera su diferencia ontológica inicial al decir, en un alemán antiguo que algunos juzgaron extravagante, “*que el ser tal vez fuera sin el ente, pero que nunca un ente es sin el ser*”, tesis que luego corrige, al admitir una relación necesaria entre ser y ente: “*que el ser jamás fuera sin el ente, que nunca un ente es sin el ser*”.¹⁴ Entonces enfatiza el lugar sobresaliente del ser humano al declarar que “*entre todo lo que es, únicamente el ser humano experimenta, llamado por la voz del ser, la maravilla de todas las maravillas: que lo-que-es (Seiendes) es*”.¹⁵

La “verdad del ser” es para Heidegger el acontecimiento ontológico fundamental en el que se revela inicialmente el ser, y es el fundamento del que surgen las raíces de la metafísica. En la introducción de 1949 al mismo trabajo, cuyo subtítulo es “*Descenso al fundamento de la metafísica*” (*Rückgang in den Grund der Metaphysik*), Heidegger explica la “verdad del ser” recurriendo a la imagen cartesiana de la filosofía como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas las restantes ciencias. Pero Heidegger agrega a esta metáfora, el suelo o fundamento:

¹² CARNAP 1931, p. 230s: „Hier [...] haben wir einen der seltenen Fälle vor uns, daß ein neues Wort eingeführt wird, das schon von Beginn an keine Bedeutung hat.“

¹³ Ver FRIEDMANN 2004, p. 25.

¹⁴ “*daß das Sein wohl west, ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein.*” Y “*daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein.*” HEIDEGGER ³2006, vol 9, p. 306.

¹⁵ “*Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist.*” HEIDEGGER ³2006, vol 9, p. 307.

la verdad del ser es el suelo del que surgen las raíces de la metafísica. Que el ser sea implica que en cierto modo ha sido descubierto, y ese proceso de desocultamiento es la “verdad del ser”, pues es advertir el suelo del que surgen las raíces de la metafísica, suelo que representa al ser. Para Heidegger la metafísica sólo ha estudiado el ser del ente: su objeto es ese ente que se le revela. ¿Pero cómo llega a ser el ente? Es lo que olvidó la metafísica cuando, al dirigirse al ente, queda limitada por él. Según Heidegger la metafísica se preguntó por el ser del ente, pero no se preguntó por el “suelo” o *Grund* del que surge el árbol de la metafísica y las ciencias, es decir no se ocupó por el ser, que es el fundamento del ente, por lo que no alcanzó la “verdad del ser”.

El ser como suelo o *Grund* del ente es una metáfora brillante, pero no demuestra ni nos revela mucho sobre el ser. La relación entre ser y ente se describe en esa metáfora heideggeriana, pero no parece que podamos agregar mucho a lo que dijera Parménides en su poema: que el ser es y que el no-ser no es (lo que rechaza la nada), y los nueve adjetivos del fragmento VIII (eterno, inengendrado, incorruptible, uno, continuo, homogéneo, inmóvil, limitado y perfecto)¹⁶. No hemos avanzado mucho en el “pensar el ser” y tal vez no podamos hacerlo con nuestros entendimientos finitos. Heidegger tiene razón al decir que las ciencias no metafísicas no buscan conocer el fundamento del ente, el *Grund* o ser, pero esto no parece aplicarse plenamente a la propia metafísica, que desde sus inicios ha querido comprender, o al menos conjeturar algo de ese fundamento que es el ser. El problema es que parece que no lo podemos comprender demostrativamente. Parménides lo intentó, pero fue poco más allá de decirnos que el ser es y el no ser no es, y darnos los nueve adjetivos mencionados. ¿Es posible saber más sobre el ser o *Grund* desde nuestro ser finito? Parece dudoso.

Retornando a Leibniz

Dirijámonos entonces a Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Éste, luego de su principio de razón suficiente, enunció su primera pregunta: “¿*Por qué hay algo y no más bien nada?*”, pregunta discutida por muchos filósofos, como vimos también por Heidegger en *¿Qué es metafí-*

¹⁶ Parménides enuncia los adjetivos que admite el ser en el fragmento VIII, versos 5-21, 22-25, 26-33, 37-38 y 42-49.

sica? Aquí citaremos dos textos tomados de los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, un escrito breve y tardío, de 1714, dos años antes de su muerte.¹⁷ El primero dice así:

7. Jusqu'icy nous n'avons parlé qu'en simples Physiciens: maintenant il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du Grand principe, peu employé communément, qui porte *que rien ne se fait sans raison suffisante*, c'est à dire que rien n'arrive, sans qu'il seroit possible à celui qui connoitroit asses les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoy il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, *Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?* Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoy elles doivent exister ainsi, et non autrement.¹⁸

Ponemos en bastardilla los textos del principio de razón suficiente y de la primera cuestión fundamental, que es la que nos ocupa. Nuestra traducción es la siguiente:

7. Hasta aquí no hemos hablado sino como simples científicos naturales: ahora es preciso elevarse a la metafísica, sirviéndonos del Gran principio, comúnmente poco empleado, que sostiene que *nada acontece sin razón suficiente*, es decir que nada acontece sin que sea posible, a quien conozca suficientemente las cosas, dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otra manera. Puesto este principio, la primera cuestión que se tiene derecho a hacer será, *¿Por qué hay más bien alguna cosa que nada?* Pues la nada es más simple y más fácil que alguna cosa. Además, suponiendo que las cosas deban existir, es preciso que se pueda dar razón de por qué ellas deben existir así y no de otra manera.

El texto anterior conduce al siguiente:

¹⁷ Gottfried Wilhelm von Leibniz (1714). Ver en LEIBNIZ 1965, p. 424–426.

¹⁸ Según parece fue Cicerón, si no el primero, al menos uno de los que se anticipó a Leibniz en introducir un principio de razón suficiente, al menos de índole *causal*, como se lee en *De divinatione* 2, 61: *Nil sine causa fit* (Nada ocurre sin causa). La primera cuestión tampoco surge con Leibniz, ya que se desarrolla a lo largo de la historia de la filosofía (*Cur Potius Aliquid Quam Nihil?* = ¿Por qué mas bien algo que nada?) Véase para ello el libro de SCHUBBE, LEMANSKI y HAUSWALD (eds.), 2013.

8. Or cette Raison suffisante de l'Existence de l'Univers ne se sauroit trouver dans la suite des choses contingentes, c'est à dire, des corps et de leur représentations dans les Ames: parce que la Matière étant indifférente en elle même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y souroit trouver la Raison du mouvement, et encore moins d'un tel Mouvement. Et quoyque le présent mouvement, que est dans la Matière, vienne du précédent, et celui cy encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on iroit aussi loin que l'on voudroit; car il reste tousjours la même question. Ainsi *il faut que la Raison suffisante*, qui n'ait plus besoin d'une autre Raison, *soit hors de cette suite des choses contingentes*, et se trouve *dans une substance, qui ait en soit la cause, ou qui soit un Etre nécessaire, portant la raison, de son existence avec soy; autrement on n'auroit pas encore une raison suffisante, où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu.*

De él también hemos destacado los aspectos que nos parecen más importantes. Lo traducimos como sigue:

8. Ahora bien, esta razón suficiente de la existencia del universo no se encontraría en la sucesión de las cosas contingentes, es decir, de los cuerpos y de sus representaciones en las almas: porque siendo la materia indiferente en sí misma a los movimientos y al reposo, y a un tal movimiento o a otro, no se encontraría allí la razón del movimiento, y aún menos de un movimiento determinado. Y si bien el movimiento presente, que está en la materia, viene del precedente, y éste aún de uno precedente, no se ha avanzado un punto aunque se fuese tan lejos como se quisiese; pues queda siempre la misma cuestión. Entonces *es preciso que la razón suficiente*, que no tenga más necesidad de otra razón, *esté fuera de esta sucesión de cosas contingentes y se encuentre en una substancia que sea la causa de ellas, o sea un Ser necesario que tenga en sí mismo la razón de su existencia; de otro modo no se tendría aún una razón suficiente en la que se pudiese concluir. Y esta última razón de las cosas se llama Dios.*¹⁹

¹⁹ Los temas de la creación, la contingencia y la necesidad se tratan también en *De rerum originatione radicali*, tratado previo a los mencionados (es del 23/11/1697). Podemos consultar *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C.

Los problemas mencionados son algunos de los que acosan a los seres humanos desde los comienzos del pensamiento filosófico. Podemos argumentar sobre ellos, podemos proponer tesis e intentar fundarlas, pero en pocos casos, si acaso en alguno, podemos resolverlos de modo definitivo e irrefutable. Algunas de las tesis metafísicas propuestas a lo largo de la historia de la filosofía son incompatibles entre sí, contradictorias en algunos casos, contrarias en otros (y éstos son los casos peores, pues las tesis contrarias pueden ser ambas falsas), pero no nos faltan casos de tesis con fundamentos subcontrarios, que son los casos preferidos, ya que estas tesis pueden no ser incompatibles, aunque se propongan como tales: pueden ser complementarias e incluso simultáneamente verdaderas. En general, para todas estas tesis, compatibles o no, podemos presentar motivos para creer.

Agreguemos a esto que los fundamentos de las creencias suelen admitir grados: puede ocurrir que dos tesis incompatibles – contrarias o contradictorias – sean ambas indefendibles, o ambas defendibles, o bien que una presente mayor cantidad o mayor calidad de fundamentos y que por ello sea más digna de ser aceptada como creencia racional. Esto parece ocurrir en la controversia entre teísmo y ateísmo. Aquí entendemos estas palabras en sentido lato, a saber, como *deísmo* y su negación. Esto significa que en nuestra discusión no supondremos una divinidad que intervenga en el mundo y obre ocasional o episódicamente en el tiempo, como ocurre en muchos teísmos en sentido propio. Menos aún supondremos una divinidad que intervenga cuando conozca acciones humanas, ni que prometa recompensas, o que amenace con un sistema de castigos temporales en este aquende, o temporales o eternos en un allende.

Las tesis teístas y ateístas, en el sentido lato propuesto, son falibles, pero si bien es posible dudar tanto de una creencia teísta como de una ateísta, para Leibniz es mucho más creíble una tesis teísta que su contradictoria ateísta, como veremos a continuación.

El núcleo de la fundamentación leibniziana

Supongamos que no hubiese ningún Dios y que el universo fuera in-creado con un pasado y un futuro eternos, lo que se suele llamar un *uni-*

I. Gerhardt, 7 vols., 1875–1890. Ver vol. VII, p. 302. Hay una edición castellana: G. W. Leibniz: *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Charcas, 1982, p. 666.

verso eterno bilateral. Tal universo podría no tener ninguna razón de ser, podría existir simplemente “porque sí”, “sin razón”. Ésta es una tesis fuerte, aunque extraña y problemática. Para mostrarlo retornamos a los textos de Leibniz y recordamos la *primera cuestión*, que decía:

“¿Por qué hay algo (un universo) y no más bien nada? Pues la nada es más simple y más fácil de admitir que un universo sin razón para ser.”

¿Por qué es más simple la nada? Hay varias razones para ello. La primera es que Leibniz habla de una nada absoluta, que ya caracterizamos como el límite inalcanzable e imperceptible de un proceso de eliminación sucesiva de los estados de cosas del mundo. En ese límite ya no hay ni siquiera dialogantes que puedan pensar un paso más en el proceso de eliminación.

Cuando dos dialogantes se encuentran ante un estado de cosa cuya existencia no es necesaria, se pueden preguntar por qué existe, ya que podría no ser. Y esto lo podemos preguntar para todo estado de cosas y para cada conjunto de ellos. Finalmente lo podríamos para su totalidad, el universo, pero aquí nos encontramos con una diferencia. Y podemos preguntar por los principios, causas y fines de los estados de cosas y de sus conjuntos, como lo testimonia la historia de la filosofía. Por lo tanto parece razonable que Leibniz pregunte por qué existe cada estado de cosas e incluso por qué existe el todo del universo, aunque las respuestas sean asimétricas.

Para Leibniz, que el todo del universo exista exige una razón, en cambio la ausencia absoluta de todo ser no parece requerir ningún fundamento. Por otra parte la inexistencia de algo determinado en el mundo requiere un fundamento, pero la inexistencia de la totalidad del mundo no lo requiere. Esto muestra la asimetría de fundamento entre el ser y la nada propuesta por Leibniz.

Por otra parte, el no ser, ya que no es, no podría tener ni estructura ni ley (ya que incluso ellas serían algo), es contradictorio que el no-ser tenga estructura o ley. En cambio el ser, al menos el único ser que percibimos, es fenoménico, complejo y se manifiesta siempre como un conjunto de estados de cosas ordenados y regulados, aparentemente en un todo, lo que reclama una explicación. De modo que el ser fenoménico se presenta como complejo y necesitado de fundamento, en cambio la nada no. Esto también apoya la tesis leibniziana de que la nada es más simple que el ser.

Supongamos sin embargo que el universo exista sin fundamento o razón, “porque sí”. Aún entonces podríamos preguntarnos por qué se manifiesta con cierta estructura y no con otra, o por qué las leyes del universo son las que hemos corroborado y no otras diferentes. Que el universo fenoménico, incluso el universo eterno bilateral, tenga cierta estructura, ciertas leyes y no otras, nos hace preguntar todavía ¿por qué es así? Es decir, si hubiese varias formas posibles del universo, la existencia de una forma del universo determinada, y la inexistencia de otra diferente también posible, parece requerir una decisión, es decir cierta voluntad e inteligencia. Por otra parte, si alguien afirmara que hay una sola forma posible del universo, entonces debería dar razón de por qué es esa la única forma posible, y debería explicar por qué hay un sistema modal –de posibilidades y necesidades–, que determine esa única forma admisible de universo. A partir de aquí es fácil *conjeturar* también una inteligencia y una voluntad que conciba las formas posibles del mundo, elija alguna de ellas y la haga ser. Leibniz argumenta que esa inteligencia y voluntad elige “el mejor de los mundos posibles”.

Pero en el mero universo material, como totalidad y en su devenir eterno bilateral, no se manifiesta ninguna razón ni voluntad inmanente que lo haga existir, ni que lo haga ser como es. Un universo increado y eterno es la conjetura *dogmática* de una totalidad sin razón para existir, y también sin razón para existir del modo en que existe. Pero sus partes se nos presentan como contingentes, y cada una de esas partes contingentes nos hace preguntar por su causa. Análogamente un universo material eterno bilateral, sin entendimiento ni voluntad, es al menos una totalidad extraña: no se encuentra ni razón ni voluntad que la haga existir, ni que determine su estructura, ni su desarrollo (conforme a las leyes que parecen regirlo), ni su fin (si lo tuviere). Por eso es comprensible que Leibniz, al finalizar la sección octava citada arriba, pueda concluir que “*se precisa una razón que no necesite de otra razón; razón que esté fuera de la sucesión de las cosas contingentes y que sea la causa de ellas, es decir un Ser necesario que tenga en sí mismo el fundamento de su existencia*”; ya que de otro modo no se tendría aún un fundamento suficiente de sí y del mundo. Aquí es muy importante que el argumento de Leibniz no apele, como Aristóteles, a un primer motor. La mera sucesión infinita de causas y efectos contingentes de una totalidad con existencia infundada, como se suele pensar un universo material eterno bilateral, aparece como un dogma o mito difícil de

sostener. Por eso Leibniz apela a “otra razón” que está fuera de esa sucesión de estados de cosas y acontecimientos contingentes y que es su causa, razón a la que él llama Dios.

El argumento leibniziano es fuerte. Por una parte da un lugar preponderante a la idea de *causa sui*, que es la de un ser que se da a sí mismo el ser y, simultáneamente da el ser, su ley y su fin a todo lo que no sea él, que es lo que llamamos mundo y a veces creación. No podemos negar sin embargo que la idea de *causa sui*, si bien es un buen fundamento, es peculiar en grado sumo, por lo que podemos preguntarnos ¿prueba algo el argumento leibniziano? No parece ser demostrativo, pero sin duda es *persuasivo*, incluso más que el argumento aristotélico–tomista del primer motor, pues evita la carencia de fundamento del universo, aún se admitiera su eternidad bilateral.

La *causa sui* coincide con la voluntad originaria que es el ser, voluntad que también coincide con su consciencia y autoconsciencia. Esa *causa sui* es también el fundamento del existir de lo que no es *causa sui*, entre lo que se encuentra, entre otras cosas, el universo material que conocemos y en el que obramos. Esto sugeriría suponer – como en Fichte – una primacía ontológica de la voluntad por sobre la consciencia, junto a su identidad *de facto*, pero no estamos obligados a pensar así, ya que sería extraño suponer un devenir de la *causa sui*, pues ella sería atemporal, con lo que concebiríamos a su voluntad y a su consciencia como dos aspectos inseparables, idénticos y atemporales de ella misma, como diría Parménides. Voluntad y consciencia coincidirían en la *causa sui*.

Los textos de Leibniz considerados y las reflexiones que ellos suscitan, permiten afirmar que *no es necesario un motor inmóvil*. Un universo material eterno bilateral carece de una razón de ser *inmanente*, pero, como según el principio de razón suficiente, todo (incluso una totalidad no fenoménica) necesita una *ratio essendi*, en tal caso dicha razón deberá trascender y estar fuera de esa red causal eterna bilateral, será *causa sui* y dará una respuesta a la primera cuestión de por qué hay algo y no más bien nada.

Teísmo, ateísmo, límites de la razón

El recurso a un universo eterno bilateral permitió a los ateístas evitar el primer motor, aunque ello implique la ausencia de toda razón o funda-

mento para el universo. Pero Leibniz advierte que, si el principio de razón suficiente rigiese también para los objetos no fenoménicos, aún un universo eterno bilateral sin primer motor –que no es un fenómeno sino una hipótesis dogmáticamente aceptada– requiere un fundamento, es decir una causa externa a esa sucesión infinita bilateral que sea su razón de ser.

En este punto podemos comentar la concepción de Dios que se atribuye a Einstein. Él negaba la existencia de un Dios personal, como *causa sui*, y suponía un universo eterno bilateral, como es habitual en el ateísmo típico de la ciencia contemporánea. Éste fue el motivo central por el que Einstein y muchos otros científicos de la primera mitad del siglo XX rechazaron inicialmente la idea del *big bang*²⁰, e incluso la ridiculizaron, ya que parecía requerir la existencia de una divinidad creadora. Sin embargo Einstein y muchos otros físicos y cosmólogos advertían las inconsistencias que esa eternidad bilateral provocaba. La eternidad bilateral torna creíble al ateísmo, pero tiene extrañas cualidades, por ejemplo la asimetría entre un pasado infinito actual ya transcurrido y un futuro infinito sólo potencial. Además, como ya advertimos, el universo eterno bilateral del ateísmo carece de *ratio essendi*. Como decía Leibniz, más fácil sería que nada existiera. Pero aún admitiendo ese universo eterno bilateral del ateísmo como algo dado al que no se le pide razón de ser, de todos modos los físicos suelen preguntarse por qué las leyes del universo material son las que corroboramos y no otras distintas. Ésta es una pregunta legítima, esperable e imposible de justificar desde la inmanencia de un universo eterno bilateral. La hipótesis de Einstein respecto de una existencia divina resultó al menos curiosa, porque terminó admitiendo una extraña especie de “divinidad”, si se la puede llamar así, que era impersonal, inmanente al universo y que consistía en el sistema de leyes que lo rigen. Esa hipótesis era sólo conjetural, ya que no la sostenía con razones, y lo único que presumiblemente intentaba hacer, era sortear una dificultad central del ateísmo tradicional. Por el contrario, Leibniz supuso una *causa sui* divina, consciente

²⁰ Einstein recurrió a un agregado teórico arbitrario que llamó “constante cosmológica”, para negar el *big bang*. Más tarde se arrepintió de ello. La doctrina de la explosión originaria (*big bang* en inglés, *Urknall* en alemán) fue propuesta en 1927 por el abate, astrónomo y físico belga Georges Lemaître de la universidad católica de Lovaina, aunque ya antes, en 1922, fuera propuesta independientemente por el físico ruso Alexander Friedman y difundida luego, en 1948, por su discípulo ucraniano Guiorgui Gamov, físico especialista en gravedad, ambos de la universidad de Leningrado, hoy nuevamente San Petersburgo.

y voluntaria, que elegía las leyes del universo de modo de crear “el mejor de los mundos posibles”.

A partir de allí surge un conjunto de cuestiones. La decisiva es la de si el principio de razón suficiente de Leibniz vale para toda tesis, es decir también para las que mientan una realidad no fenoménica o, en terminología kantiana, nouménica.

Para el filósofo de Königsberg, a diferencia de Leibniz y los filósofos racionalistas, la validez del principio de razón suficiente se limitaba al mundo de los fenómenos, el único para el que tenía sentido aplicar las formas de la intuición y las categorías del entendimiento, pero no era lícito usar ese principio para discutir sobre las ideas del mundo, del alma y de Dios. Podríamos decir que ese principio se aplica incluso a cuestiones de metafísica formal, pero no a las de una metafísica material que trascienda el mundo fenoménico.

La filosofía posterior aceptó habitualmente la solución kantiana respecto de los límites de aplicación del principio de razón suficiente, pero hay otro principio más débil que el propuesto por Leibniz, que hemos denominado *principio de razón insuficiente* y hemos discutido en ocasiones anteriores.²¹ Éste principio nos permite argüir que, cuando no podemos demostrar una tesis más allá de toda duda pero podemos presentar enunciados que apoyan esa tesis no demostrable, y los podemos sostener a partir de otras creencias ya aceptadas (aunque no sean demostrables), o incluso si sus reglas de fundamentación son falibles (como ocurre con los fundamentos probabilísticos y estadísticos), entonces podemos considerar a esa tesis como *corroborada*, muchas veces incluso con alta probabilidad. Así se argumenta actualmente en la mayoría de las teorías científicas, las cuales, aunque son falibles, constituyen la mayor parte de nuestro conocimiento admitido como científico.

Pero en una situación semejante se encuentran muchas tesis metafísicas, como las propuestas por Leibniz en los dos textos citados. Así parece que la tesis que afirma la existencia de Dios a partir de los argumentos propuestos por Leibniz es mucho más defendible que la tesis opuesta del ateísmo. Algo semejante ocurre con muchos otros argumentos tradicionales, como el que postula alguna forma de permanencia de la consciencia luego de la muerte. Desde una concepción materialista la consciencia se considera en general como un “epifenómeno” de la complejidad de la

²¹ Ver ROETTI 2014; ROETTI 2016, e-book; ROETTI-MORO 2016, editores y autores.

actividad cerebral. Pero “epifenómeno” es una palabra mítica –o mágica–, que pretende explicar la aparición de la consciencia y especialmente de la autoconsciencia, aunque no sea más que una pseudoexplicación. La antigua metafísica parmenídea, que propone la identidad del ser y la consciencia, aún hoy parece más razonable que la pseudoexplicación de la consciencia como “epifenómeno”. Por otra parte la concepción de la muerte como la desaparición de toda consciencia tiene también sus aspectos dudosos: como dice Heidegger, anticipamos nuestra muerte como lo más propio de nuestro ser en el mundo. Pero para él esa anticipación supone un mundo existente en el que ya no existimos, algo completamente no fenoménico, ya que el mundo, y el otro en el mundo, son siempre correlatos del *Dasein*, es decir *el-que-es-en-el-mundo*. En forma coherente el inmaterialismo de Berkeley identificaba el ser con el percibir y el ser percibido, de lo que se desprendía que no había algo percibido sin quien lo percibiera (de lo que derivaba que existía al menos un Dios). Aquí tenemos otra vez la mutua implicación del mundo y del ser en el mundo, o más generalmente, de la identidad parmenídea de ser y consciencia.

Por supuesto, podemos pensar y argumentar en favor de un mundo que se aniquila con la aniquilación de la consciencia, pues ¿qué es un mundo no percibido? ¿Por qué es, si es más fácil no ser que ser, como dice Leibniz? ¿Por qué surgiría ese mundo sin razón y se daría una ley natural y no otra, y de dónde surgiría la ley natural que estructura el mundo? Todo ello se manifiesta como un dogma infundado de la mitología materialista. Con cada muerte tendríamos la desaparición de una consciencia y con ella la desaparición de todo mundo. El ser surgiría con cada consciencia individual y concluiría con su desaparición. ¿Es esto algo con algún sentido? Lo único que resta, como en Camus, es la afirmación del absurdo, del sin sentido más absoluto. Los medios y los fines sólo serían conexiones con sentido para las partes, pero el todo del mundo carecería de sentido, como carecería de sentido toda existencia humana. Nada de lo que hiciéramos, hacemos o haremos tendría ningún sentido – en alguno de los significados de la palabra “sentido”. Pero entonces ¿para qué la ciencia, para qué la filosofía, para qué cualquier actividad considerada buena o mala, si todo se disuelve en el sinsentido de la nada?

Ciertamente podemos creer en el absurdo del hombre, del mundo y del ser mismo, pero también podemos desconfiar de esa tesis. ¿Por qué no podría conservarse de alguna forma el ser? Y correlativamente ¿por

qué no podría conservarse de algún modo la consciencia, de modo que se conserve el ser? Muchos de los más grandes filósofos sospecharon que era posible alguna forma de conservación de la consciencia, tal vez en la forma de cierta participación de la misma en alguna especie de consciencia infinita que algunos llaman Dios. Esto se sostendría en tres fundamentos principales: la fortaleza de la tesis de la *identidad de ser y consciencia*, que nos llega al menos desde Parménides, la *disolución en la nada de lo que no es percibido al menos por la divinidad percipiente*, que enfatiza Berkeley, y la *repulsión del sin sentido de la aniquilación en la nada*, que supone la aniquilación de la consciencia. Como decía Kant, la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma era para él “*un postulado racional de la razón práctica*” (*ein vernünftiges Postulat der praktischen Vernunft*). Qué podemos agregar nosotros a esta discusión de metafísica hipotética. Muy poco.

La filosofía y su utilidad

Nos queda un aspecto que considerar: el de la presunta utilidad de la filosofía. En *Proverbios* 24, 5, se lee: “*Un hombre sabio tiene gran poder y un hombre de conocimiento aumenta su fuerza*”, versículo que anticipa la máxima de Francis Bacon en su obra *Meditationes Sacrae* de 1597: “*Scientia potentia est*” – o saber es poder. Bacon creía que la ciencia y la técnica nos llevarían a un nuevo mundo semejante al paraíso perdido, que el dominio de la naturaleza posibilitaría una vida sin preocupaciones ni conflictos y traería una paz social y política perdurable. Estamos lejos de ello, pero no podemos negar que se ha obtenido un importante poder gracias a la ciencia. Disponemos de un extenso dominio de la naturaleza inanimada y animada, un verdadero *saber que es poder sobre la naturaleza*. Incluso el hombre y la sociedad han quedado bajo el influjo de la ciencia y de la técnica. Una mejor comprensión de los sistemas complejos y el desarrollo de formalismos no lineales para su simulación – como las teorías del caos determinista – posibilita predicciones cada vez más exactas sobre el funcionamiento de estructuras complejas en la meteorología, la economía, la sociedad y la política. La conducta humana colectiva se torna así crecientemente calculable con ayuda de análisis de datos y simulaciones

computacionales, y a partir de allí se la puede planificar y dirigir parcialmente. Eso es ya un *saber que es poder sobre los seres humanos*.²²

¿Qué tiene que ver esto con la esencia y utilidad de la filosofía? Creemos que mucho. La cuestión de esa esencia y utilidad es parcialmente la de su relación con las ciencias y las técnicas, junto al problema de las formas de fundamentación de unas y otras. La estructura de estas cuestiones parece la siguiente:

La primera cuestión, ¿qué es la filosofía?, es doble: pregunta por su esencia y por su historia. La segunda cuestión es por su utilidad o inutilidad. Y la tercera inquiere por el fundamento de la filosofía y de las ciencias, y por su relación. Buena parte de la legitimidad de la filosofía depende de la naturaleza de su fundamento o razón, pero lo mismo ocurre con el fundamento de las ciencias, lo que es importante para aclarar la situación contemporánea de la filosofía. Consideremos brevemente estas cuestiones.

Filosofía e historia

Hay preguntas por la utilidad que equivalen a preguntas por la esencia, como en el caso del mero útil. No ocurre lo mismo cuando el objeto, como es habitual, no se agota en su ser útil. Incluso puede ocurrir que un fenómeno se tenga por plenamente dado antes de que se le conozca alguna utilidad y que por lo tanto preguntemos con su esencia antes de cualquier pregunta por su utilidad. El fenómeno de la estrella polar ya estaba completamente constituido antes de que se advirtiese su utilidad. Por eso ya hemos preguntado *qué es la filosofía* antes de toda pregunta por su utilidad.

¿Cuál es la esencia de la filosofía? A lo discutido anteriormente parece adecuado agregar un recuerdo clásico, que nos viene de Platón y su *Politéia*, más precisamente del final del libro VI, 509d–513e, la alegoría de la línea, y el comienzo del libro VII, 514a–516d, la alegoría de la caverna²³. Whitehead conjeturaba que buena parte de la filosofía occidental era un

²² En el mundo de los negocios se suele decir: “*Knowledge is power (But only if you know how to acquire it)*.” Por ejemplo en *The Economist*, 8 de mayo de 2003.

²³ También conocida como parábola, metáfora, analogía o mito de la caverna. La introducción (514a) revela su carácter alegórico o metafórico cuando Sócrates le dice a Glaucón: “*Compara nuestra naturaleza en relación a la educación y a la ignorancia con una experiencia como la siguiente*”.

largo comentario a estas dos alegorías. En la caverna el mundo es sugerido por reflexión, como “lo circundante” de los fenómenos, y las sombras sugieren los fenómenos, también los psíquicos y sociales, en su forma mutable, oscura e imprecisa de manifestación. El doloroso giro hacia la luz sólo *sugiere* – no demuestra – que lo fenoménico sea fundado, señala una vía, no una prueba, hacia el posible fundamento del mundo y los fenómenos, *lo nouménico*. La filosofía y la ciencia se ocupan de las sombras de la caverna, pero la ciencia se limita a ellas, en tanto que la filosofía intenta trascender la caverna y dirigirse a la luz. Esa dirección del pensamiento es esencial a la filosofía y no es compartida por la ciencia. Por su parte la alegoría de la línea nos muestra los modos posibles, imperfectos o perfectos, del conocer. Las diferencias filosóficas reposan sobre lo que se admite como contenidos filosóficos y cómo se caracterizan sus modos de conocer y los de la ciencia.

¿Qué es la filosofía según su historia? Desarrollar la historia de la filosofía en sus detalles es una misión imposible. Pero podemos recorrerla cuando la consideramos como familia de problemas. Unos problemas son sobre el cosmos, otros sobre el sujeto y la sociedad, otros sobre las costumbres, la convivencia y sus formas. También están los problemas sobre lo dado y lo no dado, lo fenoménico y lo nouménico, lo fundado y lo fundante, la teología llamada natural o racional, etc. Entre los primeros ya se encontraban algunos problemas de *intentio obliqua*, y luego se agregaron aquellos estrictamente reflexivos sobre las condiciones de posibilidad de lo mundano, lo psíquico y lo social, y sobre lo que sugería lo dado respecto de lo no dado, etc. A estos problemas reflexivos pertenece también lo denominada ‘filosofía analítica’, que sigue al llamado *linguistic turn*, pues para esta tradición la lengua se presenta como condición de posibilidad del pensamiento. El género fenomenológico–hermenéutico es también un representante de la familia reflexiva, pues estudia las estructuras fundamentales de la conciencia y sus objetos, del ser en el mundo y sus estructuras. Y pretendió alcanzar un saber plenamente fundado. Tal vez lo sea algún fragmento importante, aunque no podamos afirmar que todo su contenido lo sea. El contenido histórico de la filosofía no se agota allí, pero ésta es una suficiente representación de las familias de problemas que históricamente la constituyen.

La historia de la filosofía también narra de su progenie, especialmente de las ciencias, que inicialmente no fueron sino capítulos de la filosofía.

Muy tardíamente se apoderaron de contenidos tradicionales de la filosofía y se independizaron. Algunas incluso se enfrentaron a ella. Los discursos sobre lo cósmico, lo psíquico, lo social, lo ético-político y lo teológico natural fueron parte de la filosofía que se especializaron como discursos de disciplinas particulares con pretensiones científicas. Así se tornó dudoso el carácter filosófico de los temas de dichos discursos. No discutimos aquí el meollo de esta cuestión. Advertimos solamente que los límites entre las ciencias particulares y la filosofía respecto a esos temas son siempre vagos. No es neta la frontera teórica de las ciencias particulares y la filosofía respecto de su contenido. Es claro además que las ciencias particulares se apartan de la filosofía especializándose. Los límites entre la madre de las ciencias y sus hijas son inevitablemente borrosos. De modo que por el lado del contenido sólo nos encontramos con una frontera difusa.

La cuestión parece más clara cuando intentamos precisarla por la “forma”. Las ciencias se dirigen a los fenómenos. En cambio la filosofía se presenta además como una reflexión que estudia las condiciones de posibilidad para la constitución de los fenómenos. Este giro “copernicano” fue el núcleo de la aproximación kantiana, la actitud trascendental como núcleo del pensamiento filosófico. Nunca debemos subestimar el valor de esta revolución kantiana, que desde el siglo XVIII contribuyó más que ninguna otra a dar a la filosofía un espacio temático propio no compartido por las ciencias. El límite entre filosofía y ciencia es borroso respecto de su materia, pero no lo es tanto respecto de su forma: la ciencia es fenoménica, la filosofía es además nouménica. Ciencia y filosofía se solapan por su materia en cuestiones prácticas y algo menos en cuestiones físico-cosmológicas. Por su forma, en la ciencia predomina la *intentio recta*, en filosofía la *intentio obliqua*.

Sin embargo los propios físicos cayeron en la tentación metafísica que condenaban: no sólo se dedicaron a explicar y predecir lo fenoménico mediante una microfísica no fenoménica – por ejemplo mediante modelos atómicos cada vez más complejos – sino que tampoco la macrofísica es fenoménica. Así la “cosmología” intenta teorizar sobre la totalidad del universo, a pesar de que dicha totalidad está más allá de toda experiencia posible. Algunos físicos no suelen advertir que las partículas subatómicas y el universo son “ideas” en sentido kantiano y no objetos de experiencia, y que todo objeto de experiencia implica un universo como fondo, en el que éste se manifiesta. El universo, a diferencia de lo subatómico, que

es sólo nouménico, es por eso “cofenoménico”. Algunos autores, generalmente de talante kantiano, lo advierten y niegan carácter científico a la cosmología, aunque otros no advierten la dificultad. No habría entonces, de acuerdo con Kant, ciencia demostrativa o episteme de los objetos de los que no hay experiencia posible témporoespacial, como el mundo, el alma y Dios, pero hoy podemos agregar que tampoco la hay de la estructura fina del universo, ni del universo como totalidad.

¿Pero no habrá ciencia de estos objetos no empíricos mediante tesis insuficientemente fundadas en diálogos cooperativos? Ésta es una cuestión no dilucidada por la concepción kantiana de la ciencia. No sólo hay que advertir que es posible una física y además una metafísica hipotético-deductiva, sino también que hay inevitablemente una metafísica implícita en toda ciencia hipotético-deductiva, como bien mostrara Craig Dilworth.²⁴

Un ejemplo de metafísica del conocimiento como sistema hipotético-deductivo insuficientemente fundado es el de Nicolai Hartmann, un importante “ontólogo” o “*Fundamentalontologe*” del realismo crítico (*kritischer Realismus*) y uno de los renovadores de la metafísica del siglo XX. Hartmann sostenía, contra *Kant*, que no se podía formular ninguna teoría del conocimiento sin supuestos metafísicos. Esto equivale a decir que una teoría del conocimiento es necesariamente una doctrina hipotético-deductiva y su fundamento no puede ser sino insuficiente. Pero agregaba que sólo con buenos fundamentos sería admisible apartarse del realismo admitido, tanto por la concepción natural como por la concepción científica del mundo, y carecemos de dichos buenos fundamentos.²⁵

Una de las comparaciones fundamentales entre ciencia y filosofía tiene que ver con sus formas de fundamentación y de si éstas son comparables o no, si son cualitativa o cuantitativamente diferentes, ya que también hay diferencias cuantitativas en la fundamentación. Desde sus comienzos hasta el siglo XVIII –y aún hasta el siglo XX– la noción habitual de ciencia fue la de un saber articulado deductivamente en el cual los principios y sus consecuencias estaban suficientemente fundados, es decir fundados más allá de toda duda posible. El siglo XX cambió esta concepción, al

²⁴ DILWORTH 2007.

²⁵ HARTMANN 1921, p. 229: *In Wirklichkeit fällt also die Beweislast gerade dem Idealismus zu, eben weil er es ist, der sich vom natürlichen Gegenstands-bewusstsein und von der Sachlage des Erkenntnisphänomens entfernt und eine Behauptung aufstellt, die von vorn herein den Stempel der Widernatürlichkeit trägt.*

menos para las ciencias empíricas. Un gran revolucionario en este campo fue Carl Popper, quien reconoció explícitamente lo que ya muchos advertían pero pocos confesaban: las ciencias empíricas son conocimientos falibles insuficientemente fundados: el rey estaba desnudo. Popper explicitó que al menos gran parte de la ciencia empírica no podía pretender un fundamento suficiente. Esto iba contra el ideal del saber de la tradición platónico-aristotélica. Recordemos que la crítica kantiana a la metafísica y a sus disciplinas anejas se centraba en la hipótesis de la inferior calidad de su fundamento en comparación con el de las ciencias naturales. El fundamento de los enunciados de la metafísica y de sus disciplinas afines sería insuficiente, entre otros motivos, porque gran parte de sus objetos no eran fenómenos. En esto acertó la crítica kantiana. En lo que se equivocó fue en el estatuto gnoseológico de las ciencias naturales, específicamente de la física, la reina de esas ciencias. Kant, como Galilei y sus sucesores, los científicos-filósofos de la modernidad, creía que al menos el núcleo de la física y sus extensiones era un saber fundado más allá de toda duda. Popper no descubrió la falsedad de esta creencia, pero sí fue quien la desenmascaró más decididamente. Hay aquí un irónico aire de familia entre Popper y Platón. Popper combatió a Platón, pero en su concepción de la física estuvo mucho más cerca de Platón que de Aristóteles: la física no era *episteme* ni para Platón ni para Popper. Para ambos sólo era *pístis*, fe insuficientemente fundada. Pero Platón sólo consideró ciencia a la *episteme*. En cambio Popper consideró ciencia también a cierta *pístis* de la ciencia natural. Esto significó un cambio revolucionario en el uso del término "ciencia". Ahora llamamos "ciencia" a doctrinas dudosas, aunque muchas de ellas estén muy bien argumentadas y contrastadas. Antes este nombre sólo lo merecía una doctrina presuntamente epistémica, nunca una fe insuficientemente fundada. Sin embargo una consecuencia que no se extrajo tan rápidamente de ello, fue la reivindicación de varios capítulos del pensamiento filosófico tradicional, incluida la metafísica. En la teoría de la ciencia del siglo XX se desdibuja la diferencia cualitativa entre metafísica y ciencia, no porque haya fracasado la crítica kantiana a la metafísica tradicional, sino porque fracasó parcialmente su concepción de la ciencia física y natural. Allí es donde podemos abogar por una de las reivindicaciones posibles de la filosofía, incluyendo en ella algunos de los aspectos más atacados por el kantismo, el positivismo y la filosofía analítica, entre otros. Porque todos esos ataques reposan al menos parcialmente en el su-

puesto y desmentido carácter de *episteme* de la ciencia, lo que en general la ciencia no es, salvo el caso de buena parte de la lógica, la matemática y escasos fragmentos de la ciencia empírica, como los de la construcción de la teoría de la medida y del experimento.

Además tampoco se puede exigir que los objetos de la ciencia empírica sean todos observables: sus principales objetos tienen carácter nouménico, como los de la metafísica tradicional. Recordemos además que entre la metafísica y la física y las restantes ciencias se da una comunidad de temas y un continuo sistemático, por lo cual no se pueden precisar sus límites. Si la física falible es ciencia hipotético-deductiva, entonces también lo pueden ser fragmentos bien argumentados de metafísica hipotético-deductiva. Y si éstos no fuesen ciencia, tampoco lo sería aquella. Algo semejante se puede decir respecto de las ciencias prácticas. Aquí la comunidad temática es más evidente y los límites mutuos no existen. Sin embargo la filosofía analítica –incluido Wittgenstein–, salvo excepciones, rechazó el carácter científico de la ética y de disciplinas afines por su carácter normativo, no descriptivo y por lo tanto “no verificable”. No obstante se pueden fundar normas mediante argumentos racionales en diálogos cooperativos²⁶ dentro de un esquema analítico, aunque sus resultados no suelen ser *episteme*, sino sólo *pístis*. Pero eso también es filosofía. Y podemos continuar, pero por brevedad dejemos ya el dominio de las ciencias suficiente e insuficientemente fundadas y los fragmentos filosóficos que le corresponden, y concluyamos con la cuestión de la utilidad de la filosofía.

Esa utilidad fue un tema controvertido. Muchas veces se dice que ‘utilidad’ no es cualidad que convenga a la filosofía, como sí conviene a la técnica y la ciencia. Se puede sostener ese criterio, aunque se pueda sostener también que siempre gran parte de la matemática se manifiesta inútil. Sin embargo la inutilidad de la matemática, y de algunas partes de la física, es habitualmente transitoria, pues siempre pueden alcanzar el rango de teoría útil, es decir de medios para modificar fragmentos del mundo, conforme a nuestros fines mundanos. Y esto ocurre porque son teorías sobre entes, aunque éstos puedan ser abstractos o ideales.

Esto no se suele decir, al menos, de toda la filosofía. Sin embargo es innegable la utilidad del *continuo* de filosofía y ciencia práctica, ética y política, que nos permite fundar normas – algunas de modo suficiente, aunque la mayoría sólo de un modo insuficiente, limitado por el tiempo y la

²⁶ Como por ejemplo lo hace Paul Lorenzen en su ciencia ético-política.

cultura – con el propósito de establecer una *convivencia mundana pacífica duradera*. La filosofía teórica también es útil, pues ordena y proporciona los andamios del mundo para poder comprenderlo al menos hipotéticamente. La metafísica colabora con la física. Categorías fundamentales – como las kantianas de cualidad, cantidad, relación y modalidad– se revelan como una estructura indispensable de nuestro pensar dialogante sobre el mundo, que permite conocerlo al menos hipotéticamente y dominarlo, como bien señala Dilworth. En cuanto a la filosofía de *intentio obliqua*, como la gnoseología y sus reflexiones sobre las condiciones de posibilidad, posiblemente necesarias, es obvia su utilidad en la organización de las formas de conocimiento. Y una ontología fundamental, suficiente o insuficientemente fundada, nos es útil en cuanto nos permite comprender las estructuras básicas de nuestro ser en el mundo. Aquí ya comienza a verse el viejo aspecto de la filosofía como sabiduría. Un examen semejante de las diferentes partes de la filosofía enseña esta peculiar utilidad de la misma, una meta–utilidad más originaria y amplia que la de las técnicas y ciencias, y que funda la propia utilidad de éstas. Lógica, metafísica, teoría del conocimiento, teoría de la ciencia, etc. son disciplinas útiles para la comprensión del mundo. El tema no se agota aquí, pero baste eso para este breve recuerdo. Sin embargo no hemos podido contestar aún preguntas que siempre quisiéramos responder, como las del ser, o la de la salida de la caverna hacia la luz. Tal vez nunca podamos hacer otra cosa que balbucear respuestas, como lo sugieren desde el poema de Parménides hasta los siguientes versos alemanes, que traduzco:

<i>Ich komme, ich weiß nicht, woher./</i>	No sé de dónde vengo./
<i>Ich bin, ich weiß nicht, wer./</i>	No sé quién soy./
<i>Ich gehe, ich weiß nicht, wohin./</i>	No sé adónde voy./
<i>Mich wundert's, daß ich so fröhlich bin.²⁷</i>	Me asombra estar tan feliz.

Hasta allí no alcanza la filosofía, aunque la omnisciencia siga siendo siempre nuestro objetivo inalcanzable. Sin embargo advertimos que “*sabemos demasiado poco para saber cuán poco sabemos. Pero ¿de dónde sabemos eso?*”²⁸

²⁷ Anónimo citado por LORENZEN 1987, p. 292. Algo similar pregunta un tríptico de Paul Gauguin en el *Museum of Fine Arts* de Boston, llamado *D'où venons-nous? Que sommes-nous? Où allons-nous?*

²⁸ Anónimo, citado por MESCHKOWSKI 1978, cap. V, p. 66.

Bibliografía

- CARNAP 1931: CARNAP, Rudolf, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, vol. 2, 1931, pp. 219-241.
- DILWORTH 2007: DILWORTH, Craig, *The Metaphysics of Science: An Account of Modern Science in terms of Principles, Laws and Theories*, Berlin; Springer Verlag, 2007.
- FRIEDMANN 2004: FRIEDMANN, Michael, *Carnap. Cassirer. Heidegger. Geteilte Wege*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2004.
- HARTMANN 1921: HARTMANN, Nicolai, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1921.
- HEGEL 1831: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik I* (1812–1816, reelaborado 1831), *Theorie-Werkausgabe* por Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- HEIDEGGER 2006: HEIDEGGER, Martin, GA = *Heidegger Gesamtausgaben*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, vol. 9, ³2006.
- KIERKEGAARD 1985: KIERKEGAARD, Søren (1844). Citado por HONG, Howard V., HONG, Edna H., eds.: *Philosophical Fragments of Søren Kierkegaard*, Princeton: University Press, 1985.
- LEIBNIZ 1965: LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Kleine Schriften zur Metaphysik – Opusculs Métaphysiques*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1965, ed. y trad. al alemán por Hans Heinz HOLZ.
- LEIBNIZ 1982: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Charcas, 1982.
- LORENZEN 1987: LORENZEN, Paul, *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, Mannheim; Wien; Zürich: BI-Wissenschaftsverlag, 1987.
- MESCHKOWSKI 1978: MESCHKOWSKI, Herbert, *Richtigkeit und Wahrheit in der Mathematik*, Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut, 1978.

- PARMÉNIDES 1955: PARMÉNIDES, *Le poème de Parménide*, présenté par Jean BEAUFRET, Paris: Presses Universitaires de France, 1955 (Épiméthée – Essais Philosophiques).
- ROETTI, 2012: ROETTI, Jorge Alfredo: “Esencia y utilidad de la filosofía”, en BRITOS, Patricia y LLAMAS FIGINI, Laura (eds.): *Convivencia democrática: reflexiones*, Mar del Plata: Centro de Estudios Filosóficos y Sociales, 2012.
- ROETTI, 2014: ROETTI, Jorge Alfredo, *Cuestiones de fundamento*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2014, 302 p.
- ROETTI, 2016: ROETTI, Jorge Alfredo, *Reglas y diálogos. Una discusión lógica*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2016, e-book, 432 p.
- ROETTI y MORO 2016: ROETTI, Jorge Alfredo y MORO, Rodrigo (eds.), *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía*, Londres: College Publications, 2016, 330 p.
- SCHUBBE–LEMANSKI–HAUSWALD 2013: SCHUBBE, Daniel, LEMANSKI, Jens y HAUSWALD, Rico (eds.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013.

Panel III
Homenaje a Guadalupe Barúa

Fernando Lynch
Un recuerdo personal

Cecilia Pisarello
Homenaje a Guadalupe Barúa

Florencia Tola
Comentario en homenaje a Guadalupe Barúa

Guadalupe Barúa, in memoriam

FERNANDO LYNCH

Lic. en Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, UBA

Nos conocimos con Guadalupe a fines de la década del '80 cuando, siendo aún estudiante, ingresé como docente auxiliar en la materia donde ella trabajaba desde hacía varios años. Llamada Etnología y Etnografía Americana cuando la cursé, con el cambio de plan de la carrera de Antropología pasó a llamarse Sistemas Socioculturales de América I; esta asignatura se dedica al estudio de agrupaciones cazadoras-recolectoras, horticulturas incipientes y pescadoras. La titular de la materia era la Dra. Alejandra Siffredi, quien fuera también amiga de Guadalupe y directora de mis primeros trabajos de investigación en poblaciones qom, toba y pilagá de la región chaqueña. De la misma región son los indígenas wichí, con los que Guadalupe trabajó prácticamente durante toda su carrera investigativa, manteniendo una relación afectiva muy profunda hacia algunas personas que conoció en sus experiencias etnográficas, así como con los wichí en general.

Al poco tiempo de ingresar a dicha cátedra nos hicimos amigos, amistad que perduró desde entonces. Un primer motivo de afinidad, además del relacionado con la cuestión indígena, fue nuestro común interés por diversos autores de teoría antropológica: Gregory Bateson y su "ecología de la mente", Clifford Geertz y su propuesta interpretativa de las culturas, Marshall Sahlins y su antropología económica, en especial lo relativo al tema de la reciprocidad, Pierre Clastres y su antropología política y su singular lectura de la sociedad primitiva como una "sociedad contra el Estado", Philippe Descola y su "ecología simbólica", Tim Ingold y su "ecología de la vida". Trabajos de los últimos cuatro autores son material de lectura de la materia, y a pesar del tiempo transcurrido, más de tres

décadas, mantienen su vigencia, como lo prueba su permanencia como bibliografía obligatoria.

Viene al caso aclarar que estas inclinaciones teóricas están de algún modo contrapuestas a las que son predominantes en el ambiente antropológico de nuestro país, y en particular en nuestro lugar de trabajo, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. El hecho de discrepar con el discurso hegemónico fue un motivo adicional para el afianzamiento de nuestra amistad –ya no sólo intelectual sino a su vez experiencial-. La corriente hegemónica la constituyen diferentes versiones de la teoría marxista, las que han devenido en la concepción constructivista cuyo principal representante ha sido Pierre Bourdieu. Nuestros trabajos, en cambio, signados por los lineamientos teóricos mencionados, abrevaban más bien de una inclinación filosófica alternativa, básicamente hermenéutica. En tal contexto, no han suscitado particular interés por la mayoría de nuestros colegas, por cuanto han ocupado un espacio relativamente marginal en el ambiente académico local. Ello no fue obstáculo para que, si bien Guadalupe renunciara unos cuantos años después al trabajo docente, pudiera desarrollar una notable carrera de investigación en la principal institución del país, el CONICET –no exenta de ciertos inconvenientes, debido tanto a lo original de sus planteos –y por ende atípicos- como al hecho de no suscribir el discurso político-ideológico predominante.

En su extenso trabajo etnográfico, Guadalupe conoció de cerca, y me atrevo a decir a fondo, a sus queridos wichí. Afortunadamente dicho conocimiento ha quedado plasmado en diversos artículos -publicados en revistas especializadas de nuestro país y el exterior-, y en dos libros. La relectura actual de sus trabajos me ha producido la grata confirmación tanto de lo amena que resulta su lectura como de la vigencia y significancia de sus planteos. Su percepción de la vida sociocultural wichí fue sin duda extraordinaria, lo que atestigua no sólo su aguda inteligencia sino también su fina sensibilidad, la que le permitió con-vivir y captar el sentido de las numerosas experiencias etnográficas que realizó a lo largo de tantos años. De hecho llegó a radicarse durante un tiempo en la localidad de Las Lomitas de la provincia de Formosa, donde tuvo oportunidad de tener un contacto más asiduo con sus estimados wichí. Un concepto al que se refirió en sus últimos trabajos, y que puso de relieve por su significación teórico-práctica, es el de “convivialidad” –dicho concepto Guadalupe lo

remite a la antropóloga Joanna Overing, aunque entiendo se remonta a la previa obra así titulada del destacado pensador Ivan Illich.

Las primeras investigaciones de Guadalupe se centraron en la organización social de los wichí –cuando todavía eran llamados maticos, así los qom eran designados tobas-; dicho trabajo propiamente etnológico se plasmó en primera instancia en su tesis de licenciatura; así como, objeto ya de desarrollo y profundización, constituyó años después su tesis de doctorado –publicada como su segundo libro: *Un arte delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento entre los wichí del Chaco central*. En relación a ello, otro interés central de su acercamiento a esta parcialidad indígena fue sobre temas cosmológicos, en especial sobre la mitología wichí referida a los seres estelares, quienes desde los orígenes del mundo han mantenido diversos tipos de relaciones –tanto benéficas como dañinas- con los seres humanos. En relación a la singular importancia asignada por los wichí al reino vegetal, su trabajo dedicado a ese tema y publicado como su primer libro lo denominó *Semillas de estrellas. Los nombres entre los wichí*.

A su vez, de modo complementario se interesó vivamente en la cuestión de la sociabilidad wichí, puesta de relieve por la singularidad del *ethos* de este pueblo (de acuerdo a su propia cita de Clifford Geertz, “el ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo mental y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja”). De acuerdo a lo señalado por varios autores, el *ethos* wichí está caracterizado por una actitud de repliegue e introversión, la que se traducía en una tendencia hacia la exogamia en términos de parentesco. En contraste con las actitudes más extrovertidas de otros pueblos chaqueños, como los qom y los ishir, la más bien actitud calmada y retraída de los wichí ha sido considerada como de “temor” hacia los ajenos. Sin embargo Guadalupe prefería verla como una expresión de reserva, de extremo cuidado; una actitud de suma confianza en los vínculos cercanos, correlativa a cierta desconfianza hacia los extraños en general.

El tema sobre el que se centró en sus últimos trabajos fue el de la “nostalgia como un estado del alma” propia de los wichí. Su tesis principal es que la vida social y personal wichí se ve atravesada por este sentimiento de un difuso extrañamiento de la vida del pasado; tanto del pasado mitológico de acuerdo a lo que habría acaecido con sus ancestros, como del pasado

histórico según lo recordado -en especial por los ancianos- acerca de las condiciones de vida cuando este pueblo todavía no había sido completamente integrado a la civilización occidental. Esta imposición ha acontecido de modo creciente desde hace prácticamente un siglo, en principio por su conversión al cristianismo por parte de predicadores protestantes ingleses, a continuación por su incorporación a la economía de mercado como asalariados y realizadores de changas ocasionales. Al respecto, uno de los motivos principales de extrañamiento ha sido la erosión paulatina -hasta llegar al límite de su pérdida- de sus modos tradicionales de subsistencia, la caza y pesca por parte de los hombres, la recolección de frutos por parte de las mujeres.

Sin embargo, Guadalupe pone de relieve a su vez diversos modos a través de los cuales los wichí han logrado trascender momentáneamente dicho malestar ontológico de índole nostálgico. Se trata de la celebración de rituales como los propios de la época de la recolección de la algarroba, una planta fundamental en su modo tradicional de vida; así también la práctica de ciertas actividades, como por ejemplo la expresión de “cantos-lamentos”, en particular por parte de las mujeres. De tal modo, esta falta de plenitud ontológica que atribuye al sentimiento de nostalgia, que conllevaría cierto desencanto en la vida cotidiana, se vería compensada por medio de diversas formas de “mitigar tal desencanto y recrear antiguas alegrías, y hacerlas suyas como pausas en el devenir de sus días”. Guadalupe lo describe como un “esfuerzo por lograr un equilibrio entre un mundo, ya inalcanzable, concebido como un paraíso, y el mundo cotidiano percibido como un exilio”. Tales medios consisten en “narraciones y sueños visionarios que desencadenan sucesos como la apropiación de cantos de aves”; así como también “los ritos comunales de las narraciones nocturnas alrededor de los fogones, que permitan recreaciones fugaces de la existencia de sus antepasados. De este modo, entre el pesar de la vida cotidiana y el acceso voluntario a alegrías profundas, se revela su humanidad”.

Este aspecto re-creativo de la vida sociocultural wichí, que Guadalupe considera incluso “terapéutico”, vinculado cercanamente a actividades relacionadas con lo artístico como la narración y el canto, nos remite a otra faceta de nuestra amistad. Además de nuestra afinidad intelectual tanto antropológica como filosófica, otro interés común que tuvimos fue justamente de orden más bien artístico: compartimos gratamente nuestra afición por la música irlandesa. En mis visitas a su casa solíamos interpre-

tar algunas canciones tradicionales del folklore celta, como la conocida *Down by the Sally Gardens*, cuya letra es obra del célebre poeta William Butler Yeats. Esta cuestión nos remite a otra faceta de su personalidad, el de su interés e inmersión en la literatura y la poesía, no sólo de este país sino de habla inglesa en general. Tal fue su afecto a estas expresiones artísticas que la llevó a visitar Irlanda en varias ocasiones. También incursionó en la práctica musical a través de la ejecución de la mandolina irlandesa, instrumento cuya peculiar sonoridad suele producir cierta fascinación.

En relación a esto, es ilustrativo que varios de sus últimos artículos están dedicados a escritores de literatura y poesía, no sólo irlandeses sino también británicos y norteamericanos. Uno en particular vincula la obra del poeta Robert Frost con la concepción del bosque propia de los wichí, titulado sugestivamente “Refugios contra el desamparo: una comparación poética y etno-mitológica en torno a la meditación sobre el mundo arbóreo”. Otro artículo, que nos habla de su profundo amor por los felinos domésticos, se refiere a la relación de los poetas con sus gatos: “Compensaciones afectivas ante la pérdida y la soledad entre algunos poetas norteamericanos y sus gatos”. Viene al caso una anécdota: al fallecer su compañera gatuna por más de quince años, Guadalupe estaba tan afectada que me llegó a decir que nunca más adoptaría un felino. Sin embargo, tiempo después, una vez elaborado su duelo, afortunadamente revirtió tal decisión y volvió a tener una compañía tan encantadora.

En fin, no es casualidad que Guadalupe haya dedicado su vida profesional a una cultura como la wichí, y a su vez haya sentido una atracción hacia las artes de otro singular pueblo como el irlandés. Se trata de dos poblaciones que, como tantas otras, han padecido experiencias históricas traumáticas de gran envergadura, y sus manifestaciones expresivas vienen a constituir modos de sobrellevar tales pesares –modos simbólicos si se quiere, pero no por ello carentes de su “eficacia” real en la vida cotidiana, como enseñó el antropólogo también admirado por ambos, el célebre Claude Lévi-Strauss-. Tal como ella lo atestiguó entre los wichí, si bien estas expresiones sólo acontecen en momentos determinados del diario vivir, por cuanto no llegan a compensar por completo el malestar objeto de padecimiento, brindan ocasiones de regocijo y hasta de dicha que sin duda enriquecen la vida de sus celebrantes.

Homenaje a Guadalupe Barúa

MARÍA CECILIA PISARELLO¹

Investigadora INAPL
Ministerio de Cultura de la Nación

Guadalupe Barúa nació en Corrientes en 1957, egresó de la Universidad de Buenos Aires en 1982 como antropóloga y se doctoró en diciembre de 2006.

Siendo estudiante (1981) fue elegida por el Dr. de los Ríos para participar como investigadora auxiliar en un proyecto con comunidades indígenas de Formosa, auspiciado por Conicet. El trabajo de campo realizado en ese año fue determinante para su desarrollo en la disciplina. Según su relato “una noche, en una bellísima aldea wichí -San Andrés- se decidió mi destino. Actualmente la aldea ya no existe más que en el recuerdo de alguno de nosotros, se la llevó el río. De los Ríos también se fue, cruzó el mar.”(Barúa, 2001:10)

Para hacerle este sencillo homenaje quiero en primer lugar mencionar con sus palabras a quienes proporcionaron el conocimiento que le permitió el estudio de la organización socio-cultural de los wichí del

¹ Se desempeña como antropóloga (FFyL-UBA) e investigadora del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Ministerio de Cultura de la Nación, desde el año 1999. Diplomada en *Conflictos ambientales y planificación participativa* (FLACSO), desde el año 2018 es asesora y gestiona la declaratoria del Grupo Paya/Payada; Mercosur Cultural. Desde 2021 participa del Proyecto Binacional CRESPIAL “La Payada y sus portadores/as frente a la emergencia sanitaria por COVID-19 en Argentina y Uruguay”. Ha desarrollado los proyectos “El tradicionalismo argentino en los inicios del siglo XXI” y “Artes y oficios en el área pampeana durante el siglo XX”. Durante el período 2005-2017 realizó en conjunto con Radio Nacional Folklórica, micros radiales destinados a la transferencia de los resultados de investigación del INAPL-CONICET. Trabajó en el Ministerio de Educación de la Nación (1995/1998) en el Plan Social Educativo, Proyecto educación bilingüe e intercultural con pueblos indígenas, Proyecto de escuelas rurales y Equipo de Asistencia a las provincias.

Chaco Argentino y la cosmogonía implícita, en más de veinte trabajos de campo. “Este conocimiento me fue proporcionado por padres, madres, abuelos, shamanes, que ya han fallecido; esposos y esposas con los que hemos envejecido a la par; niños risueños - compañeros inquebrantables durante mi estadía de campo- que hoy son jóvenes esposos, padres y madres”. (Barúa, 2001:9)

Volveré sobre algunas de sus definiciones, que nos allanan el camino para el conocimiento de este universo:

“Wichí no refiere para ellos a un nombre étnico sino que refleja una condición ontológica, wichí quiere decir ‘humano’ pero esta condición no alcanza sólo a los hombres, incluye a algunas plantas, habitantes celestes, distintos estadios”. (Barúa, 2001:13-14)

“Los *wichi* tradicionalmente guardaban un equilibrio entre los medios y sus necesidades (antes de que les hiciéramos compartir nuestra trampa de las ‘necesidades infinitas’). No obstante, el ciclo anual nunca ha sido regular: siempre han existido épocas de ‘escasez’ donde sus necesidades deben adaptarse a medios muy escasos y épocas de ‘sobreabundancia’ como el *Yatchep*.” (Barúa, 2001: 79)

“La estación de la algarroba, conocida como *Yatchep* en la zona de Tres Pozos (como *Yakyup* en otras) abarca de octubre a enero. En verdad en ésta se incluye la maduración de distintos frutos silvestres como el chañar (octubre-noviembre), y finalmente la algarroba y el mismo mistol (diciembre y enero). Es también época de mucha miel. (...) Esta caracterización del año se apoya en la relación entre los reinos: el celeste que influye sobre la renovación vegetal y el humano que a través de los rituales de propiciación de los shamanes en las Pléyades, incidirá finalmente en que la algarroba caiga como gruesa lluvia desde los copones de los árboles en Diciembre. En la estación seca, cuando aparece este enjambre de estrellas se reúnen de tres a cuatro shamanes de las aldeas relacionadas y propician la fertilidad estelar de estas estrellas concebidas como una ‘familia’ y, de hecho, como ‘sus antepasados’. Si el ritual de propiciación se lleva a cabo sin dificultades habrá abundancia en la Tierra para la estación de la algarroba, como cuando la Tierra era el ‘cielo.’” (Barúa, 2007:189-190)

“Finalmente, el *Yatchep* parece constituir también un tiempo de abolición del acontecimiento aciago desde que se asocia a la acción de violentar el orden de las cosas. En la época del *Yatchep* el pasado mítico parece instalarse en el presente, un tiempo que no precisa de normas. Durante el

juego y las peleas pueden golpearse, arañarse, abollarse un poco, pero la risa reemplaza entonces nada menos que a la enfermedad, a la muerte y al trabajo alienado. (...) Podría decirse que a través del *Yatchep* se amplía el telón de fondo de la vida cotidiana y aparece otro escenario que les permite, por unas horas, jugar en antiguos paisajes.”(Barúa, 2009:221)

“Sólo durante el *Yatchep* parece reinstalarse el ‘tiempo mítico’: la reuñificación de los hombres con sus partes animales, la anulación temporal de la muerte, donde las mujeres vuelven a ser ‘mujeres estrellas’ asociadas a Venus y a las Pléyades. Las Pléyades no son sólo las ‘siete estrellas’ más brillantes, sino que es una constelación que actúa como una fábrica de estrellas, asociadas a la fertilidad y a la abundancia vegetal, que se manifiesta en la tierra cuando de los algarrobales se desprenden sus vainas que caen al suelo formando un manto. Con ellas preparan sus comidas, sus dulces, buscan sus dones, y antaño se preparaba su bebida más preciada, la cerveza de algarroba.” (Barúa, 2009:224)

Para los wichí, “Idealmente el mundo debería ser siempre igual, pero lo inesperado acontece y ese mundo familiar y garantizado se trastoca; el propio perro se comporta como un tigre, el amigo actúa como el más feroz enemigo. Y esto ocurre hasta en un plano meteorológico: un instante de desarmonía celeste y se trastocan los tiempos de lluvia, de heladas, cambian de dirección los vientos. A dicha desarmonía se le atribuye una causa (un conflicto entre los habitantes de las Pléyades) y una ‘culpa humana’, más exactamente un descuido. Esto es que no se propició la fecundidad teofánica y por lo tanto se inhibió el nacimiento de las estrellas, las que a su vez darán vida al monte. (...) la explicación: ningún shaman llegó a tiempo para asistir, conjurar, conciliar, a la “familia” que habita en las Pléyades -tan frágiles ante las rencillas, discordia, celos, despechos, engaños o susceptibilidades como las familias humanas- para Junio o Julio cuando el matrimonio celeste debía llevarse a cabo.” (Barúa, 2001: 84-85)

“El valor cultural puesto en que el mundo no cambie implica el ideal de un presente eterno, de un espacio no contaminado por el tiempo.”(Barúa, 2007:25)

“Ellos no gustan de las sorpresas en cuanto no desean que su mundo cambie: lo mejor trae lo peor, a la alegría de un momento le sucede una pena de mayor intensidad. A la risa le sigue el llanto, tan claro como la noche sigue al día y la muerte a la vida”. (Barúa, 2007: 24)

Además de la investigación, como investigadora adjunta de CONICET, se desempeñó en la Sección Etnología-Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires y abordó la labor docente desempeñándose en la cátedra de Antropología (cazadores, recolectores y horticultores incipientes), en la Universidad de Buenos Aires entre 1985 y 1993. En 1997 y 1998 fue profesora adjunta de la materia Antropología en la Universidad del Museo Social Argentino y también como profesora titular en la Universidad CAECE.

Sería extenso hacer una síntesis de todos sus aportes, para lo cual recomiendo sus libros *Semillas de Estrellas, los nombres entre los wichis* (2001); *Un arte delicado, relaciones entre el parentesco el conflicto y el acontecimiento entre los wichis del Chaco Central* (2007) y numerosos artículos entre los cuales citaremos:

Principios de organización en la sociedad mataco. (1986) Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Vol. XXI, No. 1. Universidad Católica. Asunción, Paraguay.

El papel femenino en la hostilidad Wichí. (1999) en Mito, guerra y venganza entre los Wichí. Mario Califano (coordinador).

La nostalgia wichí como un estado del alma. (2009) en Revista española de antropología americana. Vol. 39. No. 2. 209-227.

Los lenguajes del éxodo: el misticismo de los Mbyá Guaraníes. (2010) en: Las religiones de la Argentina aborígen.

Para concluir queremos resaltar que si bien Guadalupe Barúa también cruzó el mar hace un par de meses, seguirá presente en quienes la recordamos y agradecemos su dedicado trabajo y valioso aporte a la etnografía de la región.

Bibliografía

Barúa, Guadalupe. (1989) *Principios de organización en la sociedad mataco.* En: Revista del Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica. Volumen XXI, No. 1. Asunción. Paraguay.

Barúa, Guadalupe y María Cristina Dasso. (1999) *El papel femenino en la hostilidad Wichí.* En: Mito, guerra y venganza entre los Wichí. Mario Califano (coordinador). Ciudad Argentina.

Barúa, Guadalupe. (2001) *Semillas de estrellas. Los nombres entre los Wichí.* Capital Federal, Argentina. Editorial Dunken.

- Barúa, Guadalupe. (2007) *Un arte delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento entre los Wichí del Chaco Central*. Capital Federal, Argentina. Editorial Dunken.
- Barúa, Guadalupe. (2009) *La nostalgia Wichí como un estado del alma*. Revista española de antropología americana, vol. 39, No. 2. Págs. 209-227.
- Barúa, Guadalupe. (2010) Los lenguajes del éxodo: el misticismo de los Mbyá Guaraníes. En: Las religiones de la Argentina aborígen. Mario Califano, Eduardo Crivelli y Juan A. Gonzalo (Editores). Centro de Investigación en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC). Buenos Aires.

Comentario en homenaje a Guadalupe Barúa

FLORENCIA TOLA¹

Conicet, Eidaes-Unsam

Si hay algo que recuerdo y valoro de Guadalupe Barúa es su humildad y sencillez. Quizás su alma y la de sus amigos *wichí* tenían ese rasgo en común, así como el de la nostalgia, temática que Guadalupe desarrolló con una gran finesa en esta sociedad indígenas chaqueña, en los últimos años de su carrera de Investigadora en el CONICET.

Durante mi formación doctoral me interesé por el parentesco entre los *qom* del Chaco argentino y los textos y conversaciones con Guadalupe fueron los que, en parte, motivaron mi curiosidad hacia un tipo de práctica que, si entre los *wichí* había sido estudiada por ella, entre los *qom* no era considerada como existente. Me refiero a un rasgo del sistema matrimonial, llamado *redoblamiento de alianzas*, *afinidad serial* o *endogamia sociológica*.

La etnografía de GB sobre el parentesco *wichí* (así como la de su colega y amigo John Palmer) fue una excepción a la incertidumbre que reinaba en los estudios sobre la existencia de reglas matrimoniales positivas. Se solía decir que los pueblos chaqueños se casaban de modo aleatorio, sin reglas que rigieran la elección del cónyuge. Sin embargo, ella demostró entre los *wichí* que sí había normas matrimoniales. Guadalupe analizó lo que ella denominó *las redes de alianza* y señaló la existencia de la re-

¹ Florencia Tola es doctora en Antropología social y Etnografía por la *École des hautes études en sciences sociales* de París en co-tutela con la Universidad de Buenos Aires. Profesora en la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de San Martín (Argentina). Investigadora en CONICET y en el equipo *Enseignement et recherche en ethnologie amérindienne* del *Conseil national de la recherche scientifique*. Desde 1998 trabaja en investigación etnográfica entre los indígenas toba (*qom*) del Chaco argentino. En 2020 recibió la condecoración de *Chevalier dans l'Ordre des Palmes Académiques* por parte del Ministerio de Educación Nacional del Gobierno francés.

petición de alianzas en una comunidad local que, al agotarse, se abre a la posibilidad de incorporar ajenos. Guadalupe concluyó que los *redoblamientos matrimoniales* corresponderían a una *endogamia sociológica* en este pueblo indígena chaqueño.

Muy joven para partir y muy humilde, Guadalupe marcó un rumbo en los estudios chaqueños de parentesco así como en el análisis de los afectos y emociones.

Panel IV

Proyecto Red intercátedras de
antropología filosófica

Diego Parente, Noelia Billi

¿Qué buscamos cuando buscamos la naturaleza humana?
Debates y metodologías de la AF actual

“¿Qué buscamos cuando buscamos la naturaleza humana? Debates y metodologías de la Antropología Filosófica actual”

Cátedras participantes: Universidad Nacional de Cuyo, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Nacional de General Sarmiento, Universidad Nacional del Sur, Universidad Nacional del Comahue, Universidad de Buenos Aires

La RED ARGENTINA INTERCÁTEDRAS DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA (RAIAF) se constituyó en 2021 como un espacio formal de diálogo e intercambio acerca de diversos componentes teóricos y prácticos de las cátedras de Antropología Filosófica de las universidades del país, con un criterio plural, intergeneracional y federal. Con esta aspiración, reúne a docentes, graduadxs, estudiantes y adscriptxs pertenecientes a diecisiete cátedras de la disciplina, tanto de carreras de Filosofía como de otras que posean dicha asignatura en su currícula.

Al calor del período pandémico, signado por formas nuevas de tramitar los lazos sociales e institucionales, les integrantes de la RAIAF pensamos este espacio como un modo de sostener la vigencia de las preguntas de la antropología filosófica en sus esferas de docencia y de investigación. En este sentido, la RAIAF aspira a contribuir a la transformación del conocimiento existente en el área, como así también a la interconexión con redes extranjeras dedicadas al tópico.

En un sentido general, la RAIAF pretende contribuir al esclarecimiento de cuestiones conceptuales decisivas para nuestra materia a partir de una mirada pluralista que integre diversos enfoques, tradiciones y disciplinas. Entre sus objetivos principales se encuentran (i) constituir un

espacio periódico de discusión crítica sobre aspectos teóricos, metodológicos y prácticos de la asignatura y del espacio disciplinar, (ii) abrir nuevas vías de indagación y reforzar la colaboración entre docentes-investigadores dedicados a analizar dichas problemáticas, (iii) vehiculizar las demandas y las conexiones con instituciones académicas, gubernamentales y organismos de ciencia y tecnología a los fines de viabilizar los objetivos de nuestra Red, (iv) establecer lazos institucionales con redes y organizaciones extranjeras vinculadas temáticamente a nuestra Red propiciando así una agenda común para la región, (v) elaborar e implementar líneas de trabajo propias, programas de investigación y formación permanentes, (vi) articular, replicar, promover y comunicar los proyectos y acciones de los grupos, proyectos y personas que conforman la Red y (vi) difundir las iniciativas, pronunciamientos y propuestas de la Red hacia la comunidad en general, así como información de interés para la Red originada fuera de su ámbito.

Durante estos dos años, quienes integran la RAIAF han mantenido encuentros periódicos de conversación sobre conceptos disruptivos para el campo de la antropología filosófica tradicional, con el fin de evaluar los desafíos, sus alcances e impactos. En este ciclo de encuentros, dos o tres personas presentan y tematizan críticamente conceptos de los debates contemporáneos que consideran disruptivos para el área, ya sea porque ponen en crisis los componentes básicos del territorio disciplinar de la antropología filosófica, porque desafían los alcances de la disciplina, porque interfieren en la consolidación de categorías hegemónicas de análisis, o bien porque muestran contradicciones o inconsistencias, o sesgos relevantes, para el análisis de la naturaleza humana o cualquier noción central para el ámbito de la AF. En el marco de la constante revisión de la AF como disciplina, la idea es evaluar, además, el modo en que en la actualidad se generan movimientos de asimilación/adaptación/integración más o menos conflictiva con prácticas teóricas, discursivas, políticas y estéticas que sitúan a la AF en el filo de su propio des-disciplinamiento.

En las Jornadas Nacionales de AF de 2021 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (de modalidad virtual y organizadas por la Universidad de Buenos Aires) tuvo lugar el primer panel de la RAIAF, dedicado a la presentación del proyecto. En las Jornadas Nacionales de AF de 2022 en Bahía Blanca (organizadas en conjunto por la UNS y la USAL) tuvo lugar el primer encuentro presencial de la RAIAF, con participantes de

las cátedras de Universidad Nacional de Cuyo, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Nacional de General Sarmiento, Universidad Nacional del Sur, Universidad Nacional del Comahue, Universidad de Buenos Aires.

Coordinadores

Diego Parente. Universidad Nacional de Mar del Plata

Noelia Billi. Universidad de Buenos Aires

Mesa final

Derecho animal

Graciela Regina Adre

Encontrando las “zonas de clivaje” del antropocentrismo.
Hacia la construcción de un derecho posthumanista

Encontrando las ‘zonas de clivaje’ del antropocentrismo. Hacia la construcción de un *derecho posthumanista*

GRACIELA REGINA ADRE¹

“...cuán lamentable y sombrío, cuán estéril y arbitrario es el aspecto que tiene el intelecto humano dentro de la naturaleza; hubo eternidades en las que no existió, cuando de nuevo se acabe todo para él, no habrá sucedido nada [...] Pero si pudiéramos entendernos con un mosquito, llegaríamos a saber, que también él navega por el aire con ese mismo pathos y se siente el centro volante de este mundo...”

Nietzsche, 1873.

Introducción

Por consiguiente, lo que necesitamos es un nuevo «paradigma²», una nueva visión de la realidad; una transformación fundamental de nuestros pensamientos, de nuestras percepciones y de nuestros valores.³

¹ Abogada dedicada al Derecho Animal. Directora del Instituto de Estudios de Derecho Animal del Colegio de Abogados de Bahía Blanca. Coordinadora de la Cátedra de Derecho Animal del Departamento de Derecho de la Universidad Nacional del Sur.

² El término paradigma designa el conjunto de prácticas y saberes, de una especialidad y es compartido por los miembros de la comunidad científica durante un período específico; sin embargo el concepto es mucho más amplio porque incluye la cosmovisión propia de la totalidad de realizaciones de una disciplina científica en cada caso. Para el físico Thomas Khun es: “una completa constelación de creencias, valores y técnicas, etc. compartidas por los miembros de una determinada comunidad”. Otros autores como Fritjof Capra vinculan la idea de paradigma con procesos históricos y civilizatorios, y su relación con la naturaleza y lo identifican con la mentalidad, conceptos y sistemas de valores que forman parte de una visión particular de la realidad.

³ Capra, F., (1992), “El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente”, Trad. Graciela de Luis, Ed. Troquel S. A.

¿Por qué resulta tan atractivo el concepto de “excepcionalidad humana” a pesar de todos los avances científicos y técnicos que certifican su inexistencia? Pregunta Jean-Marie Schaeffer (2009). El filósofo, rastreando una respuesta en el cartesianismo, demuestra que, lo que él llama *Tesis de la excepción humana* es una visión del mundo cuyo costo, frente a su supuesta utilidad, es exorbitante. Asevera que el ser humano es parte de un conglomerado de seres vivientes encapsulados en el planeta Tierra con quienes comparte un destino común; y debe verse como *la cristalización genealógica provisional e inestable de una forma de vida en evolución, a saber, la humanidad en cuanto especie*.⁴

Recorriendo un sendero similar, abordaré desde otras perspectivas, - física-cosmogónica, antropológica, biológica y filosófica -, la referida Tesis, exhibiendo sus grietas y *anomalías*. Evidenciaré la gravedad de la *crisis* existente que amerita *una revolución doctrinaria* y materialy el consecuente *cambio* del perimido *paradigma* clásico antropocéntrico especista⁵.

El físico teórico Fritjof Capra considera que se está gestando *un cambio de paradigma* a nivel de la sociedad, ya que al *paradigma existente* le opone el *paradigma en formación* con una visión holística, amplia e integral de la existencia y sus fenómenos (1992).

No somos nada...

Carl Sagan popularizó una escala llamada Calendario Cósmico⁶ en la que el período de vida del Universo se presenta como un calendario anual. En el mismo, el Big Bang tuvo lugar en el 1 de enero cósmico, exactamente a medianoche y el momento actual es la medianoche del 31 de diciembre. En este calendario, el Sistema Solar aparece recién el 9 de septiembre, la vida en la Tierra surge el 30 de ese mes. El primer dinosaurio aparece el 25 de diciembre y los primeros primates el 30. Los más primitivos Homo Sapiens aparecen diez minutos antes de medianoche del último día del año, y toda la historia de la humanidad ocupa solo los últimos 21 segundos.

⁴ Schaeffer, J. M., (2009), “El fin de la excepción humana”, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, FCE

⁵ Neologismo acuñado en 1970 por el psicólogo Richard D. Ryder para designar la discriminación basada en la pertenencia a determinada especie.

⁶ En el libro *Los dragones del Edén* y en la serie de televisión *Cosmos: la odisea del tiempo y el espacio* que él mismo presentaba, emitida por primera vez en 1980 y que su alumno, el también astrofísico Neil de Grasse Tyson, retomó en 2014.

Breve existencia cósmica para esaengreídacriatura que, muy orgullosamente, se auto-percibe como un singular milagro divino. De acuerdo al astrofísico John Gribbin, desde siempre hemos tenido la sensación que éramos especiales, puestos por Dios en un planeta especial con una estrella especial. Sin embargo, luego de aquella primera herida narcisista que nos infringiera Copérnico, debimos admitir que la Tierra era solo un planeta que giraba en torno a una estrella vulgar en una galaxia, después su-
pimos, es, quizá, una entre 100 billones de galaxias más o menos similares entre ellas. Por añadidura en pleno siglo XXI empezamos a darnos cuenta de la posibilidad de vida en otros planetas. No hay nada de particular en nuestra Vía Láctea, ni ocupa, al igual que nosotros, ningún lugar singular en el universo...*Así que estamos renunciando a ser el centro del Universo -metafórica y físicamente- para pasar a ser una forma de vida común, en un planeta común, en una galaxia común. Es un cambio conceptual enorme.*⁷

Primer aspecto para reconocernos como un viviente más, entre otros tantos seres vivientes.*No me gusta nada decir esto pero, es la verdad, no somos nada en este maravilloso Universo*⁸.

No somos únicos...

Desde el punto de vista antropológico, destaca el historiador Yuval Noah Harari, nos hemos acostumbrado a pensarnos como la “única especie homo”, simplemente porque así ha sido durante los últimos 10000 años. Sin embargo, hubo muchas otras especies de este género homo, - desde el *Homo Habilis* hasta los *Neardenthalensis*- además de la sub-especie *Homo Sapiens Sapiens* de la especie *Homo Sapiens* del género homo, de la familia de los *hominidae*, u *homínidos*, a la que pertenecemos, al igual que otros primates. “...*Nuestra carencia de hermanos y hermanas hace que nos resulte más fácil imaginar que somos el epítome de la creación, y que una enorme brecha nos separa del resto del reino animal. Cuando Charles Darwin indicó que Homo sapiens era solo otra especie*

⁷ Gribbin, J. R., Somos tan insignificantes en el Universo como especiales...<https://roskienza.wordpress.com> > 2012/10/16 >

⁸ Idem

animal, sus coetáneos se sintieron ofendidos.”No hay diferencia cualitativa entre Nosotros y Ellos.

Micaela Anzoátegui, filósofa argentina, describe cómo la continuidad evolutiva planteada por Darwin (Darwin, 1859) implica que todas las especies proceden de un ancestro común universal y evolucionaron a partir de especies anteriores. Afirma que existe una continuidad anatómo-fisiológica y comportamental entre todas ellas, nosotros incluidos. Por consiguiente, esto afecta nuestra definición de lo “humano” y de lo “animal”. Prueba que las divergencias son solo de grado y no de esencia como se ha pretendido establecer desde que los sapiens comenzaron a adueñarse de los espacios y el tiempo.(2020)

Jared Mason Diamond, científico y filósofo, escribió el libro “El tercer chimpancé: La evolución y el futuro del animal humano” (1991). Ya en el título plantea que evolutivamente, a juzgar por las diferencias genéticas, los humanos deberían ser tratados como una tercera especie de chimpancé. Nos sitúa después del chimpancé común y el bonobo.(2007)

El hombre es un ser biológico y social. La especie humana no constituye una esencia, no funda el mundo ni se funda a sí misma, es producto de la evolución, que deriva de múltiples causalidades.(Schaeffer, 2009)

De acuerdo con el biólogo francés Jacques-Lucien Monod la teoría de la evolución darwiniana no hizo desaparecer la ilusión antropocéntrica. Convirtió al Hombre en el heredero por siempre esperado, natural del Universo entero. Fue preciso esperar a la segunda mitad del siglo XX para que ese nuevo espejismo se desvaneciese.(1993)

Resistencia, negación, no aceptación de esa segunda herida narcisista que Darwin nos acababa de asestar.

No somos singulares...

El médico español Gómez Pereira publicó en 1554 *Antoniana Margarita*. Allí expone una versión mecanicista de la conducta animal y reduce a los demás animales a meros autómatas que solo “reaccionan”. Esta idea fue tomada, reafirmada, extendida y popularizada por Descartes¹⁰

⁹ Harari, Y. N., (2014), “Sapiens. De Animales a Dioses. Breve Historia de la Humanidad, trad. Joandomènec Ros, Ed. Debate

¹⁰ “*Es cosa digna de reflexión que aunque muchos animales muestran mayor habilidad que nosotros en algunas de sus acciones, en cambio son completamente ineptos para otras, de lo cual se infiere, no que tengan entendimiento, pues en tal caso sería superior al*

Sin embargo ya en aquellos tiempos había quienes, como Francisco de Sosa (1556),¹¹ también médico, refutaban tales erróneas y desatinadas argumentaciones. En un silogismo muy cuestionable, Gómez Pereira concluye que los animales no humanos (AnH) son irracionales, y por lo tanto, insensibles. Reconocer, para aquel hispano del siglo XVI, la sensibilidad de esos Otros seres vivos, implicaba aceptar que eran poseedores de ciertas características, entre ellas la de un alma inmortal. Si así fuera ¿cómo continuarsometiéndolos a las continuas prácticas perversas y crueles de las que los hacíamos/hacemos víctimas sin horrorizarnos?

De este modo, primeramente en Gómez Pereira y a continuación con Descartes se exacerbaron las diferencias abisales transformando a los demás animales en meros aparatos de relojería. Ese disparatado y engañoso automatismo fue de gran utilidad para acrecentar la distancia entre el Hombre y el Animal. Los “maquinales animales” eran/son *objetos* susceptibles de ser instrumentalizados, sojuzgados y aniquilados por los *Sujetos*, únicos dotados de conocimiento y sensibilidad, sin culpa ni responsabilidad alguna.

Un largo camino, regado con la sangre de los sacrificados en el altar de esa mitología extendida, sumisa y convenientemente aceptada, recorrimos desde que el “absurdo cartesiano” excusó, permitió y “normalizó” el dominio y explotación a que sometemos a esos Otros.

Las ciencias biológicas han comprobado sin lugar a dudas la “sensibilidad” de *cetera animalia*¹², al constatar la información que les aportan sus órganos sensoriales y su capacidad para interpretarla¹³. No obstante eso no es todo. Según el etólogo norteamericano Marc Bekoff, los demás animales experimentan gozo, empatía, pena, dolor, sufrimiento, temor, enojo, y amor. Desarrollan habilidades para organizarse socialmente, co-

nuestro, y nos vencerían en todo, sino que carecen de alma y que sólo la naturaleza guía sus actos según la disposición de sus órganos, a la manera que un reloj, compuesto solamente de ruedas y resortes, mide el tiempo y cuenta las horas mejor que nosotros a pesar de toda nuestra prudencia” Descartes, Discurso del método, (1637)

¹¹ De Sosa, F., (1556), “Endecálogo contra Antoniana Margarita en el cual se tratan muchas y muy delicadas razones, y autoridades con que se prueba, que los brutos sienten y por sí se mueven”

¹² Expresión latina para “demás animales u otros animales”

¹³ Entendiendo por “ser sensible” a aquel que tiene la facultad de percibir estímulos externos e internos a través de los sentidos y advertir los cambios favorables o desfavorables en su entorno

municarse, e incluso expresan rasgos de moralidad.(2007): *...sienten, y sus emociones son tan importantes para ellos como las nuestras para nosotros*¹⁴

Por añadidura, ya en 1872, Darwin, había reconocido las vidas emocionales de los AnH¹⁵. Y para Franz de Waal, biólogo y primatólogo, no somos muy diferentes a los otros primates,(2005). Éste último, coincidiendo con Bekoff, sostiene que los demás animales poseen aquellas facultades que suponen un sentido de moralidad evolutiva: *Empatía, consolación, tendencias prosociales, reciprocidad y sentido de la equidad*¹⁶

Gracias a los trabajos de la investigadora británica Rosalind Franklin¹⁷, los biólogos norteamericanos James Watson y Francis Crick junto al físico Maurice Wilkins describieron la estructura de la doble hélice del ADN, en 1953. Desde entonces se ha comprobado que los sapiens nos diferenciamos solo en un 0,1% entre nosotros. El científico Riccardo Sabatini(2016) explica que si el código genético humano fuera un libro, este tendría unas 262000 páginas, pero solo 500 serían diferentes de las del libro de otra persona¹⁸. De igual manera compartimos más del 80 % de nuestros genes con el ratón y la rata, más del 60 % con el pollo, 90 % con el cerdo y cerca del 99 % el chimpancé, por mencionar algunos. Esta *cate-górica respuesta a quienes todavía ponen en tela de juicio el laborioso proceso de la evolución*¹⁹, solo ha servido para que se estime a muchos AnH, “buenos candidatos” para infaustos y despiadados experimentos de laboratorio, en lugar de incorporarlos a nuestro círculo de consideración moral.

Asimismo, aquel dotado de un sistema nervioso central es “sintiente”. Se denomina “sintiencia animal” ala capacidad de tener experiencias subjetivas, de ser afectado y “darse cuenta”, lo cual posibilita vivencias positi-

¹⁴ Bekoff, M., (2007). *The Emotional Lives of Animals*. Novato, CA; New World Library. En *2La vida emocional de los animales en historias pequeñas*” Aguirre, María Elena Facultad de Lenguas (Univ.Nac.Córdoba) <https://rdu.unc.edu.ar> > bitstream

¹⁵ Darwin, C., (1872), “La expresión de las emociones en el hombre y los animales” en <https://pasajealaciencia.es> > la-expresion-de-las-emocion...y <https://dnangelica.com> > index.php > 2015/09/27 > la-e.

¹⁶ http://www.ted.com/talks/frans_de_waa... (2015)

¹⁷ Rosalind Franklin ha sido siempre olvidada a la hora de los reconocimientos cuando ha sido ella la que aportó la pieza clave del rompecabezas para el descubrimiento de la doble hélice, por el que los tres colegas recibieron el Premio Nobel en 1962.

¹⁸ https://www.ted.com/talks/riccardo_sabatini_how_to_read_the_genome_and_build_a_human_being?language=es

¹⁹ Salamanca-Gómez, F.,(2005) “El genoma del chimpancé”,Unidad de Investigación Médica en Genética Humana, CMN Siglo XXI, IMSS, México D.F., México

vas o negativas. *Todos los animales* buscamos el placer, evitamos el dolor y...queremos vivir! *Los sapiens dejamos de ser inocentes.*

Según Jesús Mosterín, filósofo español, Darwin pensaba que el círculo de la compasión se extenderá hasta abarcar a todas las criaturas capaces de sufrir.(2010)

Por consiguiente, siguiendo al abogado abolicionista Gary Francione, aseveró que todos los seres capaces de *sentir* tienen el derecho básico de no ser tratados como propiedad de nadie.²⁰

A lo antedicho sumamos el manifiesto firmado durante una serie de conferencias respecto de la conciencia en los AH y AnH, realizadas en julio de 2012, en la Universidad de Cambridge (Reino Unido), dónde los científicos allí reunidos arribaron a la conclusión que Ellos tienen conciencia.²¹

Ha quedado demostrado que compartimos con los demás animales muchas aptitudesanatomofisiológicas, por tanto tiempo privadas solo por ignorancia e interés. *Sin embargo, no es relevante* lo similares que sean a *Nosotros* para merecer ser incluidos en nuestra comunidad moral. No somos la medida de nada, es solo una quimera creada por nuestra limitan-

²⁰ Francione G. L.(2015) “Derechos animales. Teoría abolicionista en 6 puntos principales en <http://www.anima.org.ar> > ... > Artículos y ensayos

²¹ “...*La ausencia de un neocórtex no parece impedir que un organismo pueda experimentar estados afectivos. Hay evidencias convergentes que indican que los animales no humanos poseen los sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de los estados de conciencia, junto con la capacidad de mostrar comportamientos intencionales. En consecuencia, el peso de la evidencia indica que los humanos no somos los únicos en poseer la base neurológica que da lugar a la conciencia. Los animales no humanos, incluyendo a todos los mamíferos y aves, y otras muchas criaturas, entre las que se encuentran los pulpos, también poseen estos sustratos neurológicos...*” La Declaración de Cambridge sobre la Conciencia fue escrita por Philip Low y editada por Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low y Christof Koch. La Declaración fue proclamada públicamente en Cambridge, Reino Unido, el 7 de julio, 2012, durante la Conferencia Francis Crick sobre Conciencia en Animales Humanos y no Humanos, en el Colegio Churchill, Universidad de Cambridge, por Low, Edelman y Koch. La Declaración fue firmada por los participantes de la conferencia esa misma noche, en presencia de Stephen Hawking, en la Habitación Balfour del Hotel du Vin en Cambridge, Reino Unido. Declaración de Cambridge Cambridge, Reino Unido, el 7 de julio de 2012

te precepción y la soberbia de nuestro ego. Lo considerable justamente es que son *Otros*: individuos heterogéneos, diversos y singulares.²²

Comenzamos a percibir esa vulnerabilidad, esas *fracturas* que auguran la *revolución* que propicia el cambio de “*la mentalidad, conceptos y sistemas de valores que forman parte de una visión particular de la realidad*”²³ antropocéntrica. Se está cuestionando la tan valorada excepcionalidad del hombre y poniendo en tela de juicio el concepto mismo de “lo humano”.

No somos excepcionales...

Anzoátegui define al antropocentrismo como un sesgo epistemológico, un error sistemático y no aleatorio. Es una meta narración naturalizada que tiene una función pragma-explicativa, una ficción que se auto-refuerza y que construye sentido: “La forma de ser del humano”. Ese humano que se auto-define diferenciándose, de los dioses y de los demás animales. (2020)

El *Homo Carencial* del que parte el filósofo Arnold Gehlen (1980), aludiendo a Herder, es un “ser escasamente dotado”. Platón ya lo había anunciado en su Protágoras. Ese sapiens encuentra en sus fallos y deficiencias su potencialidad. Se proclama único y excepcional por lo que establece como “propio del Hombre”, el *logos*: la razón y la palabra. Adapta artificialmente la *naturaleza* (en lugar de *adaptar-se* él) a sus necesidades y la hace manejable y útil para su vida. Construye *cultura*. Explota y entroniza sus otras capacidades: autonomía, autoconsciencia, conocimiento, libertad, etc. Esas facultades, negadas al Animal, lo habilitan a posicionarse en el polo superior de una antinomia jerárquica donde aquel Otro fue descendido al subalterno. De esta manera lo convierte en usufructuable y

²² “...Debe ser reconocida, en tal sentido, su condición de sujetos de derecho, «sujetos no humanos», sin distinción alguna entre unas y otras especies, por el solo hecho de ser seres sintientes, seres capaces de sentir física y siquicamente, de ser afectados de manera positiva o negativa por el entorno, sin considerar el grado de semejanza en su material genético o de su raciocinio con el humano...” DÍAZ CÉSAR OMAR S/ MALTRATO ANIMAL”, legajo N° 301407/2020, sentencia del 01/09/2021, Dra. Isolina Apás Pérez de Nucci – Tucumán, Centro Judicial Capital

²³ Capra, F., Idem

excluido de toda consideración ética. *La pregunta sería porqué estas capacidades constituirían un criterio de valoración moral.*²⁴

Sintetizando el análisis que nos brinda la abogada y activista animalista Ana María Aboglio sobre la visión del filósofo Paul W. Taylor: *La creencia en la superioridad humana es un prejuicio infundado*²⁵. Palabras vacías de contenido que solo se apoyan en la voluntad de ignorar la realidad, a fin de perpetuar la justificación ideológica de su supremacía.

Humano/Animal, pero también Cultura/Naturaleza, Espíritu/Cuerpo, Hombre/Mujer, Razón/Instinto, Sujeto/Objeto todos pares binarios en cuyo escalafón el Uno es amo indiscutido del Dos.

Para Giorgio Agamben la división de la vida ocurre en el interior mismo del hombre como una frontera móvil. La oposición que surge del mismo con los otros organismos vivos ha sido posible porque la vida animal ha sido separada en lo más intrínseco del ser humano. (2006). Anahí Gabriela González, filósofa connacional, considera importante superar esa lógica dual, reconfigurar nuestra perspectiva a fin de posibilitar otros modos de pensar/vivir. (2014)

Ha sido Jacques Derrida quien se ha obstinado en *deconstruir*,²⁶ ese límite existente entre el Hombre y el Animal, *ese animal que me mira, que responde*, ya no el autómatas cartesiano *que reaccionaba*, (Derrida, 2008). Límite que no pretende eliminar, sino problematizar, mostrar su heterogeneidad, es decir, las múltiples fronteras que componen esa línea divisoria. El pensador argelino introduce otro concepto: *Animot* para designar a ese Otro que hemos generalizado e indiferenciado en ese singular común de Animal. Encerrando a todas las otras formas de existencia que no consideramos un semejante. González lo explica como un *“vivir juntos” de*

²⁴ Aboglio, A. M., “Las máscaras antropocéntricas de la *persona*”. Actas del I Encuentro Internacional de Arte y Pensamiento sobre Animalidad, 12 y 13 de julio de 2019, CABA, Argentina. Acceso en línea: <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/EIAPA/IEIAPA/paper/view/4236>

²⁵ Taylor, P. W., “The Ethics of Respect for Nature”, en E. C. Hargrove, *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate. The Environmental Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 95-120, en Aboglio, A. M., “Socavando los límites del antropocentrismo”, *Revista Latinoamericana Estudios Críticos de Animales*. Año II – vol. I, 2015

²⁶ Neologismo inventado por el propio Derrida, que, sin definición dada, podemos entender como una estrategia de descomposición de la metafísica actual

*humanos y animales, que borra toda excepcionalidad humana y trasciende el mero esquema de equivalencias entre unos y otros.*²⁷

Derrida es también creador de otro vocablo: *carnofalocentrismo* que apunta y resume esa estructura hetero-patriarcal de control, sometimiento, explotación y muerte. Estoprofundiza el abismo que separa al AH de los demás animales(2010)y legitima la *violencia soberana*, sistemáticae institucionalizada que ejercemos contra Ellos.

Utiliza también otros sintagmas: *virilidad carnívora* para expresar que ese poder y opresión estárepresentado por lo simbólico del hombre/va-rón, como valorización de la masculinidad y se manifiesta claramente en el *sacrificio cárnico*. Al igual que el *matar no-criminal*, la negación de la muerte de lo viviente no-humano como asesinato.

Desde la ética filosófica, como reflexión crítica, debemos desraizar esta lógica binaria de la tradición occidental, descentrar la subjetividad moderna y desenmascarar la excepcionalidad del *ánthrōpos*. Asumirnos como una realidad biológica, diferenciada, sí, pero solo una más de las tantas que habitan el Universo, un pequeño producto de la vida. Es necesario desmistificar el espacio fundacional y normalizador que ocupa la Razón en Occidente. Salir del dualismo conceptual. Recuperar la valorización del cuerpo, lo material, lo sensible, para destronar el antropocentrismo especista y modificar radicalmente nuestra relación con *alia animalia*²⁸.

La ética debe despertarse de su sueño dogmático humano e incluir en el planteo de las relaciones y de los problemas morales a los demás animales. Dejar de considerar aeseviviente animal un “que”,un objeto disponible, frente al único “quien” del hombre, y comenzar a pensarlo como Otro. (Cragolini, 2012)

Hacia un *derecho posthumanista*

Tras un tiempo de decadencia llega el punto crucial. Retorna la poderosa claridad olvidada. Existe un movimiento, pero no se pone de manifiesto a través de la fuerza...El movimiento es natural, elevándose espontáneamente. Esa es la razón por la cual la transformación de lo viejo deviene fácil y sim-

²⁷ González, A. G.,(2016), “Unalectura deconstructiva del régimen carnofalocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, N° 69, 125-139

²⁸ Locución latina: Otros animales

ple. Lo viejo sedescarta y lo nuevo se introduce. Y en ambos casos de acuerdo con el tiempo, por lo que no se darán resultados perjudiciales. (I Ching)²⁹

Habiendo establecido que estamos en el momento más álgido de crítica al andro-antropocentrismo, examinaremos la ciencia esencialmente antropoespecista: el Derecho.

El Derecho, como sistema, regula conductas “humanas”³⁰. Empero hoy, el concepto mismo de “ser humano”, está en discusión, en evolución, *en tránsito*, sostiene Cristina Vilariño, filósofa bahiense: *fluctuamos entre un “humano demasiado humano” que nos legaron las corrientes humanistas, y aquel pretencioso Übermensch al que aspiraba Nietzsche*³¹. Debemos superar la invención del Hombre occidental y hegemónico cuya violencia soberana, justificada en su supuesta superioridad anacrónica, ha excluido a los Otros de su ideal normativo.

El Sujeto, reducido a pensamiento y razón pura es, según Friedrich Nietzsche, una idea ficticia transformada por obra de la mente humana en la máxima realidad de la Modernidad. Siempre criticó su separación y enfrentamiento con la naturaleza y con su propio cuerpo por despreciarlos y minimizarlos. El hombre es un ser que debe transformarse, superarse. El hombre es un puente y no una meta (2003).

El intempestivo Nietzsche fue capaz de vislumbrar, hacia fines del siglo XIX, una cantidad de problemas que hoy son cardinales para pensar el presente y es en este tiempo por venir que él proyectaba, dónde varios de sus reconocidos herederos y legatarios como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Roberto Espósito y los ya referidos Giorgio Agamben y Jacques Derrida, por mencionar solo algunos, han desanclado a ese Sujeto moderno de su centralidad, de su racionalidad, de su seguro refugio soberano. Como consecuencia también han problematizado y cuestionado la visión y la relación que el humano tiene con las otras formas de vida. Todo lo que tiende a proponer la superación del Hombre como tal.

Enuncia Foucault *El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá tam-*

²⁹ Capra, F., idem

³⁰ *Hominum causa omneius constitutumest* (Todo el Derecho se ha creado en razón de los hombres) Hermogeniano S. III-IV

³¹ Vilariño C., (2018), “Humanos en tránsito”, IX Jornadas Nacionales de Antropología, Mar del Plata

*bién su próximo fin.*³² La muerte del hombre anunciada por Foucault está en estrecha relación con la muerte de Dios anunciada por Nietzsche. El último hombre ha matado a Dios y debe responder de su propia finitud. Que ese Hombre deje de ser el Sujeto primordial del saber moderno, conlleva el final de una forma de humanismo. Agamben, continuando con su pensamiento expuesto *up-supra*, expresa: *la cuestión del hombre -y del "humanismo"- debe ser formulada en nuevos términos...*³³

Rosi Braidotti, filósofa italo-australiana, interpreta: *nosotros afirmamos nuestro apego a la especie como si fuera un dato de hecho, un presupuesto. Hasta el punto de construir en torno a lo humano la noción fundamental de Derecho. Pero, [...], el concepto mismo de humano ha explotado bajo la doble presión de los actuales progresos científicos y de los intereses de la economía global[...] Lo que necesitamos son cartografías críticas precisas de las nuevas relaciones de poder, que están emergiendo del actual orden geopolítico mundial posantropocéntrico.*³⁴

Se acabaron las certezas y asistimos a un tiempo de inestabilidad e incertidumbre. Estamos insertos en un período de transición epistémica en el cual, los enfoques que socaban la ideamisma de la naturaleza humana reclaman la creación de nuevos esquemas, tanto sociales como éticos, políticos y, por lo tanto, también jurídicos.

Es tiempo de ir más allá del humanismo y de su obsoleta subjetividad antropocéntrica, hacia el posthumanismo. Un posthumanismo no enemigo de lo humano, sino su extensión entre las contradicciones y los conflictos sociales de este mundo contemporáneo (Braidotti, 2015). Asimismo la filósofa argentina Gabriela Balcarce, convoca a pensar lo posthumano atravesado por aquella hospitalidad derridiana que afirma la alteridad radical y la responsabilidad en la apertura hacia los Otros. (2020).

*Lo humano es una convención normativa, lo cual [...] lo convierte [...] en instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación.*³⁵ El Derecho, la

³² "Hoy podemos pensar únicamente en el vacío que ha dejado la desaparición del hombre" Foucault, M., (2008), "Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencia humanas." trad. Elsa Cecilia Frost, Ed. Siglo XXI

³³ Agamben, G., (2006), "Lo Abierto. El hombre y el animal", Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora

³⁴ Braidotti, R., (2015), "Lo Posthumano", Trad. Juan Carlos Gentile Vitale, Ed. Vitale, Barcelona, Gedisa

³⁵ Braidotti, R., "Lo posthumano no es enemigo de lo humano", en González, A. G., Idem

más “humana”, en su origen, de las ciencias, debe receptor estas transformaciones y asimilarlas en toda su estructura.

Carlos Nino, reconocido jurista argentino, aconseja *moderar nuestra habitual visión antropocéntrica...* y advierte...*que la preeminencia del hombre es algo contingente...*³⁶. Mientras el abogado ambientalista Héctor Bibiloni, asevera que *el ser humano no es el Rey de la Creación, ni ha sido hecho a la imagen y semejanza de su Dios, ni tampoco la naturaleza está a su servicio*³⁷. *No tiene más derechos que las demás criaturas vivas, pero sí, más obligaciones.*

El Doctor en Derecho Ricardo Ravinovich-Berkman traduce al jurista Ulpiano: *El ius*³⁸ *[...] natural es aquello que la naturaleza enseñó a todos los animales: porque este ius no es propio del género humano, sino que es común a todos los animales, los que nacen en la tierra, los que en el mar, y también las aves...* continúa Ravinovich-Berkman: *Ulpiano está proponiendo que los “demás animales” son “sabios” [...] en un ius, y en base a esa sabiduría [...] se gobiernan [...]. La naturaleza ha “enseñado” [...] ese ius a todos los animales, el ser humano entre ellos...*³⁹. ¿Es posible que el romano estuviera esbozando una teoría antropológica del Derecho? Veamos: Ulpiano poseía una educación helenística. Aristóteles consideraba al Hombre, un Animal: “político” y “lógico”, pero Animal siempre. Entonces, sí, sería posible.

El referido catedrático señala que el Derecho es un constructo cultural y depende de la voluntad comunitaria, *construir* nuevos derechos. El devenir histórico le da la razón. En paulatina evolución y gracias a los variados movimientos reivindicatorios, el concepto de “sujeto de derecho” se modificó, extendiendo sus confines e incorporando a otros AH en un continente cuyo contenido se acrecienta día a día. Ya no es el *Paterfamilias* romano el único con derechos; otros hombres, las mujeres, los niños, las distintas etnias han logrado *atravesar/saltar el muro*. A pesar de ello, mi propuesta es más ambiciosa, yo planteo y procuro *hacer caer ese muro*.

³⁶ Nino, C. S., (1989), “Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación”, Ed. Astrea

³⁷ Bibiloni, H. J. (2005), “El proceso ambiental” Ed. LexisNexis

³⁸ Locución latina: “derecho”

³⁹ Ravinovich-Berkman, R. D., “Cetera animalia. A partir del *fallo Sandra*”, TR LALEY AR/DOC/1595/2015

Conclusión

Aplicando el concepto de *frame*, en la acepción del sociólogo Erving Goffman (2006),⁴⁰ interpeleo al Derecho a modificar ese, ya demostrado caduco, marco interpretativo. Admitir a esos Otros como los *individuos* disímiles y variopintos que son y con quienes *compartimos* el planeta y su destino. Están *con* y *no para* Nosotros. Transformar y ampliar nuestra reducida apreciación. Reestructurar de manera radical todas las interrelaciones que hemos establecido con Ellos.

Es básico comenzar con una *deconstrucción* del Derecho, tal como propone Aboglio, denunciando las relaciones de poder que los AH ejercen sobre los AnH y modificando el discurso que se produciría al eliminarlas. (2016)

Debo destacar que el sistema, siempre muy atento, ha reconocido la gravedad y profundidad de la crisis expuesta y ha respondido poniendo en práctica, en diferentes espacios, las enseñanzas de Giuseppe Tomasi di Lampedusa: *Si queremos que todo siga como está, necesitamos que todo cambie* (Gatopardo, 1958). ¿De qué modo? Adoptando meras modificaciones nominales que no alteran en esencia el vínculo instrumental que el humano ha establecido con *alia animalia*⁴¹. Empero no debemos condescender y aceptar las máscaras embellecedoras de los vínculos de dominio-existentes, sino exigir la trasmutación profunda y absoluta de los mismos.

El Derecho, describe Gilles Deleuze, trata de situaciones que evolucionan, y se CREA, a través de la jurisprudencia.⁴² La jurisprudencia, es un camino, no el único, pero si uno muy importante, para ir socavando nuestro ordenamiento jurídico antropoespecista. Es la herramienta que nos permite impulsar a los magistrados a comprometerse y aceptar el reto de convertirse en los grandes protagonistas de la mutación del *paradig-*

⁴⁰ Aquellos encuadres con los que se construye la realidad, articulándose entre ellos.

⁴¹ Ej. En la redacción de diferentes normativas, nacionales e internacionales, se ha admitido a los demás animales como *seres sintientes (o sensibles)* sin que esto modifique o afecte en modo alguno su carácter de propiedad del humano y su consecuente mercantilización. No son *cosas* pero siguen sujetos al régimen jurídico de las cosas.

⁴² Deleuze, G., "Entrevista de Claire Parnet al filósofo francés Gilles Deleuze, Abecedario", 1988/89; *La Justicia no existe, los derechos humanos no existen! Lo que cuenta es la jurisprudencia: esa es la invención del Derecho... ¡Se trata de crear,...*! No se trata del derecho de esto o aquello, se trata de situaciones, y de situaciones que evolucionan, y luchar por la libertad es realmente hacer jurisprudencia... En el derecho, la creación es la jurisprudencia: no existe otra cosa..."

ma existente logrando en sus casos, no solo fallos fundados, sino también fundacionales. Es la senda en la que debemos conducir a los jueces a la titánica y desafiante tarea de “crear Derecho”, *a partir de una interpretación jurídica dinámica y no estática*⁴³ aún más allá de la *lege data*.⁴⁴ Algunos - varios - ya están *haciendo camino*.⁴⁵

Sugiero una propuesta superadora del *status quo* jurídico actual. Como estrategia deconstructiva, propongo realizar una nueva relectura que desmantele la lectura hegemónica, en lo legal, jurisprudencial y doctrinario; re-pensar, desestabilizar y dificultar el sistema de poder entre los AH y AnH en las esferas normativas y no normativas del Derecho. Demando una verdadera metamorfosis de pensamiento y práctica, rechazando los burdos y elementales maquillajes, exhibiéndolos como tranquilizantes de conciencias humanas y desactivadores de reclamos sociales.

Objetivos últimos:

Abrirnos a la alteridad, visibilizar las diferencias y singularidades de los *Otros*, afirmar su pluralidad, heterogeneidad y multiplicidad, para edificar una nueva forma de Con-Vivencia.

Consecuentemente des-mercantilizar todo ser vivo sintiente, ya que, como sostiene Valerio Pocar, sociólogo y jurista italiano, las situaciones análogas deben ser tratadas de manera análoga. Gran reto para el derecho positivo: promocionar el reconocimiento de los ddhh *construyendo* nuevos derechos, a fin de *crear* un ordenamiento verdaderamente *justo!*

⁴³ Cámara Federal de Casación Penal, sala II, “Orangutana Sandra s/ Recurso de casación s/ hábeas corpus”, 18/12/2014, Sup. Penal 2015 (febrero), 31; LL 2015-A, 339; DFyP 2015 (marzo), 211; AR/JUR/63931/2014

⁴⁴ Locución latina: Ley existente, vigente, actual.

⁴⁵ “...*Esta nueva concepción implica un punto de partida, que es reconocer que ni ética, ni ontológicamente puede considerarse que los derechos son patrimonio exclusivo del hombre. Por el contrario, la ley parte del reconocimiento al animal como sujeto de derecho, sujeto de derecho no humano. Implica abandonar la lógica kantiana de la ética, que concibe a las cosas y al universo mismo en función del hombre, reconociendo por el contrario que los animales como seres sintientes, son en sí mismos y con independencia del hombre, titulares de derechos...*” DÍAZ CÉSAR OMAR S/ MALTRATO ANIMAL”...

Bibliografía

- Aboglio, A. M., (2016), *Clínica Jurídica de Interés Público - Entrevistas sobre derechos para los animales*, Boletín 9 – Abril 2016
- Aboglio, A. M., (2019), “Las máscaras antropocéntricas de la *persona*”, Actas del I Encuentro Internacional de Arte y Pensamiento sobre Animalidad, 12 y 13 de julio de 2019, CABA, Argentina. Acceso en línea: <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/EIAPA/IEIAPA/paper/view/4236>
- Aboglio, A. M., (2015), “Socavando los límites del antropocentrismo”, *Revista Latinoamericana Estudios Críticos de Animales*, Año II – vol. I
- Agamben, G., (2006), “Lo Abierto. El hombre y el animal”, Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora
- Anzoátegui, M., (2020), “Antropocentrismo. Interinsular: Ciencia, Derecho, Filosofía y Animales”, Disponible en <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=arti&d=Jpr12068>
- Anzoátegui, M., (2020), “El antropocentrismo como constructor de sentido - Ciclo de Conferencias Fundamentos y elementos para un derecho animal no-especista” del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Gioja (Derecho-UBA)
- Anzoátegui, M.; Carrera Aizpitarte, L.; Domínguez, A., (2015), “Hacia un nuevo paradigma noantropocentrico, cambios en la relación hombre-animal-naturaleza en el pensamiento contemporáneo.” Actas del XVII° Congreso Nacional AFRA, Santa Fé
- Balcarce, G., (2020), “Animales, humanos o no: Hacia un pensamiento posthumano deconstructivo.” *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*
- Bibiloni, H. J., (2005), “El proceso ambiental”, Ed. LexisNexis
- Braidotti, R., (2015), “Lo Posthumano”, trad. Juan Carlos Gentile Vitale, Ed. Vitale, Barcelona, Gedisa
- Capra, F., (1992), “El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente”, Trad. Graciela de Luis, Ed. Troquel S. A.
- Cragolini, M. B. (2012), “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente”, *Revista Científica de UCES*, 16(1)

- Deleuze, G.,(1988/89), “Entrevista de Claire Parnet al filósofo francés Gilles Deleuze, Abecedario”, trad. Raúl Sánchez Cedillo
- Derrida, J., (2008), “El animal que luego esto si(gui)endo”, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Ed.Trotta S.A.
- Derrida, J., (2010), “Seminario La bestia y el soberano”, volumen I, 2001-2002, trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Manantial
- Diamond, J. M.,(2007), “El tercer chimpancé: La evolución y el futuro del animal humano”, Madrid. Ed. Debate
- Foucault, M., (2008), “Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.” trad. Elsa Cecilia Frost, Ed. Siglo XXI
- Gehlen, A., “El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo”, Salamanca 1980 en <https://libros.uchile.cl/files/presses/1/monographs/411/submission/proof/45/>
- González, A. G.,(2016), “Una lectura deconstructiva del régimen carnofalocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, N° 69
- González, A. G. con Ávila Gaitán, I. D.,(2014), “Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión”,*Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*,31-72
- Gribbin, J. R., (2012), “Somos tan insignificantes en el Universo como especiales...” ...<https://roskienza.wordpress.com> > 2012/10/16 >
- Harari, Y. N., (2014), “Sapiens. De Animales a Dioses. Breve Historia de la Humanidad, trad. Joandomènec Ros, Ed. Debate
- Monod, J.-L., (1993), “El azar y la necesidad: ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna”, trad. Francisco Ferrer Lerin, Tusquets Editores, Barcelona
- Nino, C. S.,(1989), “Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación”, Ed.Astrea
- Pocar, V., (2013), “Los animales no humanos. Por una sociología de los derechos”, trad.Laura N.Lora Bs.As. Ed.Ad.Hoc
- Rabinovich-Berkman, R. D., (2015), “*Cetera animalia*. A partir del fallo Sandra”, TR LALEY AR/DOC/1595/2015

Salamanca-Gómez, F., (2005), “El genoma del chimpancé”, Unidad de Investigación Médica en Genética Humana, CMN Siglo XXI, IMSS, México D.F., México

Schaeffer, J.M., (2009), “El fin de la excepción humana”, trad. de Víctor Goldstein, Bs.As., FCE, 2009México, FCE

Vilariño C.,(2018), “Humanos en tránsito”, IX Jornadas Nacionales de Antropología, Mar del Plata,

MESAS DE INVESTIGACIONES

Mesa 1

Singularidad humana y ambiente artificial. Cruces
entre antropología filosófica y filosofía de la técnica

Diego Parente

Micaela Cauhapé

El problema de la técnica en L. Mumford: de antropocentrismo a
humanismo cyborg

Nahir Fernández

¿No tan distintos?: la singularidad humana desde la teoría de la
construcción de nichos

Ernesto Román

Más letal que los saurios: técnica y extinción en las reflexiones
antropológicas del fragmento 'Crítica de la filosofía de la historia' de
Theodor Adorno y Max Horkheimer

El problema de la técnica en L. Mumford: de antropocentrismo a humanismo cyborg

MICAELA CAUHAPÉ

Universidad Nacional de Mar del Plata

En este trabajo me propongo reconstruir, en primer lugar, la delimitación antropológica que se desprende del eje dedicado al estudio de la técnica dentro de la obra de Lewis Mumford. Para ello me serviré del análisis histórico crítico en la relación hombre-técnica y de las categorías que propone el autor así como de las conexiones y contrapuntos que presenta con respecto a teorías de autores clásicos del debate disciplinar antropológico. Una vez enunciada la respuesta a propósito del rasgo característico humano, finalizaré presentando ciertos indicios que permitirían desenmarcar la teoría Mumfordeana de las corrientes humanistas clásicas con la tentativa de acercarla a concepciones *cyborg* de lo humano.

1.1 Aproximaciones al problema

Comenzaré presentando una cita que sirve de punto de partida al análisis propuesto por contener dos de las dimensiones claves que ocupan a este trabajo. Por un lado la preocupación sobre el rumbo de la moderna sociedad industrial que motiva al autor a desarrollar su estudio histórico sobre la relación del hombre con la técnica y por el otro los postulados antropológicos que del mismo se desprenden:

El arte, la política y la técnica contemporáneas ofrecen amplios indicios de que el hombre puede estar a punto de perder su rasgo característico y convertirse, no ya en un animal inferior, sino en un insignificante ameboide informe. (Mumford: 2017: 21)

Mumford advierte que la inestabilidad que estaría llevando al hombre a perder sus rasgos característicos se basa en el aparente rumbo inmodificable que el capitalismo imprime sobre la máquina y el desarrollo técnico. Esta concepción, moderna-capitalista, tiende a deshumanizar al hombre quién “apartado de la potencia creadora de la máquina” se ve sometido al uso capitalista de los medios mecánicos en pos de beneficios particulares que buscan afianzar el posicionamiento de ciertas clases sobre otras y no el bienestar social. Es decir, que las posibilidades de acción del hombre-trabajador inserto en este sistema se encuentran limitadas a la voluntad de un poder centralizado en las clases dominantes.

Al menos en este bloque de su obra, compuesto por *Técnica y civilización* (1934), *Arte y técnica* (1952) y *El mito de la máquina, técnica y evolución humana* (1967), Mumford se propone seguir indicios que permitan reorientar esta visión, identificada por él como el mito de la máquina ya que advierte que no hay conexión necesaria entre el desarrollo técnico y la influencia que ejerce el capitalismo sobre la técnica moderna. Sostiene sobre este punto que “la máquina ha sufrido por los pecados del capitalismo, por lo contrario, el capitalismo se ha aprovechado de las virtudes de la máquina” (Mumford: 1971: 43), y la necesidad de transformar el rumbo de la sociedad tecnológica desde su denunciado carácter de autoritaria hacia una a una democrática.

La propuesta parte de la neutralidad de la máquina y la posibilidad de control de la misma por parte del hombre: “La máquina misma no tiene exigencias o fines: es el espíritu humano el que tiene exigencias y establece las finalidades” (Mumford: 1971: 24) y haciéndose eco de Kropotkin postula que *existe el imperativo de integrar el trabajo y restituir su unidad con la vida*. Por tanto, el llamado mumfordeano de reorientación mental tiene el fin de redirigir la visión enfocada en el dominio y superioridad técnica, material y económica (sociedad tecnológica autoritaria) hacia la apertura a procesos creativos donde el hombre tenga margen de coordinar las relaciones en las que se encuentra inmerso (sociedad tecnológica democrática).

A través del estudio histórico analiza el proceso de desarrollo técnico en su conjunto y advierte que en todas las artes industriales, hasta la llegada del moderno capitalismo, el desarrollo técnico y la expresión simbólica fueron de la mano y que esto responde al menos a dos factores. En primer lugar, el tiempo en relación al trabajo para el artesano (en contraposición

al obrero industrial) obedecía a los ritmos de su propio cuerpo de manera que el tiempo invertido en su trabajo era tiempo verdaderamente vivido. Así el artesano, respetando la naturaleza de sus materiales, dominaba el proceso productivo. En segundo lugar, que tanto en el arte como en la técnica el trabajador-artesano podía pasar de las facetas operativas a otras expresivas con la adquisición de mayor habilidad técnica. Es decir que en este proceso la propia máquina contribuía a la liberación creativa.

Sin embargo, reconoce que existen apartados de la técnica en el que este desarrollo no se da: en el monasterio, la mina y la guerra¹, y justamente de ellos se nutre el capitalismo. Tomaré en este caso el primer apartado para visualizar dos variantes del proceso de desarrollo productivo presentadas por el autor.

En *Técnica y civilización* los monjes Benedictinos, conocidos como la orden trabajadora europea, son presentados como los posibles fundadores originales del capitalismo moderno. La reconstrucción es la siguiente: de la necesidad de encontrar un medio que asegure la repetición regular de una fragmentación temporal que permita sincronizar las acciones de los hombres en una rutina metódica, surge en la práctica monástica la implementación de las campanadas del monasterio como medida de dicho orden en el que cada campanada respondía al comienzo o fin de una porción del día destinada a una determinada tarea. Para el siglo VII, por bula del papa Sabiniano, la fragmentación del día en siete porciones (siete campanadas) es oficializada como la hora canónica. Con el tiempo esta práctica se extiende fuera del monasterio y la medida regular de las campanadas comienza a ordenar la vida urbana. Los efectos más fuertes de dicha extensión y la posterior adopción tanto del reloj (en sus versiones cada vez más precisas) como de las prácticas regulativas del tiempo por parte de la clase burguesa son la disociación del tiempo orgánico, el tiempo del quehacer, por el tiempo mecánico, el tiempo del trabajo regulado (el tiempo del patrón). El tiempo abstracto se transforma en el nuevo ámbito de existencia y la regla: trabajamos, descansamos, nos alimentamos exigidos por el reloj.

En cada fase de su desarrollo el reloj es a la vez hecho sobresaliente y el símbolo típico de la máquina: una nueva especie de máquina, en la que la fuente de energía y la transmisión son de tal naturaleza que aseguran

¹ Sobre la mina véase Mumford: 1971: pp.91-94. A propósito de la guerra véase en Mumford: 1971: pp. 98-116.

el flujo regular de la energía de los trabajos y hacen posible la producción regular y productos estandarizados. Mumford introduce aquí una idea novedosa: “El reloj, no la máquina a vapor, es la máquina clave de la moderna era industrial.” (Mumford: 1971: 31)

En *Arte y técnica* encontramos el ejemplo de la imprenta, del cual el autor se sirve para ilustrar el paso de la herramienta a la máquina operada de forma manual y de la máquina a un dispositivo completamente automático y autorregulado del que se ha eliminado prácticamente toda intervención humana, salvo al comienzo del mismo, en la disposición de las tareas, y al final, en el consumo del producto. “La imprenta quiebra el monopolio clasista de la palabra escrita, y ofrece al hombre común un medio de acceder a la cultura del mundo, o al menos a toda la cultura traducida a la palabra o a otros símbolos imprimibles.” (Mumford: 2014: 112). Esta demuestra, en el transcurso de su propio desarrollo, cómo la técnica logra democratizar el arte encapsulado en manos de los escribas monásticos, ampliando el alcance de los textos no sólo cuantitativamente sino cualitativamente al estandarizar tipográficamente manuscritos que, destinados a circular entre pocas manos autorizadas, parecían volverse cada vez más crípticos.

1.2 ¿Por qué es un problema para el debate antropológico?

A través de estas (y otras) indagaciones en cuanto a la relación del hombre con la técnica y los modelos que adoptan estas relaciones en las sociedades, Mumford delimita postulados antropológicos que entran en constante diálogo con los de autores clásicos de la disciplina como son Ernst Cassirer² y Arnold Gehlen.

Al igual que Cassirer el autor afirma que el símbolo es el rasgo humano fundamental. Pero a diferencia de este, que entiende al hombre como animal simbólico apoyando la noción de símbolo en expresiones culturales como el lenguaje, el mito y la religión, Mumford entiende que dichas manifestaciones son solo una parte de la expresión simbólica humana: aquella que corresponde a la exteriorización de la subjetividad y la identifica como símbolo estético. Pero dicho símbolo no solo se apoya, sino que se nutre de otra expresión simbólica fundamentalmente humana: la práctica/funcional, aquella que permite la asimilación y transformación

² A quién hace referencia en Mumford: 2014: 55.

del entorno. De esta forma Mumford disuelve la distinción entre la técnica de las herramientas y cualquier otra expresión simbólica al entender a la primera como un fragmento de la dotación vital de todo hombre: la biotécnica.

A la vez, Mumford adhiere a la idea de hombre como animal no especializado, pero a diferencia de Gehlen la no especialización corporal no significa de ningún modo una carencia comparativa en relación al resto de los animales sino todo lo contrario. La no especialización vuelve a la dotación biológica humana mucho más rica que la de cualquier otro animal porque para nuestro autor el hombre cuenta con un cerebro capaz coordinar las diversas partes de su experiencia y ampliar los horizontes de la misma. En la fabricación de condiciones de equilibrio fuera del cuerpo hay para ambos autores un principio de descarga, solo que para Gehlen dicho principio es negativo ya que responde a una búsqueda de indemnización a propósito de la carencia presente en la dotación biológica humana con respecto a otros animales. En cambio para Mumford la descarga tiene una connotación positiva ya que él ve en la técnica una especialización externa que no responde únicamente a la búsqueda de asegurar las condiciones de supervivencia sino también como una ampliación de sus posibilidades tanto expresivas como creativas.

Al igual que los autores mencionados (y tantos otros), Mumford no deja de lado la representación ficcional acerca del hombre primitivo y se sirve de esta para establecer una diferencia de grados con respecto a otros animales, postulando al hombre como animal superior. Sin embargo, reconoce que “la edad de la invención es sólo otro nombre para la edad del hombre” (Mumford: 1971: 78) y por tanto encuentra una gran dificultad en definir un “estado de naturaleza”³ ya que advierte que la naturaleza se modifica constantemente por la técnica, sin entender a la técnica como mera proyección corporal o prótesis sino más bien como parte de la dotación vital humana. La técnica, como la entiende Mumford, es un factor humanizante.

Mumford incorpora a la fábula prometeica⁴ la imagen de Orfeo como benefactor cofundador de la humanidad, en el equilibrio entre ambos se

³ Cabe mencionar que el uso del encomillado no es habitual en la obra del autor por fuera a citas, referencias a términos técnicos o palabras en otras lenguas, por lo que interpreto que su uso en este caso hace énfasis en el carácter ficcional que el autor atribuye a tal estado.

⁴ Véase cap 1, sección 1.1 en Parente: 2010.

juega para nuestro autor la diferencia antropológica. Así Orfeo y Prometeo, la lira y el fuego, el símbolo y la herramienta, quedan hermanados en el hombre de Mumford.

2. Nuevos problemas

Hasta aquí, si tenemos en cuenta las críticas y propuestas del autor, estaríamos en condiciones de enmarcar el pensamiento de Mumford dentro una visión humanista clásica y por tanto antropocéntrica. Su llamado al hombre a retomar el control de la sociedad tecnológica en su puesto de coordinador de la red productiva tecno-artístico-social-política y la posibilidad de que ello ocurra gracias a una reorientación mental conjunta basada en determinados “valores” humanos considerados socialmente positivos (bien, democracia, libertad, creatividad), parecen concederle al humano tanto un lugar como una perspectiva jerarquizada/privilegiada en el orden de las cosas que lo rodean. Sin embargo estos postulados se encuentran, cuanto menos, tensionados al contrastarlos con sus reflexiones acerca de la técnica.

En sus críticas al sistema productivo Mumford reconoce que los problemas éticos y políticos a los cuales nos enfrentamos se encuentran no solo vinculados a los problemas tecnológicos sino atravesados por los mismos y los ejemplos que plantea para diferenciar el uso de las máquinas⁵ dentro del marco de una sociedad tecnológica autoritaria o democrática lejos de presentarlas como meros instrumentos neutrales donde el hombre imprime sus valores intencionalmente para alcanzar determinados fines, se nos presentan como estructuradores de posibilidad: el reloj es agente activo en la dominación del tiempo del obrero, así como el tipo (tipográfico) democratiza la palabra en cada impresión.

Según Broncano “la filosofía cyborg pone en cuestión las dicotomías entre medio y fin, entre cuerpo y prótesis, entre naturaleza y artificio” (Broncano: 2012), dichas cuestiones no solo son el foco de la crítica en la relación parasitaria entre hombre y máquina planteada por Mumford, sino que el campo en el que estas dicotomías se dirimen y disuelven (en vistas a tornar dicha relación de parasitaria a simbiótica) no es otro que

⁵ El autor entiende por “las máquinas” a todo el conjunto de herramienta, máquina herramienta y máquina, diferenciadas sólo en grado de especialización y automatización en cuanto al operario.

el de *la cultura material*. En este punto la producción es producción de nuevas posibilidades, de nuevas formas de relaciones y la máquina *un punto de integración entre el pensamiento y la vida social*. El humanismo de Mumford, al cual identifico con el *humanismo cyborg* propuesto por Broncano, disputa “un espacio de posibilidades que él mismo está construyendo a través de la creación que transforma lo ocurrido” (Broncano: 2012) enfoca su crítica en los usos capitalistas de la técnica pero una vez desenmascarado el mito de la máquina⁶ no es de modo alguno pesimista en cuanto a la tecnología, por el contrario reconoce en ella la potencia de auto realización y transformación constante tanto humana como del entorno.

Llegado este punto la humanidad pareciera no ser algo acabado sino un continuo quehacer/ hacerse donde “la agencia sobre el mundo es también autopoiesis y transformación de la identidad humana” (Broncano: 2012), identidad humana que se juega en el equilibrio, como vimos, entre símbolo y técnica y en las relaciones sociales que de ello se derivan: lo que nos habilita a pensar al *hombre mumfordeano*, ensamble del entramado social-tecnológico, como *cyborg social*.

Bibliografía

- Broncano F. (2012), “*Humanismo cyborg. A favor de unas humanidades más allá de los límites disciplinares*”, vol. 24, núm. 62, Revista Educación y Pedagogía, Medellín, Facultad de Educación, Universidad de Antioquia.
- Mumford, L. (1971), *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza Ed.
- Mumford, L. (2014), *Arte y técnica*, La Rioja, Pepitas de calabaza Ed.
- Mumford, L. (2017), *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, La Rioja, Pepitas de calabaza Ed.
- Parente, D. (2010), *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión bio-cultural de la técnica*,

⁶ “...para aquellos de nosotros que tenemos más esperanza a la vez en el destino del hombre y en el de la máquina, ésta no es ya el modelo de progreso y la expresión final de nuestros deseos, sino simplemente una serie de instrumentos que utilizaremos en la medida en que nos sirvan para la vida en general, y que eliminaremos cuando la infrinjan o existan puramente para soportar la contingente estructura capitalista.” (Mumford: 1971: 386)

La Plata, EDULP.

Sandrone, D. (s/f), *“Marx y Mumford: dos miradas sobre la maquinaria industrial y su génesis”*, IDH-UNC.

Lo digital y sus fronteras: interfaces, multimedios e interacción

MATÍAS NICOLÁS CRISTINI
 Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

Las interfaces suscitan una diversidad de problemas que han llamado la atención de filósofos de la técnica, fenomenólogos y ontólogos. También ha sido objeto de debate para ámbitos ajenos a la filosofía, como la física, el diseño y la programación. Aquello por lo que una interfaz es “inter”, es decir, por lo que cuenta como un medio entre dos extremos, explica, en parte, su ubicuidad disciplinaria. Se nos muestra como una entidad que vincula dominios usualmente diferenciados: usuario y computadora; organismo y artefacto; percepción y acción; subjetividad y materialidad, etc. El término “interfaz” ha sido aplicado a objetos tan dispares como sistemas operativos, pantallas de celulares, cables, membranas para filtrar líquidos e incluso manifestaciones de conflictividad social. Es comprensible, entonces, por qué produce escozor a tantos teóricos y, a la vez, por qué varios se han esforzado en simplificarlo. No está claro cuál es la presencia de la interfaz (si es que la tiene), pero tampoco qué objetos particulares cuentan como una, ni qué disciplinas deberían tomarla como objeto de estudio (o de producción).

Todo lo dicho configura un escenario bastante enrevesado. Por ello, en lo que sigue, desarrollaremos una estrategia de tres momentos, cuyo objetivo es clarificar ciertos problemas básicos en torno al concepto de interfaz y ofrecer líneas interpretativas para avanzar en su estudio. Primero, daremos un breve repaso de varias conceptualizaciones y problemas que las interfaces han suscitado a lo largo de su historia; segundo, trataremos

en mayor detalle el subtipo de las interfaces computacionales; tercero, propondremos una definición tentativa para este subtipo.

No pretendemos responder de manera taxativa qué son las interfaces en general, ni clarificar cada uno de los problemas ontológicos relativos al caso computacional. Nos daremos por satisfechos si logramos aportar claridad respecto a ciertos atributos básicos de este último, por cuánto suponen un caso paradigmático y contemporáneo del problema que nos convoca. Confiamos en que esto facilite el camino para indagaciones y clarificaciones posteriores.

Una historia (selectiva (como todas)) de las interfaces¹

El primer uso relevante (a fines de este artículo) del término “interfaz” se le debe a James Thomson Bottomley, un físico del siglo XIX. El científico irlandés lo utilizó para describir los procesos hidrostáticos que involucran flujos entre membranas. En dicho contexto, “interfaz” significaba, únicamente, aquello que se encuentra entre dos caras (entre las cuales se produce el flujo). Nótese que lo importante para este uso del término no es tanto la membrana como objeto (en tanto de qué está hecha), sino su función dual-relacional: resguardar y seleccionar el paso de determinados elementos dependiendo de su grado de concentración.

El término es retomado y resignificado (mucho) más tarde por Marshall McLuhan, con su afirmación de que las “guerras, revoluciones y rebeliones civiles, son *interfaces* dentro de estos nuevos entornos creados por los medios informativos electrónicos” (McLuhan y Fiore, 2001). Este uso del término pareciera señalar que determinados eventos sociales (en este caso, disputas contraculturales y tensiones de los años 60 del siglo XX) operan como interrelaciones del ámbito tecnológico y medial que, por ese entonces, estaba en gestación. Se piensa en la interfaz como algo que no comunica en un sentido meramente físico (como un filtro), sino también semiótico (después de todo, hablamos de McLuhan: “el medio es el mensaje”). Este tipo de interfaz no es solo algo que media, sino que *multi-media*, en el sentido de que permite que las transacciones que opera se manifiesten o visibilicen.

¹ La historia de las interfaces provista en este apartado está mayormente basada en Rivas San Martín (2022).

En su libro *Del objeto a la interfase* (1999), el diseñador Gui Bonsiepe nos ofrece una lectura similar pero distinta de lo que es una interfaz. Según él, ésta existe en una especie de tridimensión ontológica. La primera dimensión es el usuario, que se caracteriza por tener una acción que desea cumplir. La segunda es la tarea, que es algo que el usuario quiere o necesita realizar con miras a efectuar la acción que tiene en mente. La tercera es el artefacto, que lleva a cabo la tarea previamente referida. La interfaz², en tanto objeto proyectable del diseño, es lo que vincula estas tres dimensiones. La vinculación se da como un “volver accesible”, es decir, como un proceso que revela al usuario el carácter instrumental de los objetos, así como el contenido comunitario de la información. Esto es descrito por Bonsiepe de la siguiente forma: la interfaz “(...) transforma la simple existencia física (*Vorhandenheit*), en el sentido de Heidegger, en disponibilidad (*Zuhandenheit*)” (Bonsiepe 1999: 17-18). Si, con McLuhan, la interfaz se nos presenta como algo cuyo potencial semiótico pareciera agotarse en la expresión (como una especie de productor de síntomas), con Bonsiepe se nos remarca su potencial para volver accesible un objeto en términos de las acciones que posibilita.

Dentro del ámbito computacional, comienza a hablarse de interfaces en la década del 60. Inicialmente se las caracteriza como un “dispositivo que garantiza la comunicación –entendida esta como “intercambio de datos” entre dos sistemas informáticos diferentes” (Scolari, 2004: 40). En este contexto, el cable que conecta un ordenador con una impresora podría considerarse una interfaz. Podemos ver, sin embargo, que con el paso de los años se da una resignificación del término que, curiosamente, sigue una trayectoria similar a la que se dio por fuera de la informática. Esta primera caracterización será modificada tras la aparición de la primera Macintosh y su sistema operativo basado en la metáfora del “escritorio”. Con el surgimiento del ordenador personal, la interfaz ya no se limita únicamente a vincular dos piezas de *hardware* (objetos físicos macroscópicos), sino que media con el *software* (el código)³. A su vez, el *software* mismo es presentado en un modo accesible para el usuario (recordemos

² En la traducción castellana del texto se ha optado por el término “interfase”.

³ No queremos sugerir que el código sea algo “no-físico”, sino enfatizar la diferencia que hay entre mediar con *hardware*, por un lado, y con objetos digitales (*software*), por otro. Ambos son subtipos del tipo “objeto físico”, pero se distinguen por una serie de particularidades ontológicas. Para una caracterización fisicalista de los objetos digitales Cfr. Cristini (en prensa).

a Bonsiepe): imágenes en una pantalla que son accionables por sistemas multitáctiles, *mouse*, teclados, etc. Se mezcla la dimensión fenomenológica (la experiencia de usuario) con la informática, presente en el vínculo *hardware-software*.

Tomaremos este último tipo de interfaz como paradigma de análisis tanto por su contemporaneidad como porque, a nuestro juicio, presenta el grado más alto de complejidad ontológica de todos los enumerados en este recuento.

El problema epistemológico de las interfaces

El primer problema que hace falta tratar ya fue planteado en la introducción: ¿qué hace “inter” a la interfaz? Pareciera que todos los ejemplos que abordamos constan en una entidad que opera en relación con otras. Pero, ¿cómo deberíamos explicar este fenómeno? ¿describiendo cómo son aquellas entidades vinculadas por la interfaz? ¿o describiendo a la interfaz como cosa aislada? ¿o acaso de otra forma? Estas preguntas iniciales son de corte epistemológico, por cuánto pretenden clarificar el modo en que debiéramos aproximarnos a la teorización sobre interfaces.

En primer lugar, preguntemos: ¿es posible agotar la descripción de una interfaz mediante la de aquellas entidades que vincula? Supongamos que disponemos de un contingente de agua y otro de alcohol separados por una membrana (interfaz física): podemos entender y describir las propiedades y estructura de ambos contingentes, pero eso no nos revela demasiado sobre la membrana que los divide. La membrana tiene una serie de propiedades físicas que explican su contribución causal al proceso de filtrado. Ciertamente, este proceso mismo se explica, en parte, por las propiedades de los contingentes de líquido que se filtran, pero la explicación completa requiere invocar las propiedades de la membrana. Algo parecido ocurre con una interfaz computacional del tipo “metáfora del escritorio”: no podemos detallarla ontológicamente solo mediante la descripción de las propiedades psicológicas de su usuario y de la naturaleza del *software-hardware* de la PC.

En segundo lugar, preguntemos lo opuesto: ¿podemos explicar lo que es una interfaz sin hacer referencia a aquello que vincula? Por un lado, sabemos que la interfaz no puede agotarse en sus extremos. Además, podemos caracterizar el ser de una interfaz desde una perspectiva similar a la de

los entes que relaciona, sin remitir a estos. Por ejemplo, podemos describir molecularmente la estructura de un filtro-membrana de la misma manera en que describimos la de los líquidos que ésta vincula. De la misma manera, podemos describir estructuralmente en qué consiste el monitor de una PC, o un teclado (partes de la interfaz computacional), tanto desde su funcionamiento técnico (extremo de la PC) como de sus propiedades perceptibles respecto de un agente humano (extremo de la experiencia de usuario). Sin embargo, no podemos, a partir de una descripción como la mencionada, explicar los procesos efectivos que la interfaz produce para generar efectos en los entes/sistemas que vincula. No puedo explicar la cantidad de x líquido que pasará a través de una membrana o en qué dirección lo hará a partir de la estructura molecular de dicha membrana sin describir el líquido en cuestión ni viceversa. Tampoco puedo explicar lo que es un “cartel de error” solo a partir de una serie de voltajes o de las capacidades cognitivas de un usuario.

Parece, entonces, que la única forma de describir en qué sentido un determinado ente es una interfaz es mediante la puesta en relación de dicho ente con aquello de lo que es una interfaz (con los sistemas/entes que comunica), precisamente en el sentido de que su contribución causal implica, pero también excede las propiedades de los extremos que vincula. Epistemológicamente hablando, esto nos compromete a lo siguiente: describir una interfaz implica detallar el proceso derivado de la interacción entre ésta y sus extremos, a partir de las propiedades internas de cada uno de los componentes del sistema (extremo A - interfaz- extremo B).

El problema ontológico de las interfaces

Lo dicho muestra que la mejor manera de caracterizar el ser de una interfaz es relacionamente, es decir, analizando las relaciones que establece con (y que permite que establezcan entre sí) sus extremos. Si asumimos una posición epistemológica realista, deberíamos suponer que nuestro modo de abordaje del objeto es apropiado porque refleja (al menos de forma aproximada) lo que el objeto efectivamente es. Es decir que, si la mejor manera de describir las interfaces es a partir de considerarlas relacionamente, esto debe ser porque ellas en sí mismas producen, encarnan o constituyen una serie de relaciones. Sin embargo, hay múltiples candidatos ontológicos que admiten una descripción en términos relacionales.

A continuación, examinaremos algunos a fin de ponderar sus virtudes y defectos en relación a la tarea que nos convoca.

En primer lugar, exploremos si la relacionalidad basta para agotar el ser de una interfaz. Mejor dicho, preguntemos si las interfaces son, en sí mismas, relaciones (esto es: no que porten relaciones, sino que sean una). En cierto sentido, podríamos decir que sí: ambas comparten la referencia ineludible a dos o más términos y la distinción respecto a ellos. Por ejemplo, describir una relación de distancia implica necesariamente hacer referencia a sus extremos, así como describir una interfaz computacional implica hacer referencia al usuario y la PC; por otro lado, la referencia a los puntos extremos de una distancia no describe a la distancia como tal, así como la descripción del usuario y la PC no describe a la interfaz (esto estaba preluado ya en nuestro abordaje epistemológico del problema). Sin embargo, la existencia efectiva de las interfaces no es algo que se debata, como si ocurre con gran parte de las relaciones (en particular con las de tipo abstracto)⁴. Puede haber un debate sobre si algunas u otras relaciones existen (matemáticas, de parecido, etc.), pero no sobre si las interfaces computacionales existen (al menos no en el mismo sentido). Al caracterizar una interfaz computacional, por ejemplo, sabemos que estamos hablando de algo realmente existente en el mismo sentido en que consideramos realmente existentes a un usuario y una PC. Quizás el problema sea que la categoría “relación” es demasiado amplia. Si restringimos la propuesta y comparamos las interfaces no con las relaciones en general, sino con un subtipo de ellas, tal vez tengamos mejor suerte.

Consideremos, para el caso, las relaciones interobjetivas. Belén Prado afirma que estas son “la cadena de interacciones signadas por la temporalidad y especialidad de causa y efecto entre objetos que materializan integralmente instancias mecánicas y cognitivas como efecto de sus relaciones” (Prado, 2022). La interobjetividad se mueve, así, entre dos polos: el interaccionismo y la estructura. El primero explica cómo es posible la cadena de interacciones entre las partes (en un eje diacrónico); el segundo, cuál es la relación de organización entre (y al interior de) dichas partes (en un eje sincrónico). Hasta este punto, pareciera que el concepto de relación interobjetiva capta de forma apropiada el modo de ser de toda interfaz computacional. Por el lado de la estructura nos habilita a caracte-

⁴ Para un debate pormenorizado del estatuto ontológico de las relaciones Cfr. Mac Bride (2020)

rizar los tres términos (PC, interfaz, usuario) según sus modos intrínsecos de organización y, por el de la interacción, a definir la manera en que instancian causas y efectos tanto mecánicos como cognitivos. Los procesos mecánicos caen bajo el dominio de la descripción física y los cognitivos se vuelven explicables como un efecto emergente de la complejidad interobjetiva. Como afirma Timothy Morton: “Lo que se llama sujeto y lo que se llama mente son solo efectos interobjetivos, propiedades emergentes de las relaciones entre objetos enredados” (Morton, 2013: 84). A su vez, las relaciones interobjetivas no adolecen del problema de las relaciones abstractas (que se pueda dudar de su existencia concreta), por cuanto son procesos espaciotemporalmente situados. Pero resta un dilema: si bien las relaciones interobjetivas permiten explicar la subjetividad como un fenómeno emergente, no lidian con este en su propio nivel. Morton, por ejemplo, afirma que la conciencia puede ser explicada como efecto emergente de un cierto dispararse de neuronas asentadas en el cráneo de una forma de vida (Morton, 2013: 84), pero eso no explica qué es (o cómo es) eso que emerge. La admisión de que existe una diferencia ontológica entre niveles de emergencia marca la necesidad de describir cada nivel no solo según su dependencia para con un nivel inferior, sino según sus propiedades intrínsecas. El concepto de relación interobjetiva nos dispensa de ofrecer una descripción fenomenológico-subjetiva, por ejemplo, del nivel de la experiencia de usuario. Esta última podría ser explicada como “lo que emerge del cuerpo del usuario en su interacción con la interfaz”, pero faltaría caracterizar, justamente, qué sería esto en términos ya no de su dependencia causal, sino de sus propiedades emergentes.

Otro subtipo de relaciones podría ayudarnos a llenar este hueco explicativo: las *affordances*. Manuel Heras-Escribano las describe como posibilidades para actuar y, más concretamente, como propiedades del entorno que son concebidas por un organismo determinado y que posibilitan el proceso cíclico de percepción-acción (Heras-Escribano, 2022). Las *affordances* constituyen los objetos primordiales de la psicología ecológica (Gibson, 2015), y esta, a su vez, se fundamenta en cuatro principios básicos: (1) la unidad básica de análisis es el organismo-entorno, (2) la percepción y la acción son dos caras del mismo proceso, (3) la percepción parte de la detección de información ecológica y no de las sensaciones, (4) la percepción es primordialmente de *affordances* y no necesita “gimnasia mental” (Richardson *et al.*, 2008). La idea de que percibir está

inmediatamente vinculado a actuar es particularmente útil si la combinamos con la idea previamente señalada de Bonsiepe de que las interfaces vuelven accesible el carácter útil de un objeto. Las interfaces computacionales ofrecen una matriz perceptiva que, considerada en tanto entorno del organismo-usuario, posibilita vínculos específicos y funcionales de percepción-acción, es decir, de *affordances*. Cabe distinguir, sin embargo, que las *affordances*, en tanto se asumen como información inmediatamente captable (véase (4)), no pueden implicar ningún medio de convención del significado. Por ello, suelen limitarse a posibilidades de acción relativas al vínculo de un objeto con el cuerpo o el movimiento del agente (agarrabilidad, chocabilidad, trepabilidad, etc.). En ese sentido, las *affordances* de las interfaces computacionales estarían más bien implicadas en el diseño de teclados, *mouse* y otros dispositivos en la medida en que son perceptibles como “tecleables”, “clickeables”, etc. Un concepto similar al de *affordance* fue introducido por Donald Norman para referirse al tipo de percepciones que pueden informarnos de posibilidades vía signos convencionales: los significadores (Norman, 1999). Un significador es una percepción que informa de posibilidades prácticas convencionalizadas por los agentes, a la manera de un signo. En este sentido, casi todo lo que constituye a la “metáfora del escritorio” (carteles de error, íconos, ventanas arrastrables, etc.) supone un complejo entramado de significadores que ofrecen “guardabilidad”, “cerrabilidad”, “arrastrabilidad”, etc. Con este repertorio de *affordances* y significadores estamos en condiciones de detallar cómo las interfaces computacionales son capaces de enlazarse interactivamente con los usuarios. Sin embargo, nos encontramos con el dilema opuesto al que confrontamos al tratar las relaciones interobjetivas: no tenemos mucho para decir (mediante este concepto) respecto a la mitad PC-interfaz de la tríada. Nos haría falta un concepto que sintetice las ventajas de la interobjetividad y del par *affordances*-significadores.

En relación a este vínculo práctico, cognitivo y materialmente asentado de la relación entre agente y artefacto, Fernando Broncano desarrolla una noción que podría servirnos. Esta es la de *operador de capacidad*, que utiliza para caracterizar el modo de ser de los artefactos. Según este autor, los artefactos materializan formas de relación que abren o cierran posibilidades, tanto cognitivas como materiales, en su interacción con determinados agentes (Broncano, 2008). En este sentido, si pensamos al artefacto “interfaz computacional” como uno cuyo diseño habilita la

apertura-cierre de posibilidades de interacción entre el polo de la PC y el polo del usuario, estaríamos en condiciones de conjugar los beneficios de las alternativas previamente consideradas. Por un lado, la materialización de ciertas formas de relación es especificable en términos de interobjetividad. Por otro, la referencia a una apertura-cierre de posibilidades puede ser detallada fenomenológicamente por la psicología ecológica. El concepto de artefacto, así, puede ser informado de manera que ofrezca descripciones enriquecidas para cada nivel ontológico. El nivel material puede detallarse vía interobjetividad en términos de estructura-interacción, de manera que aplique a los tres polos del sistema. El nivel fenomenológico, a su vez, puede detallarse mediante la psicología ecológica en términos de *affordances*-significadores, de manera que aplique a la mitad interfaz-usuario. El nivel artefactual, finalmente, puede detallarse a través de una operación de capacidades en términos de apertura-cierre de posibilidades de intervención del usuario en el polo de la PC.

Definición y conclusión

Con el acervo de herramientas conceptuales que acumulamos en el último apartado nos encontramos en condiciones de describir con un considerable grado de detalle la ontología de una interfaz computacional. Podemos afirmar que las relaciones interobjetivas PC-interfaz-usuario, así como las *affordances* y significadores que emergen en el vínculo interfaz-usuario, hacen posible la interacción entre código y acción humana a partir de la especialidad de causa y efecto que instancian las relaciones materializadas del sistema completo. Esto instaura un *círculo de transducción* de eventos de un extremo a otro. Dicho círculo puede enunciarse de la siguiente manera:

- 1) En el camino que va de la PC al usuario, la interfaz transduce funciones de código digital en *affordances*-significadores a partir de un plexo de relaciones interobjetivas. Por ejemplo, una serie de bits se transducen en impulsos eléctricos que se proyectan como píxeles en un monitor, produciendo un estímulo perceptible para un órgano sensor visual humano. Este estímulo está dispuesto, a su vez, de forma que sea interpretable por un humano como una serie de significadores y, más específicamente, de signos lingüísticos que constituyen un cartel de elección (“¿Desea cerrar el programa?”).

Este cartel es percibido como “accionable” y esa accionabilidad está vinculada directamente con las *affordances* de clickeabilidad y manipulabilidad del cursor-*mouse*. En definitiva, se transduce una función codificada digitalmente en *affordances* y significadores.

- 2) En el camino que va del usuario a la PC, la interfaz transduce acciones del usuario en variables no-locales de código a partir del mismo plexo de relaciones interobjetivas. Por ejemplo, un *click* sobre el botón que lleva la leyenda “Deseo cerrar el programa” se transduce en un impulso eléctrico que va desde el *mouse* al puerto USB, y que luego produce una serie de voltajes discretos (*id est*, de bits) que determinan una variable para una función dada en el código de un programa. Esta determinación permite que se ejecute un proceso codificado subsecuente, que resulta en que el programa se “cierre”. En definitiva, se transduce una acción del usuario en un voltaje y ese voltaje en un valor de código que permite la ejecución de un programa.
- 3) En tercer lugar, las consecuencias digitales del proceso ocurrido en (2) causan un proceso similar al de (1): éstas se transducen en *affordances* y significadores y se produce un nuevo *loop* del circuito de transducción.

Con todo lo dicho, podemos ofrecer la descripción que nos habíamos propuesto al principio de este texto. Una interfaz computacional es *un operador de capacidades cuyo plexo de relaciones interobjetivas permite instaurar un circuito de transducción que convierte funciones digitales en affordances y significadores, y acciones de usuario en valores digitales*. Futuras investigaciones podrían detallar la materialidad concreta de estas relaciones interobjetivas. En particular, podrían especificarse las del polo PC-interfaz (por ejemplo, si estas deben ser de orden electroquímico para que se las pueda llamar propiamente “digitales”). Confiamos en que futuras investigaciones aporten claridad a (y se nutran de) lo desarrollado en este trabajo.

Bibliografía

- Bonsiepe, G. (1999). *Del objeto a la interfase. Mutaciones del diseño*. Buenos Aires: Infinito Ediciones.
- Broncano, F. (2008). "In media res: cultura material y artefactos". En *ArtefaCToS1*(1), pp. 18-32. [disponible en <https://revistas.usal.es/index.php/artefactos/article/view/13/12> - consultado el 5 de diciembre de 2022].
- Cristini, Matías N. "Ontología del software, contra la teoría de la realizabilidad múltiple". En *Cuadernos del Sur - Filosofía*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur (en prensa).
- Gibson, J. J. (2015). *The Ecological Approach to Visual Perception: Classic Edition*. Londres: Psychology Press.
- Heras-Escribano, M. (2022). "Affordances". En Parente, D., Berti, A. y Celis, C. (Coords.). *Glosario de Filosofía de la Técnica*. Buenos Aires: La Cebra.
- MacBride, F. (2020). "Relations". En Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. California: Metaphysics Research Lab, Stanford University. [disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/relations/> - consultado el 5 de diciembre de 2022].
- McLuhan, M. y Fiore, Q. (2001). *The Medium is the Massage. An Inventory of Effects*. California: Gingko Press.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Norman, D. A. (1999). "Affordance, Conventions, and Design". En *Interactions*, 6(3), pp. 38-43.
- Parente, D., Berti, A. y Celis, C. (Coords.) (2022). *Glosario de Filosofía de la Técnica*. Buenos Aires: La Cebra.
- Prado, B. (2022). "Interobjetividad". En Parente, D., Berti, A. y Celis, C. (Coords.). *Glosario de Filosofía de la Técnica*. Buenos Aires: La Cebra.
- Richardson, M., et al(2008). "Ecological Psychology: Six Principles for an Embodied-embedded Approach to Behavior". En Calvo, P.

- y Gomila, T. (eds.) *Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach*. Amsterdam: Elsevier, pp. 159-187.
- Rivas San Martín, F. (2022). “Interfaz”. En Parente, D., Berti, A. y Cellis, C. (Coords.). *Glosario de Filosofía de la Técnica*. Buenos Aires: La Cebra.
- Scolari, C. (2004). *Hacer click. Hacia una sociosemiótica de las interacciones digitales*. Buenos Aires: Gedisa.

¿No tan distintos? La singularidad humana desde la teoría de la construcción de nichos¹

NAHIR FERNÁNDEZ

Universidad Nacional de Mar del Plata

CONICET-UBA

Introducción

Este trabajo se propone revisar de los aportes que la teoría de la construcción de nichos brinda para conceptualizar la singularidad humana. El objetivo es resaltar los vínculos fructíferos entre antropología filosófica y filosofía de la biología. Para ello se comenzará por explicitar las limitaciones de las reflexiones centradas en dicotomías como naturaleza/cultura, genes/ambiente o innato/adquirido. En un segundo momento, se hará referencia a la teoría de la construcción de nichos y la teoría de la herencia dual como enfoques superadores de dichas limitaciones. Por último, se evaluarán críticamente tales propuestas teóricas para concluir con un análisis de los aportes que brindan a la hora de pensar una diferencia antropológica deflacionada.

La naturaleza humana desde perspectivas dicotómicas

El desarrollo de las distintas disciplinas científicas, en especial la biología a partir de Darwin, promovió una mirada acerca de los seres humanos en continuidad evolutiva con las demás especies animales. Por ese motivo se suele hablar de la “herida darwinista al egocentrismo” de la humanidad, en tanto el segundo de los tres descentramientos del ser humano, luego

¹ Una versión previa y ampliada de este trabajo fue publicada en la revista *El banquete de los dioses* (Fernández, 2022).

del copernicano y antes del freudiano². Se ha sostenido que, después de Darwin, desaparecieron las explicaciones teleológicas acerca de la vida, y que la validez de la teoría evolutiva impide pensar en las especies como esencias fijas. Sin embargo, el desarrollo de la genética implicó en sus inicios –y hasta hace no demasiado tiempo– la reedición de cierto determinismo y explicaciones adaptacionistas. Esto dio lugar a lo que se conoce como genocentrismo, un paradigma que se vale de oposiciones como genes/ambiente e innato/adquirido [*nature/nurture*] para dar cuenta del desarrollo de las especies y sus individuos, y considera que la carga genética es la unidad de herencia determinante en la evolución de las especies.

Al mismo tiempo persiste cierto prejuicio respecto de la naturalización de la pregunta acerca de la naturaleza humana, esto es, de hacer intervenir a las ciencias naturales para abordar la cuestión. El filósofo francés Jean-Marie Schaeffer explicita que una consecuencia de esto es la conformación de la “Tesis de la excepcionalidad humana”. Esta sostiene, entre otras cosas, que la singularidad del ser humano reside en la irreductibilidad de su ser a la vida animal; es decir, se lo comprende como ser no natural (Schaeffer, 2009). Esta tesis se consolidó al calor de la dicotomía entre naturaleza y cultura que caracteriza a gran parte del pensamiento occidental y delimita los distintos campos disciplinares que abordan lo que atañe a los humanos, por un lado, y a la naturaleza por otro. Así, cuando se trata de pensar integralmente al ser humano, de inmediato se manifiestan horizontes de indagación polarizados: el aspecto biológico y el cultural son tomados como dos ámbitos independientes. A continuación, pondremos de manifiesto la lectura que se ha hecho de la naturaleza humana a partir de la dicotomía naturaleza/cultura y cómo esto se entrelaza con la postulación de la excepcionalidad humana. Mostraremos de qué manera este y otros dualismos dan lugar a explicaciones reduccionistas acerca de la naturaleza humana.

Consideramos que la diferenciación entre lo natural y lo cultural, entendidos como dos ámbitos ontológicos y epistemológicos contrapuestos, cumple un doble papel en los debates de la antropología filosófica. Por un lado, funciona como punto de referencia para trazar la diferencia antropológica y delimita la posición del ser humano con respecto a los demás seres en el ámbito de la vida y la cadena evolutiva, adjudicando

² La idea de las heridas narcisistas proviene de Freud, y son reconstruidas a su vez por Bruce Mazlish en su texto *La cuarta discontinuidad* (1993).

para cada uno posiciones distintas en un rango jerárquico. En este sentido, el ser humano se opone a la naturaleza. Por otro lado, al interior del ser humano se abre una brecha donde lo natural está conformado por aspectos biológicos y lo cultural se comprende como un agregado variable, una capa que recubre el núcleo biológico.

La distinción naturaleza/cultura articula el pensamiento moderno en sentido amplio y, más específicamente, la cuestión de la singularidad humana. Dentro del concepto de naturaleza humana se abre una brecha: lo natural remite a lo biológico (el cuerpo/organismo), y lo cultural se comprende bien como un mero epifenómeno (para el determinismo biológico) o bien como lo propiamente humano. En el segundo caso, la cultura se erige como parámetro para determinar la diferencia antropológica en sentido fuerte (Tonutti, 2011). Así, el aspecto natural del ser humano estaría conformado por lo biológico (tomado como una dimensión de animalidad), mientras que la cultura sería lo que permite escapar de esa animalidad. Lo específicamente humano reside, según estas ideas, en aspectos que tienen que ver con la cognición, como la racionalidad y el lenguaje, y también con la creación de cultura (Glock, 2012). Además, esos rasgos se consideran más elevados y complejos que los de otros animales y permiten ubicar a la especie humana en el pináculo de la evolución. De este modo se consolida el antropocentrismo: una visión fuerte de la diferencia antropológica que delimita la posición del ser humano con respecto a los demás seres en el ámbito de la vida y la cadena evolutiva, relegando para cada uno posiciones distintas en un rango jerárquico del cual el ser humano ocupa el lugar superior.

Con el desarrollo de las ciencias biológicas, tal polaridad entre biología y cultura se vio replicada en la distinción entre caracteres innatos [*nature*] y adquiridos [*nurture*] (Fox-Keller, 2010). La dimensión biológica era tomada como inmutable, fija y un producto de la selección natural, mientras que los caracteres adquiridos eran los comportamientos aprendidos culturalmente. Vale destacar la independencia entre ambos niveles y la fijeza atribuida a las características biológicas (Dawkins, 1993). Esta perspectiva fue reforzada por el despliegue de las investigaciones en genética que, como ya se mencionó, permanecieron ancladas a un paradigma genocentrista, es decir, una concepción según la cual el genotipo es la principal y única dimensión a la que se debe recurrir para explicar el comportamiento de un organismo (este debe adaptarse al ambiente y dejar

descendencia). Este paradigma ayudó a consolidar una idea de naturaleza humana fija con un rol pasivo frente a las presiones ambientales.

El problema que surge a partir de estas dicotomías es que impiden una comprensión integral del ser humano. Los supuestos dualistas conducen a reduccionismos, proporcionando una explicación de la naturaleza humana de corte fijista y esencialista, al obtener la posibilidad de abordar ciertos fenómenos en términos de procesos y grados de interacción. Además, conlleva la postulación de la excepcionalidad humana y su consiguiente jerarquización antropocéntrica que ubica al ser humano como el pináculo de la evolución, lo cual colisiona con la perspectiva evolutiva.

Intentos de superación de las dicotomías

Se han ensayado diversos modos de superar o disolver la dicotomía naturaleza/cultura subsumiendo uno de los términos en el otro. Así encontramos, por un lado, posturas que conciben a la cultura como un subproducto de la evolución natural de las especies y conforman una mirada de corte naturalista y adaptacionista, como en el caso de la psicología evolutiva (Pinker, 2003). A la inversa, hay posturas constructivistas que subsumen a la naturaleza en la cultura. Sostienen que “naturaleza” no es un hecho o algo dado en el mundo, sino el resultado de disputas y negociaciones del saber humano, una ficción conceptual que atribuye continuidad a un conjunto de entes que no la posee (Parente, 2016, Pág. 94). Otras posturas mantienen un uso del vocabulario dualista, pero a la vez matizan sus alcances, como sucede en la perspectiva poshumanista. Desde la antropología, diversos autores han cuestionado la pretendida universalidad del dualismo ontológico entre naturaleza y cultura.

Estas ideas han conllevado el cuestionamiento de los límites disciplinares, y del impacto que tales fronteras tienen en la concepción de la naturaleza humana (Ingold, 2008). Con relación a las dimensiones biológica y cultural, nuevas perspectivas sostienen la irreductibilidad de ambos aspectos y enfatizan la necesidad de atender a su interacción e influencia recíproca (Kronfeldner, 2018). Estos enfoques se han nutrido de nuevas teorías en el campo de las ciencias biológicas, donde se ha comenzado a trabajar sobre la importancia de otras dimensiones de herencia cuya función es insoslayable para comprender la evolución de los organismos (Jablónka y Lamb, 2004), con lo que se propone un alejamiento de la visión

genocentrista (Tabery, 2014). Y, de un tiempo a esta parte, el abordaje de la cultura como factor que incide en la evolución de la especie humana ha cobrado una relevancia notable tanto en antropología como en biología y psicología, con la teoría de la doble herencia (Boyd, 2018).

Contra la fijeza de la naturaleza humana: coevolución y construcción de nicho.

Una clave que articula las nuevas perspectivas no reduccionistas sobre la naturaleza humana es la noción de coevolución, que permite conceptualizar la interacción recíproca de dos factores o elementos que se relacionan en un vínculo de co-constitución. En el ámbito de la biología, refiere al proceso de acoplamiento estructural en el que dos especies se adaptan mutuamente. También se puede distinguir una noción más amplia de coevolución que apunta al vínculo entre organismo y ambiente. Esta noción ha sido desarrollada en la teoría de la construcción de nichos, que surgió en la biología como contrapartida a algunos presupuestos de la Teoría Sintética de la Evolución (Fernández, 2022: 110). Según la teoría de la construcción de nichos los organismos no se adaptan pasivamente a un ambiente ya prefigurado, sino que lo modifican y, de cierto modo, producen activamente su propio medio (Odling-Smee *et al.*, 2003). Se genera entonces un vínculo de co-constitución, una interacción recíproca, en la que los organismos alteran las presiones selectivas a las que se encuentran sometidos (Lewontin, 2000). En el caso de los seres humanos, el nicho propio de la especie no es sólo ecológico sino también cultural.

Esta caracterización del vínculo entre organismo y entorno pretende superar enfoques en biología que ubicaban a la carga genética como factor explicativo predominante del desarrollo de los individuos. La noción de “nicho” pone el énfasis en la interdependencia entre organismo y ambiente, y en el rol activo del primero en cuanto a la modificación de sus presiones selectivas (Barahona *et al.*, 2021). El rol activo del organismo en adaptar su medio se hace particularmente evidente en el caso de los seres humanos, que han alterado su entorno logrando proliferar como especie en los ambientes físicos más diversos. A partir del concepto de coevolución se puede pensar que ese ambiente altamente tecnificado ha ido moldeando a la especie humana. Esto ha llevado a ciertos autorxs a postular que el ser humano es “la especie que se hace a sí misma” (Boi-

vin, 2008, Pág. 181), mediante un proceso de auto-domesticación³. Estas posturas enfatizan el rol que la cultura humana puede haber jugado en el desarrollo de la evolución de la especie en su interacción con los genes. De esto se ocupa la teoría de la herencia dual, al sostener que la herencia biológica y la herencia cultural funcionan a la par en el despliegue evolutivo de la especie humana, retroalimentándose en distintas escalas temporales (Richerson y Boyd, 2005). La transmisión de modificaciones genéticas es más lenta que la herencia cultural; esta última además opera de forma horizontal (generacional) y no solo vertical (intergeneracional) como la genética.

Conclusiones

Como vimos, parece haber un vínculo entre el abordaje de la naturaleza humana en el marco de dicotomías, y asumir la excepcionalidad de nuestra especie. Al mismo tiempo, los enfoques dicotómicos como innato/adquirido o genes/ambiente no permiten comprender al ser humano de manera integral. Ambos problemas parecen subsanarse si se incorporan al abordaje de la singularidad humana conceptos como los de coevolución y construcción de nichos. Con esas nociones se abre la posibilidad de una nueva lectura de los debates clásicos acerca de las dicotomías genes/ambiente, innato/adquirido y naturaleza/cultura, para articular una concepción dinámica de la singularidad humana. Al atender a las interacciones entre los múltiples factores que condicionan el desarrollo de nuestra especie, se abandonan los análisis reduccionistas originados en aquellas posiciones dicotómicas. Allí reside, precisamente, el valor del concepto de coevolución aplicado a lo que denominaríamos “naturaleza humana”. Las investigaciones sobre la coevolución entre cultura y cognición (Stotz, 2010) ayudan a abordar la naturaleza humana abandonando la idea de una diferencia antropológica en sentido fuerte: no eliminan ni el aspecto biológico ni el cultural, sino que muestran cómo ambas dimensiones interactúan y se retroalimentan en un marco evolutivo. El concepto de “nicho”, a su vez, implica que organismo y ambiente se co-determinan, y esto aplica para cualquier organismo, incluido el ser humano. Esto último también conlleva la

³ Sin la carga negativa que en ciertas interpretaciones se le adjudica a la domesticación, en el sentido de un debilitamiento o degradación de ciertos aspectos “naturales”.

“deflación” de la singularidad humana, y permite abordar tanto las continuidades como los vínculos con otras formas de vida.

Bibliografía

- Barahona, Ana; Casanueva López, Mario y Vergara Silva, Francisco (coords.) (2021) *Biofilosofías para el Antropoceno. La teoría de construcción de nicho desde la filosofía de la biología y la bioética*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Boivin, Nicole (2008) *Material cultures, material minds*. Cambridge University Press.
- Boyd, Robert (2018) *A different kind of animal: How culture transformed our species*. Princeton University Press.
- Dawkins, Richard (1993) *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. (Juana Robles Suárez y José Tola Alonso, Trad.) Salvat.
- Fernández, Nahir (2022) “Perspectivas filosóficas sobre la «naturaleza humana» en el poshumanismo.” *Revista El banquete de los dioses*, N° 10. ISSN 2346-9935, pp. 53-74.
- Fernández, Nahir (2022) “Construcción de nichos, Teoría de la” En Parente, D., Berti, A. y Celis, C. (2022) *Glosario de Filosofía de la Técnica*. La Cebra, pp. 110-113.
- Fox-Keller, Evelyn (2010) *The Mirage of a Space between Nature and Nurture*. Duke University Press.
- Glock, Hans-Johann (2012) “The anthropological difference: what can philosophers do to identify the differences between human and non-human animals?”, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 70, pp. 105-131.
- Ingold, Tim (2008) “Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura” (Paloma Sánchez-Criado y M. Alicia Criado Peña, Trads.), en Sánchez Criado, Tomás (Ed.) *Tecnogénesis*, Vol. 2, AIBR, pp. 1-34.
- Jablonka, Eva y Lamb, Marion (2013) *Evolución en cuatro dimensiones*. (Agustín Cosovschi, Trad.) Capital Intelectual.

- Kronfeldner, Maria (2018) *What's Left of Human Nature? A Post-Essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept*. The MIT Press.
- Lewontin, Richard (2000) *Genes, organismo y ambiente: las relaciones de causa y efecto en biología*. (Alberto Bixio, Trad.) Gedisa.
- Mazlish, Bruce (1993) *The Fourth Discontinuity. The Co-Evolution of Humans and Machines*. Yale University Press.
- Odling-Smee, John, Laland, Kevin y Feldman, Marcus (2003) *Niche construction: the neglected process in evolution*. Princeton University Press.
- Parente, Diego (2016) *Artefactos, cuerpo y ambiente. Exploraciones sobre filosofía de la técnica*. La Bola Editora.
- Pinker, Steven (2003) *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. (Roc Filella Escolá, Trad.) Paidós.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009) *El fin de la excepción humana*. (Víctor Goldstein, Trad.) F.C.E.
- Stotz, Karola (2010) "Human nature and cognitive-developmental niche construction." *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n° 9, pp. 483-501.
- Tabery, James (2014) *Beyond versus: The Struggle to Understand the Interaction of Nature and Nurture*. The MIT Press.
- Tonutti, Sabrina (2011) "Anthropocentrism and the definition of 'culture' as a marker of the human/animal divide", en Boddice, Rob (ed.), *Anthropocentrism. Humans, animals, environments*, Brill, pp. 183-199.

Más letal que los saurios: naturaleza, técnica y extinción en el fragmento “Crítica de la filosofía de la historia” de Adorno y Horkheimer

ERNESTO ROMÁN

Universidad Nacional de Mar del Plata
Conicet

Introducción

¿Pueden aportarnos algo Adorno y Horkheimer para pensar la catástrofe ecológica que estamos viviendo? En su artículo *Comprehending society's "Other" Nature in Critical Theory*, Arne Vetlesen sostiene que la conceptualización de la naturaleza en la primera generación de la escuela de Frankfurt, no llega a poder pensar la devastación ecológica y el daño antrópico a la tierra. Vetlesen argumenta que si bien el desarrollo, fundamentalmente por parte de Theodor Adorno y Max Horkheimer, de la idea de dominio de la naturaleza [*Naturbeherrschung*] plantea un punto de partida interesante para hacer confluír la crítica marxista de la dominación humana con la denuncia de la destrucción de la tierra y sus ecosistemas, la noción de dominio de la naturaleza “se manifiesta como la represión de la *naturaleza* ‘interior’*humana* que es el objetivo de su crítica, no como la destrucción de la naturaleza no humana”¹ (Vetlesen 2021: 29). El potencial para una crítica no dicotómica y no antropocéntrica que podía encontrarse en la idea del dominio de la naturaleza, queda así neutralizado bajo la forma de una crítica de la represión y del dominio de lo natural en el ser humano y por tanto desconoce la destrucción de la naturaleza no humana. Creo que esta caracterización es en gran medida correcta pero, sin embargo, me resulta interesante explorar la posibilidad

¹ La traducción es nuestra.

contraria, desarrollando de manera experimental lo que podría llamarse la “ecología política” (Bennet 2022) de *Dialéctica de la ilustración*. Sin la pretensión de explorar de forma completa esta ecología posible, quiero llamar la atención sobre el fragmento “Crítica a la filosofía de la historia,” [*Zur Kritik Der Geschichtsphilosophie*] pues presenta algunos problemas y formulaciones decisiva al respecto. Hacia el final de su libro *Humanidad* (2019a), Timothy Morton afirma que Gretel Adorno llamaba a su esposo Teodonte, una mezcla entre su nombre de pila y el sufijo *-onte* (que refiere a los dientes de animales prehistóricos). Tomando esta anécdota como punto de partida, sostiene que Teodonte hubiera sido un buen pensador ecológico —e incluso quizás un mejor marxista— mucho más interesante que el hegeliano Theodor, defensor de Arnold Schönberg y crítico sin cuartel del arte de masas. Los “dinosaurios de plástico” que hornea “la prosa de Adorno” quedaron, según Morton, en su escritorio de Columbia (Morton 2019a, 243). Sin embargo esto no es del todo correcto. El fragmento “Crítica a la filosofía de la historia” no solo presenta algunos problemas y formulaciones muy interesantes para la reflexión ecológica, sino que también habla de los saurios devoradores de carne.

Toda una época de la historia de la tierra: dialéctica del antropoceno

La especie humana [*Menschengattung*] no es, como se ha dicho, una desviación de la historia natural [*Seitensprung der Naturgeschichte*], una formación lateral y defectuosa resultante de la hipertrofia del órgano cerebral. Esto vale solamente para la razón en determinados individuos y acaso, en breves periodos, también para algunos países en los que la economía dejó espacio a la existencia de tales individuos. El órgano cerebral, la inteligencia humana, es lo bastante estable y vigoroso como para definir toda una época de la historia de la tierra. La especie humana, incluidas sus máquinas, sus productos químicos y sus fuerzas organizativas —¿por qué no habría que considerarlos como partes suyas, lo mismo que las zarpas son parte del oso, cuando sirven al mismo fin y funcionan mejor?—, constituye en esta época *le derniercri* de la adaptación. Los hombres no solo han superado a sus inmediatos predecesores, sino que los han exterminado de forma tan radical como pocas veces

una especie más moderna lo ha hecho con la especie anterior, sin excluir a los saurios carnívoros [*fleischfressenden Saurier*] (Adorno y Horkheimer 2020, 239).

Desde el comienzo, este curioso fragmento parece poner en escena lo que Dipesh Chakrabarty (2009) sostiene que el antropoceno nos obliga a pensar: el vínculo entre la historia humana y la historia natural, entre el tiempo profundo de la evolución de las especies y el tiempo a escala humana en el que se desarrollan los procesos y se suceden los acontecimientos de las sociedades humanas. Para articular este encuentro, Adorno y Horkheimer discuten contra la idea de que el *Homo sapiens* pueda ser pensado como un *Seitensprung*, una “aventura” o “desviación” de la evolución biológica.² En buena medida la flamante antropología filosófica alemana (Max Scheler, Arnold Gehlen, Helmuth Plessner, entre otros) desarrolló variantes de esta idea básica. Adorno y Horkheimer, por su parte, en vez de ver a la inteligencia humana como una desviación, la ven como el último grito de la moda en materia evolutiva, una continuación y una confirmación su dinámica y no un estado de excepción a la misma. Esto en buena medida se debe a la forma en la que caracterizan a la técnica. Recordemos que en la mencionada antropología filosófica alemana, la técnica ocupaba un lugar privilegiado a la hora de explicar la excepcionalidad de los humanos. Leamos el siguiente pasaje de *El hombre* de Gehlen, que bien podría ser la diana de la crítica lanzada por Adorno y Horkheimer:

morfológicamente, el hombre, en contraposición a los mamíferos superiores, está determinado por la carencia que en cada caso hay que explicar en su sentido biológico exacto como no-adaptación, no-especialización, primitivismo, es decir; no-evolucionado; de otra manera; esencialmente negativo. Falta el revestimiento de pelo y por tanto la protección natural contra la intemperie; faltan los órganos naturales de ataque pero también una formación corporal apropiada para la huida; el hombre es superado por la mayoría de los animales en la agudeza de los sentidos (Gehlen 1987, 37).

² La palabra *Seitensprung*, compuesta de *Seiten* que significa “lado” o “costado” y *Sprung* que significa “salto,” suele usarse sobre todo para hablar de aventuras en el sentido de relaciones sexuales extramatrimoniales.

Estas propiedades del caso excepcional que es evolutivamente el humano, hacen que le sea necesaria una técnica que venga a compensar sus deficiencias biológicas. La técnica aparece entonces como la prótesis o el suplemento que compensa esa deficiencia biológica constitutiva. Por el contrario, para Adorno y Horkheimer, la técnica no es vista ni como un instrumento, ni como un complemento, sino como una *parte* de la humanidad, sugiriendo una relación biológica de integración mutua, que haría de la humanidad un simbiote biotecnológico (Broncano, 2012). En este sentido, *Dialéctica de la ilustración* ya avanza a hacia postulados que resuenan con las teorías *ciborg* de la relación entre los seres humanos y la técnica, como puede ser el planteo de Andy Clark en su libro *Natural-born ciborgs* (2003). Como el dinosaurio o el oso tienen sus dientes y sus garras, el humano tiene sus máquinas y sus productos químicos. Estos les permitieron imponerse de manera definitiva sobre el resto de los seres. Y hacerlo a la vieja usanza de los depredadores: mediante el consumo aniquilador. Adorno y Horkheimer incluso parecen sugerir que ha sido nuestra especie quien eliminó de la tierra a nuestros ancestros del género *Homo*. Desde esta perspectiva, sorprendentemente ya anuncian que la capacidad humana de adaptación —basada en la potencia de su órgano cerebral— es capaz de definir una nueva época de la historia de la tierra, lo que resuena sugerentemente con la idea contemporánea del antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000).

La especie humana marca un umbral límite del desarrollo evolutivo, pues mediante su técnica se hace capaz de llevar el dominio de la naturaleza hasta el grado paradójico de un posible aniquilamiento total de la vida. Esto, como dijimos, no resulta de cierto carácter disruptivo de la humanidad en el curso de la evolución, sino más bien de llevar la misma lógica evolutiva hasta sus últimas consecuencias. Esta lógica no es otra que la del dominio de la naturaleza como forma de adaptación. Los seres humanos, expuestos a todo tipo de agresiones por parte de otras especies y las fuerzas del planeta, desarrollaron progresivamente técnicas que intentan dominar la naturaleza. Sin embargo, en el empeño por dominar la naturaleza, los seres humanos pasan a someterse a sí mismos. Así se explican la represión y la dominación de clases, ambos ejemplificados a la perfección en el episodio de la *Odisea* en el que Ulises se amarra al mástil de su barco para no sucumbir ante el llamado de las sirenas, al mismo tiempo que obliga a sus remeros a taparse los oídos. Esta dinámica del sometimiento “de

la naturaleza dentro y fuera de la sociedad humana” (Adorno y Horkheimer 2020: 240) que hace de los humanos “bestias de capacidades cada vez mayores” (Adorno y Horkheimer 2020: 240) muestra que “la razón funciona como un instrumento de adaptación [*Anpassungsinstrumente*] y no como un aquietador [*Quietivis*]” (Adorno y Horkheimer 2020: 240). La razón, pensada desde su historia natural, es solo otro medio más para garantizar la supervivencia, aumentando los medios de la especie para dominar a las demás. Y si lo hace tan bien como para inaugurar una nueva época de la historia de la tierra, es en parte porque el desarrollo técnico parece poder acelerar el proceso adaptativo, haciendo que los medios para aniquilar la naturaleza lleguen a su límite máximo.

Un golpe de (mala) suerte: técnica y extinción

En un relato corto llamado *Big game* (1974), Isaac Asimov nos presenta a un misterioso científico ebrio, que toma whisky tras whisky en una taberna. Tras entablar conversación con el protagonista del relato y sus amigos, este curioso hombre de ciencia les cuenta que ha construido una máquina del tiempo y que con ella ha viajado a finales del periodo cretácico. Para su sorpresa, en esta época geológica descubre a unos pequeños dinosaurios que empuñan extraños rifles de caza. Solo con verse cara a cara con uno de estos reptiles, el científico ya no dudará de que ellos, los dinosaurios armados, mataron a todo el resto de sus especies congénicas y finalmente se mataron entre sí. Similares en su lógica al científico que intenta borrar de su memoria el horror que lo asaltó en ese encuentro entre especies cazadoras, Adorno Y Horkheimer extraen esta sombría consecuencia:

La capacidad destructiva [*Vernichtungsfähigkeit*] del hombre promete ser tan grande, que si esta especie se extingue un día, se habrá hecho *tabula rasa*. O se destroza a sí misma o arrastra consigo a toda la fauna y flora de la tierra, y si luego la tierra es aún lo suficientemente joven, todo el asunto deberá (...) comenzar de nuevo en un nivel más bajo (Adorno y Horkheimer 2020: 240-241).

Adorno y Horkheimer se enfrentan en estos pasajes al problema de la extinción. Esta, que tiene una larga historia natural, está hoy acelerándose de forma descontrolada. En términos generales, puede pensarse el pre-

sente como parte de una extinción masiva de la vida sobre la tierra que encuentra otra de magnitud similar recién en la gran extinción del Cretácico-paleógeno, es decir, aquella que aniquiló a los dinosaurios. Morton ha destacado que en términos de factor de extinción podemos ser comparables a un asteroide (Morton 2019a, 114). Sin embargo, esta dinámica de la extinción no es exclusiva de los seres humanos, viene escandiendo la historia de la vida desde los tiempos más remotos. Pensemos en lo que se ha llamado la gran oxidación, el incremento radical de los niveles de oxígeno producido por las primeras bacterias que realizaron la fotosíntesis oxigénica, las cianobacterias. Esta fue en su momento una catástrofe ecológica masiva que aniquiló a la mayor parte de las bacterias anoxigénicas, para las cuales el oxígeno es tóxico. Mundos enteros fueron arrasados, aunquetambién se abrió el espacio y se sentaron las condiciones para que surjan nuevos campos de la vida. Pero estos quedan profundamente ligados a cierto horror, un horror que redescubre las catástrofes que sustentan el presente, los mundos aniquilados que dieron lugar a nuestro mundo. Morton, en *Ecología oscura*, llama Bacterioceno y nos propone pensarlo como un bucle histórico natural en el cual el mismo antropoceno estaría incluido como un pliegue posterior: “El Antropoceno es un bucle dentro de otro bucle mucho más grande, al que podríamos llamar Bacterioceno. El Bacterioceno y su oxígeno se están produciendo ahora, pues de lo contrario yo estaría retorciéndome en el suelo en vez de estar escribiendo estas líneas.” (Morton 2019b: 86). Y este puede ser un motivo suplementario para afirmar, como hace Adorno en *Minima moralia*, que “hasta el árbol que florece miente en el instante en que se percibe su florecer sin una cuota de espanto” (Adorno 2021: 29). Puede que este espanto no sea solo ante “la tosquedad, la insensibilidad y la violencias” (Adorno 2021: 29) humanas, sino que quizás también contenga todavía ecos debilitados del horror ante la desaparición de innumerables formas de vida durante la catástrofe del oxígeno. Sea como sea, la dinámica histórica natural del horror tiene por consecuencia que “el espíritu y todo lo bueno se hallan, en su origen y en su existencia, ligados sin remedio a este horror” (Adorno y Horkheimer 2020, 239).

Las conquistas de nuestra especie han sido casi siempre las derrotas de otras: “el suero que el médico administra al niño enfermo se obtiene mediante una agresión a una criatura indefensa” (Adorno y Horkheimer 2020, 239). Partiendo de estas ideas, “Crítica de la filosofía de la historia”

da un vuelco muy interesante hacia la noción de súper hombre. Imagina a este como un soldado capaz de fumigar a los últimos seres vivos salvajes que quedaran en la tierra:

Así como el aviador que en unos pocos vuelos sería capaz de limpiar con un fumigante, los últimos continentes de los últimos animales libres, podría ser considerado como un superhombre en comparación con el troglodita, del mismo modo podría surgir un superanfibio humano [*menschlichesÜberamphibium*] ante el cual el aviador de hoy parecería una inofensiva golondrina (Adorno y Horkheimer 2020: 240).

Resulta inquietante pensar que algunos años después de que Adorno y Horkheimer escribieran *Dialéctica de la ilustración*, el ejército norteamericano utilizó grandes cantidades de agente naranja para intentar asesinar a la selva y a los cultivos campesinos del norte de Vietnam, por “colaborar” con la guerrilla. Todavía hoy, en los animales —incluidos los humanos— y en las plantas pueden verse las cicatrices de esta desquiciada guerra profunda del capitalismo contra la naturaleza.³ Hoy esta guerra se perpetúa en los cultivos y plantaciones de Latinoamérica, África o el Sureste asiático, donde aún se mata desde el aire a humanos y no humanos con pesticidas mortales como el glifosato, cuya fórmula es una variación de uno de los componentes del agente naranja y es producido por Monsanto, la misma empresa que produjo los 45 millones de litros de defoliante tóxico que con los que se fumigó Vietnam.

Ayudar a la pobre tierra

¿Es entonces el ser humano un gran incendio premeditado, como sostiene Sebald en *Los anillos de Saturno*,⁴ que viene ardiendo y consu-

³ Al respecto puede consultarse el libro del periodista francés André Bouny *Apocalypse ViêtNam, agentorange* (2010) que documenta ampliamente, introduciendo testimonios y fotografías, los estragos del uso del agente naranja en Vietnam.

⁴ El inquietante pasaje de *Los anillos de Saturno* dice: “La carbonización de las especies de plantas más altas, la quema incesante de todas las sustancias combustibles es la fuerza de propulsión de nuestra propagación por la tierra. Desde la primera antorcha hasta los reverberos del siglo XVIII, y desde el brillo de los reverberos hasta el resplandor macilento de las farolas de arco sobre las autopistas belgas, todo es combustión, y combustión es el principio inherente a cada uno de los objetos que producimos. La confección de un anzuelo, la manufactura de una taza de porcelana y la producción de

miendo el bosque desde incluso antes del neolítico y que seguirá, árbol a árbol, rama a rama, hasta que la tierra no sea más que ceniza y polvo humeante? “Crítica de la filosofía de la historia” articula una visión no menos sombría. Por eso el texto es fundamentalmente una denuncia a las filosofías de la historia antropocéntricas, como la de Hegel, que la piensan como el desarrollo en el tiempo de libertad y justicia. “Estas categorías” (la libertad y la justicia) “proceden, de hecho, de individuos extraviados [*abwegigen Individuen*], de aquellos que, vistos desde la perspectiva de la marcha del todo, nada significan” (Adorno y Horkheimer 2020: 240). El texto va construyendo una rigurosa argumentación que gira en torno a la idea de desviación en la articulación entre evolución natural e historia humana. Como vimos, el ser humano no es un desvío de la evolución sino una continuación de la misma, sostener que la especie es un extravío evolutivo solo puede ser una forma de encubrir el hecho fundamental de que “las prohibiciones, las religiones y las confesiones políticas, interesan solo en la medida en que, surgidas de situaciones diversas, aumentan o disminuyen las posibilidades naturales de la especie humana [*natürlichen Chancen der Menschengattung*] sobre la Tierra o el universo” (Adorno y Horkheimer 2020: 239). Sin embargo, Adorno y Horkheimer no dejan abierta la posibilidad de una verdadera desviación de la dinámica adaptativa-dominadora que caracteriza a la razón como producto evolutivo. Ciertamente, queda la posibilidad de un auténtico pensamiento, de una razón pura, pero que, por liberarse justamente de la necesidad de someter, aparecería como locura. Porque “si esa razón lograra en la humanidad una victoria decisiva, la supremacía de la especie [*Vormachtstellung der Gattung*] se vería en peligro. La teoría de la desviación [*Theorie des Seitensprungs*] terminaría por resultar verdadera” (Adorno y Horkheimer 2020: 240). Se forma una interesante paradoja: si la excepcionalidad humana pudiera ser verdadera, entonces habría esperanzas de que pudiera existir otra forma de interacción entre la humanidad y la tierra, una que no estuviera regida por la brutal necesidad biológica, por la razón adaptativa que lleva la capacidad humana de dominar la naturaleza al límite de la

un programa televisivo se basan, en definitiva, en el mismo proceso de combustión. Las máquinas que hemos inventado tienen, al igual que nuestro cuerpo y nuestra nostalgia, un corazón que se consume con lentitud. Toda la civilización de la humanidad, desde sus comienzos, no ha sido más que un ascua que con el paso de las horas se torna más intensa, y de la que nadie sabe hasta qué punto se va a avivar y cuándo se va a extinguir” (Sebald 2008:190-191)

destrucción total, sino que fuera incluso capaz de poner en riesgo su propia supervivencia por seguir las exigencias de una justicia no solo humana. Mientras que el antropocentrismo es un síntoma de que lo humano no es ninguna desviación, un auténtico desvío sería entonces la superación de una perspectiva a la cual solo le importan los humanos. Esta posibilidad es precaria y no se encuentra garantizada por ninguna marcha de la evolución ni de la historia:

La esperanza de un estado mejor [*besserenVerhältnisse*] se funda —en la medida en que no sea mera ilusión— menos en la aseveración [*Versicherung*] de que tal estado sería garantizado, sostenible y definitivo [*garantierten, haltbarenundendgültigen*], que precisamente en la falta de respeto por aquello que, en medio del sufrimiento universal, aparece tan sólidamente (Adorno y Horkheimer 2020: 241).

Sur l'eau, un apartado de *Mínima moralía*, quizás puede ayudarnos a pensar, a partir de su caracterización de la fisionomía de una sociedad utópica, una forma posible de convivencia no destructiva entre los humanos y el resto del planeta. Criticando la idea de que la “sociedad emancipada” tuviera por objetivo supremo “la realización de las posibilidades humanas o el enriquecimiento de la vida” (Adorno 2021: 162), Adorno sostiene que en el ideal del “hombre liberado, rebosante de energías y creador” se “ha infiltrado el fetichismo de la mercancía”(Adorno 2021: 162) y el productivismo característico de la sociedad burguesa. Pues “lo temible no es que la humanidad se relaje en la vida holgada, sino la salvaje prolongación de los social embozado en la madre naturaleza, la colectividad como el siego furor por el hacer”(Adorno 2021: 162). Por el contrario, una humanidad emancipada, comenzaría quizás por pacificar la guerra contra la naturaleza. Cansada del incesante desarrollo “quizá la verdadera sociedad llegue a hartarse del desarrollo y deje, por pura libertad, sin aprovechar algunas posibilidades en lugar de pretender alcanzar, con desvariado ímpetu, ignotas estrellas”(Adorno 2021: 163). El deseo y los intereses humanos se transformarían radicalmente si la dominación de la naturaleza dejara de continuar la adaptación por otros medios y los seres humanos se organizan como seres libres. Adorno parece sugerir que su libertad los puede llevar a decidir “*rien faire comme una bête*, flotar en el agua y mirar pacíficamente al cielo, ‘ser nada más, sin otra determinación, ni complemento.’”(Adorno 2021: 163)Esta visión utópica, que Aaron

Benanav(2021)ha asociado a un imaginario de la pos escasez, puede también ser una figura para pensar otro posible vínculo ecológico entre humanos y no humanos. Incluso la técnica podría no ser ya un mero medio para someter a la naturaleza a finalidades exclusivamente humanas, sino, como se dice en *Teoría estética*:

Esta técnica, que según la metáfora en definitiva proveniente de la moral burguesa, ha violado la naturaleza, sería también capaz, en otras relaciones de producción, de servirle de ayuda y hacer llegar a la pobre tierra allí donde querría llegar(Adorno 1983: 95).

Contra la perspectiva de que toda técnica humana necesariamente mansilla una naturaleza prístina, la técnica podría ser una mano amiga que la humanidad, liberada del deseo de dominio, le tendería al resto de la vida para liberarla de las penurias que impone el mundo inorgánico, el cual “un día se verá hasta qué punto tiene aspecto industrial.” (Adorno 1983: 95).

Bibliografía

- Aaron Benanav (2021) *La automatización y el futuro del trabajo*, Madrid: Traficantes de sueños.
- André Bouny (2010) *ApocalypseViêtNam, agentorange*, Paris:Demi-Lune.
- Andy Clark (2003) *Natural-born ciborgs*, Nueva York: Oxford UniversityPress.
- Arne Vetlesen (2021) *Comprehending society's "Other" Nature in Critical Theory* en *Critical Theory and New Materialisms*, Oxon: Routledge.
- Arnold Gehlen (1987) *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca: Sígueme.
- Diego Parente (2016). *Artefactos, cuerpo y ambiente. Exploraciones sobre filosofía de la técnica*, Mar del Plara: La Bola Editora.
- Dipesh Chakrabarty (2009), “The climate of history: Fourtheses”. *Critical Inquiry*, 35: 197-222.
- Fernando Broncano (2012) *La estrategia del simbioante. Cultura material para nuevas humanidades*, Barcelona: Herder.

- Isaac Asimov (1974) *Big Game*, en *Before the Golden Age*, Nueva York: Doubleday.
- Jean Bennet (2022) *Materia vibrante, una ecología política de las cosas*, Buenos Aires: Caja negra.
- Maximilian Sebald (2008), *Los anillos de Saturno, una peregrinación inglesa*, Barcelona: Anagrama.
- Paul Crutzen y Eugene Stoermer (2000), *The 'Anthropocene'*, Global Change Newsletter, 41, 17.
- Theodor Adorno (1983), *Teoría estética*, Barcelona: Orbis.
- Theodor Adorno (2021), *Minima Moralia, reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Akal.
- Theodor Adorno y Max Horkheimer (2020), *Dialéctica de la ilustración, fragmentos filosóficos*, Madrid: Akal.
- Timothy Morton (2019), *Humanidad, solidaridad con los no-humanos*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Mesa 2

Código, programa, vibraciones, fin del mundo.
Aproximaciones desde las posthumanidades

Noelia Billi

Octavia Medrano

Materialidades y vibraciones en las pistas de baile de las
fiestas electrónicas

Materialidades y vibraciones en las pistas de baile de las fiestas electrónicas

OCTAVIA MEDRANO

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

En *Vibrant Matter: a political ecology of things* (2010), Jane Bennett nos propone desvincular la materia de sus concepciones clásicas de pasividad e inercia, a través de un enfoque que recupera su capacidad de afectar y ser afectada, atendiendo a las oscilaciones inherentes a sus cualidades físico-materiales. Considerando a la materia como *punto de horizontalización* entre *humanxs, biota y abiota* (2010:112), Bennett despliega una teoría distributiva y no antropocéntrica de la agencia, entendida como *confederación heterogénea de distintas materialidades que interactúan entre sí de manera porosa, tenue e indirecta* (2010:61). Siguiendo esta perspectiva, el cuerpo humano emerge como una configuración materialmente compleja y heterogénea, formada por distintas densidades –sangre, tejidos, huesos y uñas– en la que inciden de manera constitutivas agencias tradicionalmente consideradas como no humanas –bacterias, proteínas, lípidos, minerales y vitaminas, entre otros. Este trabajo se propone indagar sobre las materialidades vibrantes de los cuerpos humanos en una escena contemporánea: las pistas de baile de las fiestas electrónicas. En cuanto experiencia estética intersubjetiva que tiene a la recepción bailable en su horizonte, este tipo de fiestas despliegan distintos artilugios técnicos –musicales, audiotáctiles, visuales y psicoactivos– en la programación de entornos sensibles. Siguiendo los desarrollos de Trower (2012) y Anzil (2016), este trabajo indaga sobre la especificidad del fenómeno estético de las fiestas electrónicas a partir del carácter predominante que adquieren las sensaciones audiotáctiles en la configuración de la trama sensible

de la pista de baile. Siendo el baile que en ella emerge ocasión idónea para indagar las materialidades vibrantes de cuerpos humanos y no humanos en interacción.

Comida, metales, tormentas, corriente eléctrica, omega 3, células madres, gusanos, árboles, aluminio, apagones, huracanes y bacterias son algunas de las instancias en las que Jane Bennett se detiene en *Vibrant Matter: a political ecology of things* (2010) para enfocar en cierta vitalidad inherente a la materia en detrimento de su concepción extendida como mera pasividad o inercia. En una estela conceptual que recupera a Demócrito, Spinoza y Deleuze, Bennett propone repensar la gramática de la agencia, desvinculada de su concepción en términos de facultades exclusivamente humanas como voluntad, lenguaje o deliberación. Se trata de volverse más susceptibles al murmullo incesante de *las cosas*, a la potencia sensible de la materia que en virtud de su constitución física se encuentra en movimiento permanente, incluso cuando éste sea imperceptible. Bennett aboga por un tipo de efectividad que no descansa en la instrumentalización humana, las relaciones mecánico-deterministas ni tampoco de un principio trascendente que la anima cuál aliento divino. Apartándose de la genealogía crítica de los objetos y de la desmitificación como estrategias, propone *una ambición inocente* para considerar a la materia en su momento de independencia. Antes que objetos pasivos y mudos frente a sujetxs humanxs que los constituyen como tales, Bennett sostiene que las cosas tienen un poder inherente a sus cualidades físicas-materiales que implica sus propias resonancias y puede dar lugar a efectos impensados e incalculables.

La vitalidad inherente a la materia no refiere únicamente a un poder reactivo o de resistencia a la modulación humana, sino a cierto poder efusivo y discreto presente en toda materia cuanto tal, que Bennett intenta abarcar a partir de la noción de *materialidad vibrante*. Tomando como punto de partida la capacidad de afectar y afectarse de toda instancia material, Bennett elabora una teoría distributiva de la agencia. Recupera la noción de *actor* de Latour, y *operador* de Deleuze y Guattari, para definir la agencia como un curso de acción –realizado por humanxs o no humanxs–, que no es ni sujeto ni objeto, sino *una intervención que tiene lugar como parte de un conjunto* (2010: 9). En consonancia con la noción de *ensamblaje* de Deleuze y Guattari, relocaliza la agencia como resultado de las interacciones entre materialidades con capacidades y potencias de

distinto tenor. Tal es así que la agencia resulta un complejo entramado de materialidades heterogéneas *que responden, en tiempo real y sin resultado predeterminado, a cada otro y a la fuerza colectiva de las configuraciones cambiantes que se forman* (2010: 97). Los ensamblajes no son susceptibles a captarse unilateralmente como resultado de una agencia particular, ya que ninguna tiene el poder de determinar constitutivamente la trayectoria o el impacto del grupo. De esta manera, los acontecimientos nunca son obra exclusiva y preponderantemente humanas, sino que resultan de la intersección entre las trayectorias de distintas formaciones materiales involucradas. El mundo se presenta entonces como un entramado de configuraciones materiales que están presentes tanto en la naturaleza, los artefactos y el cuerpo humano: donde lo humano es un tipo de formación materialmente compleja, más no la única ni la principal.

Además, la perspectiva del materialismo en su inflexión vibrante advierte sobre la presencia y el impacto de agencias no humanas en todos los órdenes de existencia, reafirmando incluso lo impropio del cuerpo humano en las materialidades que lo componen: sangre, músculos, grasas, huesos, dientes, uñas, tejidos, hormonas, aire y epitelios. Para desarrollar este enfoque, Bennett plantea la alimentación como proceso en el que mutuamente se afectan el alimento y el cuerpo que lo digiere: el alimento es metabolizado, y en esa medida, incorporado al cuerpo gracias a la intervención de bacterias, proteínas, lípidos, minerales y vitaminas, a su vez que el cuerpo se ve afectado por lo digerido. Bennet sostiene, siguiendo a Nietzsche, que el alcohol, las drogas y el café se vuelven casos manifiestos de algo que rige para todos los alimentos: generan tendencias, disposiciones y respuestas en función de sus cualidades materiales y del organismo que los digiere. Constituyen, en esa medida, cuerpos con capacidad de afectar, haciendo del cuerpo humano terreno de interacciones entre agencias con poderes, capacidades y efectividades distintas.

Tal es así que Bennet nos propone concebir al cuerpo humano como una configuración materialmente compleja, en interacción permanente tanto en su interior como en su exterior, volviendo difuso el límite de la individuación puesto en la piel. La materia así conceptualizada permite *horizontalizar las relaciones entre humanxs, biota y abiota* (2010:112), trazando una multirelacionalidad posible entre distintas lógicas de existencia. Es una perspectiva que aboga por recuperar esa larga intimidad

entre agencias humanas y no humanas, que Bennett describe como *un intrincado baile* entre ambos.

Siguiendo esa metáfora, la noción de materialidades vibrantes se vuelve sumamente valiosa para considerar una escena contemporánea: la pista de baile de las fiestas electrónicas. Estas fiestas constituyen un fenómeno que se extiende por todas las latitudes, y consiste en eventos sociales donde la producción musical con medios electrónicos se articula con su recepción bailable. Bajo la noción de música electrónica conviven un espectro sumamente amplio de subgéneros, variaciones, hibridaciones y experimentos sonoros, como bien se puede observar en la Guía Ishkur de música electrónica elaborada por Kenneth Taylor: desde el ambient hasta el acid house, el techno, drums n bass, progressive, garage hasta el psy trance, por sólo indicar algunos nombres. La música electrónica se produce a través de instrumentos y técnicas electrónicas en la generación de sonidos, con la posibilidad de intervenir distintos aspectos del espectro sonoro. Además, las posibilidades de mezcla, composición y alteración de los sonidos son virtualmente infinitas: posee la potente batería de herramientas que la incidencia tecnológica otorga sobre el espectro sonoro y tiene a toda la historia sonoro-musical a su merced.

Sergio Anzil ha señalado cierta ambigüedad que implica la noción de música electrónica: por un lado, dice poco del fenómeno musical que se quiere abordar el tipo de instrumentos utilizados, y por otro, toda la producción musical contemporánea está atravesada por tecnologías electrónicas, tanto en su producción como en su reproducción. El término música electrónica tiene poca especificidad conceptual, no obstante lo cual pareciera que todxs entienden más o menos la referencia. Amén de la diversidad que engloba, Anzil propone considerar la viabilidad del término en función de cierto carácter compartido: la predominancia de la experiencia audiotáctil del sonido. En su perspectiva, en cuanto son géneros musicales que tienen en su horizonte de producción musical la recepción bailable en el marco de un evento social, la música electrónica tiene una configuración, una lógica y unos procesos que están directamente orientados a convocar al baile, por lo cual las tecnologías del sonido y la amplificación sonora se conjugan con numerosas prácticas y hábitos culturales, dándole un lugar predominante a las sensación audio-táctil y las frecuencias subsónicas. Si bien la sensación audiotáctil siempre formó parte de la experiencia estética musical (basta estar en presencia de

un órgano o algunos instrumentos percutivos para notar su presencia), *las tecnologías electrónicas derivaron en el desarrollo de nuevas fuentes sonoras con rangos extendidos de frecuencias e intensidades y en la invención de sistemas de refuerzo y amplificación electro-acústico para fuentes sonoras tradicionales* (2016: 14).

Además, si bien los dispositivos de amplificación sonora se ha extendido en casi todos los contextos de escucha, la música electrónica configuró una idiosincrasia particular en relación al carácter festivo que la distingue de otras escenas musicales: antes que la presentación de tal o cual artista en particular, una fiesta es un acontecimiento que se extiende durante toda la noche – o incluso más – en la que las presentaciones están entramadas en términos de generar una suerte de viaje sonoro. Antes de ser considerados artistas, lxs djs eran simples musicalizadores. Ahora también se contempla el arte de las luces, al punto de existir la figura del vjs. Y la pista de baile, ocasión de dispersión, de encuentro en la intimidad del movimiento, está frecuentemente plagada de sustancias psicoactivas que fomentan las alteraciones perceptivas y sensoriales. La literatura sobre la escena electrónica recupera la estrecha vinculación entre tecnologías musicales y psicotrópicas, como una recíproca influencia donde el consumo de cierto tipo de sustancias no sólo afecta al modo que esta escena se ha constituido para experimentar el baile, sino que parte de esas alteraciones sensoriales son consideradas y estilizadas en la procedimientos de producción musical, incorporando la potencia material del sonido en su carácter audio-táctil para generar experiencias cinéticas de inmersión. Simon Reynolds ha señalado como, con el paso del tiempo, la música electrónica *se ha convertido en una ciencia consciente de que pretende intensificar las sensaciones vinculadas a las sustancias psicoactivas*, y ello se verifica en el desarrollo de *un repertorio de efectos, texturas y riffs diseñados expresamente para desencadenar las ráfagas de cosquilleo que atraviesan el cuerpo (...), para hacer salir de las mezclas una inquietante tridimensionalidad o hacerlos brillar con una intensidad alucinógena* (1998: 37).

Las fiestas electrónicas se presentan entonces como un entorno sensorial programado en el que intervienen distintos artilugios –tecnologías musicales, audiovisuales, lumínicas y psicotrópicas– en función de convocar al baile. Es una propuesta muy sencilla: moverse con la música, bailar, en el sentido aparentemente más simple, pero que tiene por virtud esa indeterminación que no limita el espectro de movimientos po-

sibles a realizar. Se apuesta a un baile masivo y no coreográfico, de un movimiento tan indeterminado como los estímulos que lo incitan. En ese sentido, Victor Lenaruzzi ha señalado que la *escena dance* implica un desplazamiento bastante interesante de lo que la tradición estética filosófica enfocó como fenómeno musical: tomando como paradigma la distancia estética, se concibió a la experiencia musical en términos de una contemplación individual y corporalmente pasiva, haciendo del baile un tipo de escucha desvalorizada, vinculada a la sensualidad del cuerpo, el ocio y el entretenimiento. Desatendidas por la tradición estética, las prácticas de baile social han acompañado a nuestra especie desde tiempos remotos, dandolugar a un espectro sumamente amplio y variado en sus manifestaciones: el carnaval, la peña, la milonga, la bailanta, el bailongo, el pogo, el cachengue, la rave, la joda. Hay tantos sonidos posibles como maneras de bailar: algunas con coreografías relativamente estandarizadas, otras más indeterminadas y muchas inclasificables. El baile, al no recurrir a las palabras ni requerir demasiados acuerdos previos, puede congregarse a grupos numerosos, e instalar la intimidad efímera pero intensa a través de la cercanía corporal entre desconocidos. Además, como señala Lenaruzzi, implica un tipo de agencia particular, que redefine *las relaciones entre pensamiento, movimiento y sensibilidad*:

La música es comprendida con el baile y apreciada a través de una interpretación rítmico-corporal. Los movimientos no surgen de la nada y efectivamente son enseñados y aprendidos. Pero en el baile social muchas veces opera una forma mimética y no tanto instructiva/explicativa. (...) No hay algo así como pensar los sonidos y responder luego con el movimiento correcto: el *fluir* de la música no nos proporciona el tiempo suficiente. (2016:99)

Desde un enfoque posthumanista, es posible concebir el baile sin subsumirlo a la jerarquía tradicional que pondera lo espiritual –alma, razón o voluntad– como lo más propiamente humano. Las fiestas electrónicas han recuperando la simplicidad e indeterminación del baile en cuanto mero moverse con la música, haciendo de éste ocasión privilegiada de la experiencia estética musical, al modo de un baile no coreografiado, masivo e irregular. En el reino extendido de las materialidades vibrantes, el baile que tiene lugar en las fiestas electrónicas puede pensarse como la articulación entre una compleja red de materialidades, agencias y actividades humanas y especialmente no humanas que, estando presentes en

todos los órdenes de la existencia, adquieren una potestad inusitada en la programación de entornos sensoriales en este tipo de evento. Como un ensamblaje sumamente heterogéneo en el que inciden muchos y distintos tipos de materialidades y agencias (madera, metales, plásticos, electricidad, cables, computadoras, DAWs, parlantes y técnicas de acustización, el aire, las vibraciones, sustancias psicotrópicas naturales y sintetizadas, y muchos cuerpos humanos también compuestos por distintas materialidades, disposiciones legales, aspectos geográficos, circuitos comerciales, etc) que se intersectan e interactúan mutuamente, con intensidades variables en la capacidad de afectar y ser afectadxs. Tal es así que las distintas densidades que componen el cuerpo humano son experimentadas a través del movimiento, en el pliegue de la atención puesta en el cuerpo como resultado de la exasperante saturación de estímulos internos y externos.

En ese sentido, el hartado frecuente uso de sustancias psicoactivas en la pista de baile puede pensarse en términos de incidencias de agencias no humanas que, en interacción con el cuerpo humano, generan disposiciones y tendencias particulares: el frenesí de intensidad sensorial y empática del éxtasis, la oscura euforia de la cocaína, la ambigüedad amnésica de la ketamina, el soplo de vitalidad del popper, el mosaico alucinógeno del LSD, la serenidad divertida de la marihuana y la embriaguez del alcohol son algunos ejemplos de ello. En todos los casos, se trata de la injerencia de agencias no humanas que inducen a estados alterados de percepción, haciendo manifiesta la capacidad de afectar a distintos organismos con fines muy precisos.

Además, si se tiene en cuenta que la incidencia tecnológica brinda una amplia batería de recursos para la producción musical y su amplificación, permitiendo no sólo un trabajo muy sofisticado sobre las distintas variantes del espectro sonoro, sino que además los beats repetitivos, efectos distorsivos y sonidos desquiciantes se amplifican a través de sofisticados dispositivos que vuelven tangible las vibraciones a través de las cuales el sonido se expresa. Música que se escucha a volúmenes peligrosamente altos, en virtud de incorporar la sensación audiotáctil del sonido para fomentar experiencias inmersivas. Cabe señalar que por la naturaleza del sonido, consistente esencialmente en vibraciones, se trata de un fenómeno que involucra la propagación de ondas mecánicas que introducen deformaciones y tensiones en un medio, y tienen por origen un cuerpo al vibrar. Shelley Trower se ha detenido en las vibraciones, señalando que *si bien*

poseen una existencia material no pueden ser percibidas sino por sus efectos (2012:8). Entendidas como esa diferencia mínima que puede producir cualquier cuerpo en movimiento, las vibraciones no son en sí mismas un objeto totalmente material, pero están ligadas a la materialidad ya que *mueven a la materia y se mueven a través de ella* (2012:15). En ese sentido, la vibración permite desplazar la noción de cosas como objetos estables por modos de movimiento, a su vez que está ligada a materialidades distintas a la de los objetos, como el aire y el éter. La vibración en cuanto propagación de ondas produce fenómeno de los cuales la sensibilidad humana sólo puede percibir algunos tipos: las ondas mecánicas pueden devenir audibles y/o táctiles en ciertos rangos de frecuencias, mientras que las ondas electromagnéticas dar lugar a distintas variedades de nuestro espectro visible. En ambos casos permiten considerar las efectividades que *están por fuera o en el límite de nuestra sensibilidad* (2012:4). Además, el cuerpo no sólo es afectado por vibraciones externas sino que produce las suyas propias: el latido del corazón, el movimiento de la sangre, los impulsos nerviosos y el sonido de la voz. Atravesando sujetos y objetos, la vibración difumina los límites entre interior y exterior, y permeabiliza los límites entre distintas entidades. A veces imperceptibles, a veces estruendosas, las vibraciones permiten pensar en la potencia sensible de la materia en sus distintas formas y densidades.

Se puede observar ahora a la pista de baile como un laboratorio de experimentación sensible en el que, estando las agencias no humanas presentes en todos los órdenes de la existencia, toman un lugar privilegiado en las distintas tecnologías que se orquestan en torno al baile. Desde las perspectivas de las *materialidades vibrantes* de Bennett y *las vibraciones* de Trower, se puede apreciar al cuerpo humano como un complejo materialmente heterogéneo en el cual sus distintas densidades vibran y resuenan en interacción con agencias no humanas, tanto como sustancias psicotrópicas como vibraciones de ondas mecánicas y electromagnéticas. Siendo que la saturación de estímulos externos tiende a la intensificación de la experiencia sensorial a través del movimiento y a la experimentación de las distintas densidades del cuerpo humano en relación con la potencia sensible del sonido, puede concebirse al baile simple y fácil, masivo y no coreografiado que tiene lugar en las fiestas electrónicas, como una modalidad de la articulación entre agencias humanas y no humanas: *un intrincado baile entre ambas*.

Bibliografía

- ANZIL, S. I. (2016) Sensación táctil y audiotáctil en la música, Tesis de Doctorado, Facultad de Bellas Artes, UNLP.
- BENNETT, J. (2010), *Vibrant matter: a political ecology of things*, Duke University Press, USA.
- BLANQUEZ, J. y MORERA, O. [coord.] (2005), *Loops. Una historia de la música electrónica*, Mondadori, Barcelona
- EL GATO Y LA CAJA, (2017), *Sobre drogas*, disponible en: <https://elgatoylajaja.com/sobredrogas/indice#indice>
- GALLO, G. (2012), *We love dancing. Etnografía del under en la cultura electrónica porteña*, Aidos Editores, Buenos Aires.
- LENARDUZZI, V. (2012) *Placeres en movimiento. Cuerpo, música y baile en la "escena electrónica"*, Aidos, Buenos Aires.
- _____ (2016), *La pista de baile: Escena de la comunicación contemporánea*, en *La Trama de la Comunicación*, Volumen 20 Número 2, pág. 91-109.
- REYNOLDS, S. (2013), *Energy Flash. Un viaje a través de la música rave y la cultura de baile*, trad. Martinez, Cereceda y Guiu, Contra, Barcelona.
- TAYLOR, K (2019), *Guía Ishkur de música electrónica*, disponible en: <https://music.ishkur.com/>
- TROWER, S. (2012), *Senses of vibration. A history of the pleasure and pain of sound*, The continuum international publishing group, London.

MESA 3

Riesgo, cultura y técnica en la organización social.
El aporte de Mary Douglas, Jürgen Habermas y
Andrew Feenberg para interpretar el proyecto de la
modernidad

Susana Raquel Barbosa

José Jeremías Castro

Breves apuntes sobre Símbolos naturales de Mary Douglas

Carlos Federico Mitidieri

Política y tecnología de Habermas a Feenberg.
Para una teoría crítica de la tecnología

Carlos Alberto Segovia, Susana Raquel Barbosa, Clara Feintuch
Dossier: Traducción selectiva de *Alternative Modernity* de Andrew
Feenberg con una presentación

Fernando Turri

Entre Marcuse y Habermas: hacia la teoría crítica feenbergiana
de la tecnología

Breves apuntes sobre *Símbolos naturales* de Mary Douglas

CASTRO JOSÉ JEREMÍAS

Usal-Iffeo

En 1970 se edita el libro *Símbolos naturales, exploraciones en cosmología* de Mary Douglas (1921-2007). Este libro tenía por finalidad plantear las diversas discusiones y problemas suscitados por su trabajo anterior *Pureza y peligro* de 1966. A modo de revisión y comentario a esas críticas, la autora parte por retomar las tensiones entre la sociología, los estudios sobre antropología y lingüística, el estructuralismo y fenomenología en apogeo en la década del '60.

Es en este sentido que *Símbolos naturales* se inscribe como una obra de revisión y tránsito en la que los planteamientos de *Pureza y peligro* se releen y aclaran a la luz de la crítica. Al Parecer este trabajo permitió a Mary Douglas fortalecer su posición teórica y perspectiva de análisis crítico respecto a las problemáticas del devenir global que sacudían el ámbito académico por esos años:

Si mi razonamiento es válido llegaremos mucho más lejos que los fenomenólogos que vienen afirmando que el universo que percibimos responde a la sociedad. Podremos llegar a predecir qué tipo de universo resultará con mayor probabilidad de una determinada forma de relación social. (Douglas, 1988, pp. 5-6)

Para poder comprender los principios teóricos de Douglas, es necesario precisar los sentidos en lo que ella aborda la noción de símbolo. Su punto de partida es el análisis de las sociedades, y es allí donde parece primar la idea de una unidad social preexistente, sin embargo, al plantear la noción de *sistema social* lo que deja en claro es que estos sistemas enervan un tramado de símbolos que no siempre se presenta de modo igual o semejante

en todos los grupos. Los sistemas sociales ofrecen tramados de símbolos distintos, que pueden o no redundar en fenómenos religiosos, políticos, estéticos, etc. Pero que, sobre todas las cosas, su conformación no responde a principios lógico racionales de ordenamiento y clasificación. Sino que estos sistemas se fueron conformando por fuerza interna a de los movimientos sociales. Es en este sentido que la tarea del investigador es hallar aquellas concordancias entre elementos, esos movimientos y fuerzas, que puedan estar en relación a configuración de los sistemas sociales. Allí observa Douglas, que está presente un sistema natural de símbolos, lo que es, un *sistema común a todas las culturas, recurrente y siempre inteligible*:

Las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales; los primeros órdenes de objetos fueron órdenes de seres humanos dentro de los cuales se integraban dichos objetos. El núcleo del primer sistema natural no es el individuo, sino la sociedad (Durkheim y Maus, 1903; págs. 82, 87). La búsqueda de símbolos naturales se transforma así, gracias a esta argumentación, en la búsqueda de sistemas naturales de simbolización. Habremos de buscar, pues, tendencias y correlaciones entre el tipo de sistemas simbólicos y el de sistemas sociales. (ib. pp. 8-9)

También es necesario aclarar que la idea de Douglas de un análisis de las sociedades a partir de símbolos, encuentra apoyo y referencia en la teoría del sociólogo Basil Bernstein (1924-2000), y principalmente en su obra *Clasificación and Framing of Educational Knowledge* (1971), con el cual desde un principio consideraban sus trabajos dos caras de una misma tesis.

Los términos en los que Bernstein plantea sus nociones, si bien se orientan a pensar las formas del habla a partir de la codificación de relaciones sociales de poder presentes en planificaciones del método educativo, son precisamente esas relaciones en las que la mediación y el refuerzo comunicativo permite a Douglas pensar en un esquema de relaciones proyectable a la sociedad: “Todo plan de estudios viene justificado por una cosmología que afirma los principios últimos del universo y a su vez extrae de esos principios un método educativo”. (Douglas, 1988, p. 6)

En cuanto los planes de estudio, es en cuanto se expresan como sistemas de límites con diferentes grados de aplicación de fuerza lo que a Douglas parece corresponderle con sus ideas, en modo análogo intenta pensar los modos en los que las culturas tribales aplican las normas del

ritual. Si el plan de estudio puede ser pensado como un modo de articular, hacer encajar y penetrar en la mente de los educandos, lo que se difumina allí es el contenido, y lo que queda y condiciona el pensamiento es el sistema de poder a que responde el programa. Esta es la relación que Douglas ve también en los esquemas cosmológicos a partir de dotar a los conjuntos de relaciones de determinados sentidos de fuerza y, en algunos casos, imposición.

Este elemento resultará fundamental en todo el desarrollo, ya que a partir de la noción de fuerza, límite y normatividad, Douglas podrá analizar las variantes respecto a la función comunicativa de los límites presentes en sociedades anti-ritualistas contemporáneas desde una óptica crítica en diálogo con la sociología.

El punto de partida parece ser una contradicción: símbolos naturales. Es precisamente allí donde se ve la riqueza de la problemática y que pone en conflicto toda la tradición de los estudios antropológicos *¿la naturaleza ha de expresarse por medio de símbolos?* Douglas es precisa en este aspecto, *si a la naturaleza se la conoce por medio de símbolos basados en la experiencia, símbolos que son productos artificiales, convencionales, por ello necesariamente son contrarios a lo natural.* Sin embargo, cuando se habla de lo “natural” parece darse por sobreentendido los términos en los que se está pensando, pero sin embargo, aquella noción metafísica de un *afuera*, afuera de la cultura y de lo humano, no es lo que está en cuestión para Douglas, que no se refiere al ambiente natural, sino a la naturalidad de la emergencia de los símbolos, que siempre responden a la cultura. Símbolos o figuras que dan cuenta de las sociedades, de sus enunciados, de sus “modos”, allí se configuran las cosmogonías y, en definitiva, todos los sistemas de creencias que las constituyen:

El símbolo adquiere sentido únicamente en relación con otros símbolos, es decir, enmarcado en un esquema. Ningún elemento de ese esquema puede tener sentido por sí mismo, aislado del resto. (íb, p. 8)

Los sistemas culturales y naturales de símbolos para Douglas dan cuenta de los diferentes modos en los que las sociedades se van conformando. Son precisamente símbolos de esos movimientos. Poder comprender la lógica de la conformación de estos sistemas lleva a considerar, al parecer en la óptica de Douglas, cierta pretensión de establecer unidades de análi-

sis que permitan pasar de la lectura de una sociedad tribal a una sociedad moderna.

Sobre este punto se retomarán algunas de las críticas más contundentes provenientes del estructuralismo y, sobre todo Douglas mencionará su posición y su crítica contra Lévi-Strauss, de un modo contundente:

Es imposible la existencia de un esquema de símbolos interculturales. Primero, porque todo sistema simbólico se desarrolla de forma autónoma y de acuerdo con sus propias normas; segundo, porque los condicionamientos culturales ahondan las diferencias entre ellos, y tercero, porque las estructuras sociales añaden un elemento más de diversificación. (íb. p. 8)

En la perspectiva de Douglas lo que prima es la intuición sobre las ideas y los conceptos. La antropóloga hace de su punto de partida intuitivo respecto de las posibles relaciones de los sistemas simbólicos, un guiño metódico para el trabajo de investigación y reflexión sobre estos materiales. ¿Cómo poder pensar las relaciones entre sistemas culturales a partir de la simbolización, si efectivamente, las condiciones de producción simbólica de sociedades tribales y de las sociedades modernas, son evidentemente distintas?

Recordemos que Douglas evita caer en la solución del esquema estructuralista, quizás por considerarlo demasiado ideal. Su punto de partida y clave en este asunto es lo inmediato, su intuición y la emergencia simbólica no en tanto formas de la abstracción, sino en cuanto a las marcas de su ejercicio en el cuerpo. Ella observará que respecto de la fuerza ejercida por la normatividad de los sistemas simbólicos en las culturas tribales, se van dejando marcas de la presión social de orden fisiológico, esto le permite inferir que ciertos procesos de simbolización son posibles sólo a partir de coaccionar las funciones del cuerpo humano, como por ejemplo la excrecencia y la *norma distanciadora*: cuanto mayor es la presión social, mayor es la tendencia a expresar la conformidad social por medio del control físico:

El cuerpo humano es capaz de ofrecer un sistema natural de símbolos, pero el problema radica para nosotros en definir los elementos de la dimensión social que se reflejan en los diversos puntos de vista acerca de cómo debe funcionar el cuerpo o acerca de qué

actitud adoptar con respecto a los productos residuales del cuerpo humano. (íb. p. 8)

Los procedimientos a partir de los que Douglas comienza a pensar la emergencia de la simbolización también marcan claramente su objetivo y finalidad. Poder ofrecer una lectura de las culturas tribales no la ubica en la pretensión clasificadora de la antropología, sino que sólo con vistas a poder leer su sociedad contemporánea es que ella ve posible trazar una vía de lectura. Y es en esa pretensión donde el trabajo de Douglas parece virar por momentos hacia las series de lectura más inesperadas. Abordando desde un principio unidades conceptuales claramente definidas, sujetas a polaridades y contradicciones, podríamos considerar que su debate no abre otro flanco más que en el territorio de los debates académicos entre sociología y antropología.

Sin embargo, ciertamente el tono del texto al no responde a una estructura formal académica, esto ya lo advertimos al señalar su intensa labor de comentario y crítica, sino que quizás podríamos pensar en un modo más ensayístico que le permite a la antropóloga sugerir vías de alternancia para el pensar, y brindarnos una apertura de sentido para las intuiciones que intenta desplegar. Es allí que, sobre la base de la producción simbólica de las sociedades, Douglas trae referencias literarias, mitológicas, bíblicas y filosóficas para pensar imágenes de referencia sobre la simbólica de emergencia corporal.

De acuerdo a la norma distanciadora, definida por su principio fisiológico, se restringe normativamente incluso en la operación figurativa y metafórica, en la creación de imágenes que siempre están sujetas a la presión social. Douglas observa cómo se encarna la normatividad y la simbolización en ciertos órganos considerados puros e impuros:

Maimónides, el filósofo judío del siglo XII, explica la imagen antropomórfica de la divinidad de acuerdo con dicha norma. Los órganos de locomoción, los sentidos, el habla, se atribuyen a Dios de modo figurado con objeto de poner de manifiesto su intervención en ciertos acontecimientos [...] la conversión del objeto en figura, “desde las entrañas”, “en mi corazón”. Hay ya una división de lo que significan. Los órganos de la digestión no se asocian a la divinidad, por ser considerados “imperfectos”- (íb. p. 9)

Es precisamente en la imaginación de las culturas en dónde las marcas de la simbolización ofrecen un suelo para el pensar. Allí el trabajo sobre la intuición, el cuerpo y la imaginación, en Douglas, cobra cierta relevancia que pone en tensión su referencia sociológica con una fase más especulativa. La imaginación sobre la divinidad, y la posibilidad de asociar figurativamente su función normativa a la de ciertos órganos digestivos y excretorios, marca claramente los términos en los que Douglas discute la posibilidad de encontrar términos que generalicen los estudios entre culturas. La base de la diferenciación entre pueblos y culturas se halla, al parecer, en las diferentes relaciones entre la producción de símbolos y la corporeidad, allí es posible pensar las condiciones sociales que constituyen los sistemas culturales y normativos en los que se desenvuelven las sociedades y sus representaciones.

En este terreno de series de lecturas, de comentarios y discusiones, Douglas discurre también sobre las dificultades y los problemas metodológicos que suscita la investigación antropológica, al atender sobre todo a estos patrones de diferencia. Si el método exige sostener categorías de análisis para capturar ciertas variables en sus espectros de análisis, entonces mantener fijas variables en movimiento de la conducta personal o de pueblos históricos, es una de las dificultades más evidentes del trabajo. De acuerdo a las expresiones simbólicas, ocurre que cada ambiente social impone sus propios límites y normatividades simbólicas, entonces, nuevamente la problemática del fin y objetivo de la investigación parece interpelar a la antropóloga:

Es imposible controlar las diferencias culturales, pero, con todo, si no partimos de algún tipo de método, la comparación intercultural cae por tierra, y con ella el interés por llevarla a cabo. Si no podemos aplicar los hallazgos de la etnografía tribal a nuestro propio contexto social, poco interés nos ofrecerá el estudiarla [...] De este modo se contrarrestan los efectos del *bongo-bongoísmo*, la trampa en que puede caer la polémica antropológica. Siempre que se enuncia una hipótesis general de tipo provisional, un investigador de campo aparece para negarla diciendo: «Todo eso está muy bien, pero en el caso de los bongo-bongo carece de validez.» Para participar en la presente discusión el bongo-bongoísta debe especificar con toda precisión el campo cultural del que extrae sus comparaciones. (ib. p. 12)

El trabajo de investigación y pensamiento en *Símbolos naturales*, pone a Mary Douglas en un terreno minado de discusión y riesgos que la antropóloga parece afrontar adrede. El escenario caldeado de críticas en el que se sumerge el trabajo de Douglas nos permite pensar y referenciar el momento particular en el que el debate metodológico en antropología señalaba ya un horizonte de fragmentación y revisión de los principios y supuestos históricos de la disciplina.

La insistencia en ciertas nociones e intuiciones de Douglas, nos motiva a revisar su obra para encontrar una de las claves de lectura en la que el cuerpo, sus figuraciones y las configuraciones de las tramas sociales, habilitan a pensar nuevos modos de relación entre el llamado “cuerpo social” y el modo de percepción del cuerpo físico. Es precisamente en la experiencia en dónde el método de Douglas hace foco, y propone un punto de partida crítico a las categorías extendidas por tradición. Y es allí donde la dificultad aflora contra toda economía del pensar y ofrece un trato con la indeterminación. Douglas dialoga interdisciplinariamente y hace implosionar las matrices de la disciplina antropológica entre diálogos y disrupciones. Las dificultades estimulan la lectura de este texto que pone al cuerpo y sus variables en escena, las formas del movimiento, el reposo y las fuerzas van delineando los modos en los que lo superficial y los bordes se imponen como sentidos táctiles de la expresión:

El cuidado que le otorgamos en lo que atañe al aseo, la alimentación, o la terapia, las teorías sobre sus necesidades con respecto al sueño y al ejercicio, o las distintas etapas por las que ha de pasar, el dolor que es capaz de resistir, su esperanza de vida, etc., es decir, todas las categorías culturales por medio de las cuales se le percibe deben estar perfectamente de acuerdo con las categorías por medio de las cuales percibimos la sociedad ya que éstas se derivan de la idea que del cuerpo ha elaborado la cultura. (ib. p. 89)

Lo natural es el cuerpo. Allí Douglas delinea su propósito de adecuación, de lectura, de tensión entre lo natural y lo cultural. Es en el cuerpo como *médium*, como medio de expresión, en donde se encuentra una superficie dérmica de inscripción y de ejercicio de la fuerza y del control, sólo a partir de este es que es posible pensar el sistema social. La consecuencia última de sus intuiciones le permite plantear la hipótesis de que *el control corporal constituye una expresión del control social y que el abandono*

del control corporal en el ritual responde a las exigencias de la experiencia social que se expresa:

...ese impulso hacia la búsqueda de una relación armoniosa entre la experiencia de lo físico y lo social debe afectar a la ideología. En consecuencia, una vez analizada la correspondencia entre control corporal y control social tendremos la base para considerar actitudes variantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología. (ib. p. 96)

De acuerdo a su objetivo, la finalidad de su trabajo le permite hacer una lectura contemporánea de las sociedades atendiendo a los acontecimientos y la emergencia de las teorías sobre el poder y el control en boga en la década del '70: *difícilmente podrá imponerse con éxito un control corporal sin que exista un tipo de control equivalente en la sociedad*. Su perspectiva atiende a las actitudes sociales respecto a la disociación corporal en la experiencia social de desorden y de subversión de los sistemas de dominio.

Bibliografía

M. Douglas (1988), *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Alianza. Madrid

Política y tecnología de Habermas a Feenberg. Para una teoría crítica de la tecnología

CARLOS FEDERICO MITIDIERI

USAL

En este trabajo nos ocupamos de la relación entre tecnología y política en relación con el proyecto de la Modernidad. Para pensar esta cuestión nos interesa particularmente el modo en que los conceptos de cultura y técnica son estudiados por Jürgen Habermas en el período 1964-1971, y en su trabajo de 1980, “Modernidad: un proyecto incompleto”. Y también el modo en que los piensa Andrew Feenberg, tres décadas más tarde, desde su peculiar propuesta de una teoría crítica de la tecnología. A partir de estos análisis consideramos que es posible empezar a delinear las diversas maneras en que estos autores entienden la dialéctica entre Modernidad y Emancipación, central para la tradición de la teoría crítica a la que pertenecen. Si la teoría crítica es una teoría interesada en la transformación radical de la sociedad, algunas consecuencias pesimistas extraídas de obras fundamentales para esa tradición, como *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, parecerían entrar en contradicción con ese *pathos* transformador. Nos referimos, principalmente, al modo en que Adorno y Horkheimer conciben a la técnica, y a la racionalidad instrumental, como inseparables de la dominación de la naturaleza y del hombre por el hombre.

Siguiendo los pasos de Habermas y de Feenberg nos vamos a preguntar si otra concepción de la técnica es posible al interior de la tradición de la teoría crítica. Y, en consecuencia, en qué sentido el proyecto de la Modernidad puede seguir siendo posible, prosiguiendo con el desarrollo de la ciencia y de la técnica, sin que este desarrollo se torne necesariamente incompatible con la búsqueda de la emancipación y la libertad.

Introducción

Una lectura minuciosa de “Ciencia y técnica como ideología” y de “Modernidad: un proyecto incompleto”, de Habermas, permitió comprender las principales críticas que el autor plantea al modo en que los autores de la primera generación de la *Escuela de Frankfurt* pensaron la cuestión de la técnica, especialmente Herbert Marcuse. El principal problema que Habermas encuentra en esas lecturas es que sólo piensan la racionalidad con respecto a fines (la racionalidad instrumental) y no ven la importancia de la racionalidad comunicativa. Por eso sus análisis de la racionalización de la sociedad terminan siendo tan pesimistas. Si sólo se considera la racionalidad con respecto a fines como modo de racionalización de la sociedad, entonces el resultado es la sociedad administrada con las funestas consecuencias que ya señalaron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* y Marcuse en *El hombre unidimensional*. Para ellos el avance de la ciencia y de la técnica conducía indefectiblemente a la dominación de la naturaleza por el hombre y a la dominación del hombre por el hombre. De ahí que a veces se los pudiera tildar como antimodernos. Si la modernización sólo podía concluir en el sistema de la dominación total, entonces se tornaba difícil encontrar sus aristas positivas y, mucho más difícil aun, encontrar los nexos entre modernización y emancipación. Parecía no haber alternativa.

Marcuse sostiene que, si la ciencia y la técnica son un a priori histórico de dominación de la naturaleza y del hombre por el hombre, entonces habrá que eliminarlas o bien modificar su estructura. Más adelante veremos cómo el proyecto de Feenberg parte de esta segunda posibilidad planteada por su mentor.

Habermas, por su parte, considera que la ciencia y la técnica no pueden eliminarse sin más, ya que son la forma misma en que los hombres estructuran su trabajo. Y no entiende cómo el hombre podría renunciar a la técnica actual sustituyéndola por una cualitativamente distinta, si no cambia al mismo tiempo la naturaleza humana y mientras haya que mantener la vida por medio del trabajo social y valiéndose de los medios que sustituyen al trabajo.¹ Lo que habrá que llevar adelante, sostiene Haber-

¹ Habermas, J. “Ciencia y técnica como ideología” en: Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 63.

mas, es otro tipo de racionalización de la sociedad, guiada por otro tipo de acción, la acción comunicativa.

Piensa Habermas que si se tomara en cuenta que la racionalidad con respecto a fines no es la única forma de racionalidad sino que también existe otra forma de racionalidad, la racionalidad comunicativa, entonces se podría ver cómo ésta podría repolitizar el mundo de la vida y, desde allí, guiar a la racionalidad con respecto a fines en su racionalización de los subsistemas sociales. De esta manera, entonces, la racionalización de la sociedad podría tener un potencial emancipador y la modernización de la sociedad por medio de la técnica podría no llevar necesariamente a la barbarie, como suponen los autores de la primera generación (Horkheimer, Adorno, Marcuse). Pero para ello será necesario someter el desarrollo de la ciencia y de la técnica al marco institucional del mundo de la vida, donde la racionalidad comunicativa pueda tener la última palabra.

Habermas busca fundamentar dos tipos de acción. Por un lado, la acción racional con respecto a fines. Por otro, la acción comunicativa. Para esto, propone un nuevo marco categorial inspirado en los escritos de Jena de Hegel. Mientras el trabajo es la encarnación de la acción racional con respecto a fines, el reconocimiento y la interacción quedarán del lado de la acción comunicativa. Estos dos tipos de acción le permitirán distinguir dos tipos de orden en la sociedad. Al orden donde se objetiva la acción racional con respecto a fines lo llama "sistemas sociales". Y al orden donde se objetiva la acción comunicativa lo llama "marco institucional" (más adelante, siguiendo a Husserl, lo va a llamar "mundo de la vida")

Las sociedades del capitalismo avanzado tienen como una de sus características el avance constante de los subsistemas sociales por sobre el marco institucional. En estas sociedades la ciencia y la técnica son la fuerza productiva principal del capitalismo. Y son, además, la ideología del capitalismo, son la primera forma de dominación. De ahí la importancia de repensar la relación entre base y superestructura en el interior del marxismo. La ciencia y la técnica ya no pertenecen exclusivamente a la base material sino que son, al mismo tiempo, la forma de legitimación de la sociedad, son parte de la superestructura.

Las nuevas formas de dominación se legitiman en las propias acciones del Estado de Bienestar. En el Estado de Bienestar la política ya no se orienta por fines prácticos (al modo de la vieja filosofía política), sino que es la técnica la que aparece resolviendo cuestiones políticas. Por

eso, sostiene Habermas, lo que aparece con el Estado de Bienestar es la tecnocracia.

Y con la tecnocracia las cuestiones de la deliberación pública, todas las cuestiones relativas a la esfera pública y al mundo de la vida, quedan absorbidas por la lógica de los subsistemas sociales. Así se despolitiza la masa. Con la ciencia y técnica como ideología se va estrechando el ámbito de la acción comunicativa. La tecnocracia penetra en lo profundo de la conciencia de las masas. Y como consecuencia la sociedad de la acción comunicativa queda reemplazada por la “sociedad administrada” (Adorno y Horkheimer).

Si hay una primacía de los subsistemas sociales, si el Estado de Bienestar es una solución técnica a los problemas políticos, entonces se despolitiza la sociedad y se anula cualquier potencialidad emancipatoria de los sujetos. Por la colonización del mundo de la vida por los sistemas sociales, se terminaría imponiendo el proceso de cosificación en occidente.

Ahora bien, hay una diferencia importante entre Habermas y la primera generación de la Escuela de Frankfurt, o el propio Heidegger, en cuanto a sus concepciones sobre la técnica. Para Habermas no hay un a priori negativo en la ciencia y la técnica en cuanto tales. No son esencialmente formas de dominación. Tampoco son por sí mismas emancipadoras. Pero sí pueden llegar a llevar a la emancipación. Para eso deben ser guiadas por el marco institucional, es decir, guiadas por la política, por la acción comunicativa.

Feenberg y la democratización de la tecnología

Andrew Feenberg, por su parte, comparte con Habermas la idea de que no es imposible que la modernización de la sociedad lleve a la emancipación, pero por motivos muy distintos. Por un lado, considera que Habermas es ingenuo al creer que politizando el mundo de la vida va a poder guiar a la ciencia y la técnica hacia otras consecuencias, distintas a las de la sociedad administrada adorniana. Para Feenberg, lo que hay que politizar, democratizar, es justamente la tecnología misma. En esto se revela como continuador de Marcuse.² Hay que democratizar los códigos

² Fischetti, N. “Filosofía de la tecnología y democracia por Andrew Feenberg como emergente de la teoría crítica de Herbert Marcuse para el siglo XXI”, en: Revista CTS, n° 26, vol. 9. Mayo de 2014, pp. 79-88.

técnicos. Sino, con la tecnología realmente existente, la emancipación no va a ser posible, se va a seguir reproduciendo la dominación capitalista, legitimada en la supuesta neutralidad de los fines racionales de la técnica, porque está enquistada en los códigos técnicos.

Una de las principales diferencias entre Feenberg y Habermas es que para el canadiense la tecnología realmente existente no es la única tecnología posible, no es la única racional, ni es universal, sino que es histórica, producto de esta sociedad del capitalismo avanzado. Pero podría haber tecnologías alternativas que lleven a modernidades alternativas. Sólo así podría ser posible la utopía de la transición al socialismo. No con la tecnología actual, basada en el código técnico capitalista, sino entendiendo a esos códigos técnicos como escenarios de luchas micropolíticas que pueden llevar a su modificación. Ahora bien, esta democratización radical de la sociedad de ninguna manera podría llegar, como pretende Habermas, por la mera repolitización del mundo de la vida; sino que lo que hay que repolitizar es a la tecnología misma, que no es la única racionalmente posible, no es neutral, sino que favorece los intereses de los grupos de poder hegemónicos y obstruye otras orientaciones posibles.

La teoría crítica de la tecnología busca desarticular las posiciones que plantean la necesidad racional y universal de las decisiones técnicas. La tecnología tal como existe en la realidad es mediada por intereses y valores sociales. Y el producto de las decisiones técnicas es un modo de organización social que preserva e impone, solapadamente, el modo de vida de uno u otro grupo social influyente.

Con el concepto de “código técnico”, Feenberg da cuenta de la articulación entre las necesidades sociales y las técnicas. Un “código técnico” es “la realización de un interés bajo la forma de una solución técnicamente coherente a un problema”³. Cuando el significado político de esos códigos técnicos pasa desapercibido, o busca ocultarse como algo natural o “técnico”, podemos decir que el poder correspondiente es hegemónico.

Esta forma de plantear la cuestión le permite ver de otra manera la naturaleza de las controversias éticas y políticas que involucran a la tecnología. Por lo general, se las solía ver como una oposición entre la eficiencia y los valores. Pero el planteo de Feenberg deja de manifiesto que esta oposición no es más que una construcción que busca velar el verdadero

³ Feenberg, A. “Teoría crítica de la tecnología”, *Revista CTS*, N° 5, vol. 2: 109-123, 2005.

costado político de lo que se presenta como neutral. Lejos de esto, sostiene Feenberg, la tecnología es “un escenario de lucha social, en el que las alternativas de la civilización están en pugna”⁴.

Poder entender lo que se juega en una racionalización democrática de la tecnología, entonces, abre el futuro del desarrollo tecnológico y lo incorpora al juego político de las deliberaciones democráticas contemporáneas. Así, presenta una alternativa, tanto a la celebración de la tecnocracia triunfante en los enfoques neoliberales, como a la visión pesimista de la catástrofe tecno-cultural, de enfoques como el de Heidegger o de la primera generación de frankfurtianos. En clave foucaultiana podríamos decir que esta propuesta haría posible, por medio de micro-resistencias, la emergencia de una reforma tecnológica progresiva, con sus correspondientes consecuencias políticas y sociales.⁵

El auténtico progreso tecnológico⁶ no tiene por qué implicar necesariamente la dominación y la conquista total de la naturaleza y del hombre por el hombre, sino que otras formas de racionalidad tecnológica son posibles. Una racionalización democrática, o subversiva, podría dar lugar a nuevas formas de ordenamientos sociales, a nuevas instituciones, también mediadas por la tecnología, pero no por eso necesariamente iguales a las realmente existentes, y con diferentes consecuencias tanto sobre los grupos sociales afectados como sobre la naturaleza. Una tecnología alternativa podría hacer posibles modernidades alternativas.

Conclusiones

En conclusión, Habermas parece ir más lejos que Marcuse, Adorno y Horkheimer al entender que la técnica tiene un lugar importante en la superestructura de las sociedades tecnocráticas, pero que ello no conlleva necesariamente a consecuencias pesimistas. Hay una salida posible y esa

⁴ Feenberg, A. “Subversive Rationalization: Technology, Power and Democracy”, en A. Feenberg y A. Hannay, eds., *Technology and the Politics of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

⁵ Parente, D. “La tecnología como expresión material de la conflictividad social. Sobre la filosofía de Andrew Feenberg”, en R. CONTI y H. SOLARI (comp.): *Violencia y conflicto en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010

⁶ Sobre la cuestión del progreso ver “Más allá del dilema del desarrollo” en: A. Feenberg, *Transformar la tecnología. Una nueva visita a la teoría crítica*, trad. C. Alfaraz et al., Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2012.

salida consiste en permitir que el mundo de la vida guíe a los sistemas sociales. Es decir, que pueda haber una primacía de la acción comunicativa por sobre la acción racional con respecto a fines. Si, en cambio, como sucede en las sociedades tecnocráticas, los sistemas sociales continúan colonizando el mundo de la vida y reproduciendo la cosificación, entonces no va a haber lugar para la libertad.

Feenberg, por su parte, realiza una propuesta superadora a la de Habermas, mostrando las inconsistencias de su planteo, que ve a la técnica como un medio neutral para cualquier fin. No alcanza con guiar a la tecnología desde el mundo de la vida si queremos que la libertad sea posible en la sociedad. Esa libertad sólo será posible si democratizamos la tecnología, que no es neutral, y modificamos los códigos técnicos. Sólo si modificamos la estructura de la tecnología y hacemos posibles tecnologías alternativas será posible también, sin renunciar al proyecto de la modernidad, hacer posibles modernidades alternativas.

Dossier: Andrew Feenberg y la modernidad alternativa

1 / 4. La apuesta de Andrew Feenberg por una modernidad alternativa. La teoría del reto de lo tradicional y lo nuevo en el juego de Go¹

CARLOS SEGOVIA

Universidad del Salvador

SUSANA RAQUEL BARBOSA

Universidad del Salvador

El presente comentario gira alrededor de Andrew Feenberg cuyos desarrollos están, por lo general, abocados a su teoría crítica de la tecnología, gran aporte teórico en las filas de la teoría crítica y la escuela de Frankfurt. Sin embargo el texto, o mejor, las partes del texto que tradujimos, presentan a un Feenberg que expresa gran pristinidad respecto de la relación modernidad-tecnología y cultura moderna-cultura tradicional. El texto está filosóficamente plagado de preguntas. De hecho, el título del último capítulo es el título del libro (*Alternative Modernity. The Technical turn in Philosophy and Social Theory*) sólo que formulado como una pregunta: *Alternative Modernity? Playing the Japanese Game of Culture*.

En ese mismo capítulo 9º, Andrew Feenberg explora la posibilidad de una modernidad alternativa en Japón y remite a una perspectiva litera-

¹ Proyecto dirigido por Susana Raquel Barbosa: “Riesgo, cultura y técnica en la organización social. El aporte de Mary Douglas, Jürgen Habermas y Andrew Feenberg para interpretar el proyecto de la modernidad” (Sigeva-Usal/Conicet 80020200100118US) – 2023-2021.

ria centrandó su análisis en la novela del premio Nobel de Literatura de 1968, Yasunari Kawabata, *El Maestro de Go* (en original *Meijin* de 1954).

Por medio de un recorrido laberíntico y doblemente ambiguo Feenberg procura poner de manifiesto aspectos del antiguo y del nuevo Japón para dilucidar, aparentemente, la respuesta acerca de si una modernidad alternativa es posible en Japón.

Que el recorrido sea laberíntico por un lado es lo que dota al texto del carácter prístino y filosófico que tiene. Por otro, pareciera que la ambición exploratoria de Feenberg, al menos respecto a una posible modernidad alternativa en Japón, no alcanza a sobrepasar los límites del laberinto. Aquello que señalamos en este sentido es que Feenberg no se expide acerca del proceso de la modernidad en Japón, proceso que podemos decir comenzó en 1868 y que en 1995, fecha de publicación de *Alternative Modernity*, es un proceso sino totalmente desarrollado, sin dudas, con altísimo grado de instalación. Y aún así Andrew Feenberg deja un '*todavía hay que ver*' respecto de su juicio acerca de la modernidad en Japón.

Decíamos *supra* que existe también una doble ambigüedad. El origen de un aspecto de esa ambigüedad radica, pensamos, en el mismo juego que Kawabata protagoniza en su rol de autor de la novela en cuestión por un lado y de actor que como periodista protagoniza en el partido de Go en el que se basa su crónica luego publicada como novela. El otro aspecto de esta ambigüedad tiene origen, creemos, en el método que Feenberg emplea para acercarse al texto de Kawabata, ambigüedad entonces de carácter productiva y filosófica.

El Go tiene origen en China remontable a unos 3.000 años. Ingresó al Japón en el siglo VIII de nuestra era. El juego de Go fue "*adoptado*" por los samurái, clase guerrera que gobernó Japón durante unos siete siglos hasta 1868. Lo empleaban como parte del entrenamiento espiritual y estético de esos guerreros. El Go tradicional encarnaba valores que los samurái deseaban cultivar, como la entrega al deber, la conciencia de la mortalidad, la demarcación de las responsabilidades del inferior y del superior, el respeto por los mayores.

En la novela Yasunari Kawabata presenta una partida de Go que tuvo lugar en 1938. En ese célebre match se enfrentan por un lado el Maestro, Honnimbo Shusai y por otro el joven Otaké, Minoru Kitani. Pero también se oponen allí el Antiguo Japón y el Nuevo Japón. Es una partida que se juega entre la tradición y la modernidad, partida que a nuestro

entender, *a priori* ya estaba perdida para la tradición; este aspecto no está muy aclarado por Feenberg. La organizadora de la partida, la *Asociación de Go*, instruyó nuevas reglas y condiciones para este match con el objetivo de “*mantener bajo control*” las obstinaciones del Maestro, ya pasadas de moda. Ello implicaba quitarle al Maestro su *status* especial asegurando así llevar adelante una competencia en condiciones de equidad. Esta disyuntiva entre etiqueta y equidad es expuesta ciertamente por Feenberg en toda su dimensión. La etiqueta, correspondiente al antiguo Japón, al viejo Go, consideraba, entre otras cosas, el orden jerárquico superior del Maestro que implicaba, como ya señaláramos, el respeto por los mayores. Un Maestro decidía los horarios y los lugares donde se iba a llevar a cabo la partida. También decidía el último movimiento del día, la jugada sellada; en general, a quien tenía mayor jerarquía en el juego de Go correspondían siempre estas acciones.

En esta partida de 1938 se ponían frente a frente la calma tradicional de los maestros y la tensión nerviosa del retador, joven representante del nuevo Japón. Es un enfrentamiento entre inmovilidad y movimiento constante; mientras el Maestro impassible, bebe té, Otaké, el retador, se levanta a cada rato para orinar. El Antiguo Japón imperturbable inquieta a la modernidad. El Maestro es descripto como solitario, callado. Otaké, como divertido y ruidoso. Por un lado, un Maestro que veneran y admiran, por otro, un campeón que es querido. La sutileza expresiva de Kawabata refleja de manera eficiente el espíritu del viejo y del nuevo Japón. Y Feenberg no deja de señalar las ambigüedades que allí emergen y que él desarrolla, por ejemplo, bajo el título *Metarules: Etiquette or Equity*.

Para Feenberg las formas tanto del Antiguo Japón como del antiguo Go no pueden considerarse en absoluto como irracionales. Por lo tanto, no hay aquí un enfrentamiento o competencia entre irracionalidad y racionalidad (modernidad occidental). El antiguo Go es racional sólo que su racionalidad es de un orden distinto de la racionalidad occidental. Además en tanto el Go era utilizado para desarrollar paciencia y estrategia para la lucha, el carácter racional del Go, y los valores del Antiguo Japón, no pueden ser negados. Para Feenberg entonces, la novela de Kawabata pone de manifiesto el enfrentamiento no sólo de dos jugadores sino de dos diferentes racionalidades y aquello que Feenberg remarca, y que creemos debe ser remarcado, es la característica del tablero de Go, tanto su

forma como sus reglas, que permiten que dos racionalidades diferentes puedan compartir el juego de Go.

Pero los vuelos literarios o interpretativos no pueden soslayar que esta partida de 1938 se jugó con el imperio de una sola racionalidad. Como dijéramos, la Asociación de Go modificó las reglas, no solo para controlar las veleidades del Maestro sino también, y fundamentalmente, para adaptar el desarrollo del juego a las exigencias que imponía el hecho de que esta partida iba a ser seguida por el gran público a través de su publicación en un periódico. El *Tokio Nichi Nichi* publicó el desarrollo de la partida en sesenta y cuatro entregas durante los siete meses que duró el torneo. Aquí hay un cambio, el paso de una élite de observadores del juego a una enorme expansión cuantitativa de quienes podían seguir el juego y disfrutarlo.

Además, el Maestro, cobró unos buenos dineros por parte del periódico al aceptar jugar. Queremos señalar con esto que el Maestro no fue engañado al jugar con el formato de la nueva racionalidad, para seguir la lógica que emplea Feenberg.

Dossier. 2 / 4.

Traducción selectiva del Capítulo Ocho de *Alternative Modernity* de Andrew Feenberg¹

CARLOS ALBERTO SEGOVIA
 SUSANA RAQUEL BARBOSA
 CLARA FEINTUCH
 (Usal)

CAPÍTULO OCHO

El problema de la modernidad en la filosofía de Nishida

Lo que hoy llamamos el estudio de Oriente ha significado solamente tomar al Oriente como un objeto de estudio. Todavía no se ha realizado una reflexión profunda acerca del modo oriental de pensar con el objetivo de desarrollar un nuevo método de pensar.

Kitarō Nishida 1958a, 356

El problema de la modernidad

En 1930 y al principio de los '40 la filosofía japonesa reflejó el clima político volviéndose en forma creciente nacionalista y autoritaria. Con po-

¹ Andrew FEENBERG (1995), *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, Los Angeles: University of California Press; Chapter Eight, The Problem of Modernity in Nishida's Philosophy: 169-192.

cas excepciones honorables los filósofos importantes como Shūzō Kuki², Hajime Tanabe y Tetsurō Watsuji defendieron el imperialismo japonés.³ La postura ambigua de Kitarō Nishida era particularmente significativa en la medida en que fue el primer filósofo japonés capaz de comprender no solo las principales tendencias del pensamiento occidental sino también de emplear la herencia occidental para elaborar una filosofía original propia. Nishida es generalmente considerado el creador de la filosofía moderna japonesa.

La asociación entre la filosofía y la política nacionalista no ha sido olvidada después de la guerra y a veces generó que una sea rechazada por otra, especialmente por la izquierda. Pero el entusiasmo de los filósofos por la política de gobierno ha variado ampliamente, y Nishida no fue de ninguna manera lo peor. Como veremos más adelante, su nacionalismo fue primariamente cultural y no militar, y fue crítico con las interpretaciones racistas y totalitarias de la política oficial. Sin embargo, sus dudas internas hacia la guerra no parecieron afectar su concepción teórica hasta un poco más tarde, y sus ideas fueron puestas en práctica por pensadores mucho más entusiastas por el imperialismo de lo que él mismo era⁴. En la medida en que puedo decirlo, Nishida continuó la espera hasta cerca del final, para que Japón emergiera de la guerra como el centro de una esfera político-cultural original. Uno de los principales ensayos políticos de fin de los '30 resumía sus ambiciones políticas para Japón de esta manera:

“Hasta ahora los occidentales pensaron que su cultura era superior a las otras y que la cultura humana avanzaba hacia su propia forma. Otros pueblos, como los orientales, están detrás y, si avanza, también va a adquirir la misma forma. Hay incluso algunos japoneses que piensan así. Pero.... creo que existe algo fundamentalmente diferente en el Oriente. Ellos (Oriente y Occidente) deben complementarse uno al otro y lograr la eventual realización de una completa humanidad. Es la tarea de la cultura japonesa encontrar tal principio” (Nishida 1965e: 404-405)⁵. Aunque hay mucho

² Las referencias bibliográficas de la traducción de este capítulo se encuentran al final de la traducción del capítulo 10.

³ Para el entorno imperialista del pensamiento japonés antes de la guerra, véase Dale (1986).

⁴ Para un ejemplo de las dudas de Nishida, véase su carta a Harada de 1942 (Nishida 1965g: 199-200).

⁵ A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones del japonés son de Yoko Arisaka.

en su posición que todavía es de interés, gradualmente fue confundida con el destino del imperialismo japonés cuya última significación todavía es difícil de separar de las circunstancias de su formulación. El objetivo de este capítulo es explicar los puntos de vista de Nishida, y en la medida de lo posible, identificar su contribución a los debates sobre cultura y modernidad que están lejos de ser resueltos incluso hoy.

Recientemente ha habido un renacimiento del interés de un evento intelectual clave de la guerra que arroja alguna luz sobre la posición de Nishida. En 1942 el tema de la originalidad cultural inspiró varios seminarios, el más famoso: “Superando la modernidad [europea]” (Kindai no Chokoku)⁶. El encuentro representó un amplio rango de perspectivas, algunas irracionistas y anti occidentales, otras, más moderadas en sus reclamos para la cultura japonesa. Estuvieron presentes varios seguidores de Nishida incluido Nishitani Keiji quien argumentó que la cultura japonesa es una original y auténtica dispensación espiritual comparable con la herencia occidental en su habilidad para sostener la civilización moderna. Keiji entonces rechazó el reclamo de la civilización europea de definir la modernidad para toda la raza humana. Como nota D. Harootunian (1989: 74-75), “el problema era encontrar un camino para conceptualizar una modernidad que estaba hecha en Japón, no en Occidente”.

También en 1942 *Chuo Koron* publicó varias discusiones de mesas redondas de los estudiantes de Nishida sobre “El punto de vista de la historia del mundo y Japón” (Sekaihitteki tachiba to Nihon).⁷ Estas discusiones reflejan la simultánea defensa de la cultura tradicional japonesa y la afirmación de la moderna civilización científico técnica. Hay un *pattern* familiar del modernismo reaccionario en Alemania que, como Jeffrey Herf (1984) explica, reconceptualizó la ciencia y la técnica después de la I Guerra Mundial como dimensiones de una herencia cultural específicamente alemana y por tanto, rescatada de la crítica romántica tradicional de la civilización materialista de Occidente. Sin embargo en los propios escritos de Nishida el *pattern* permanece abstracto, no relacionado con

⁶ Los seminarios sobre la “superación de la modernidad” fueron publicados en *Chuo Koron*, julio de 1942. Los participantes incluyeron, entre otros, varios escritores, una famosa crítica literaria (Kobayashi) y tres estudiantes de Nishida (Shimomura, Suzuki Shigetaka y Nishitani). Para evaluaciones japonesas contemporáneas, véase Hiromatsu et al. (1989) e Hiromatsu (1990).

⁷ Entre los participantes estaban Kosaka, Koyama, Suzuki Shigetaka y Nishitani. Para estos encuentros véase Sakai (1989: nota al pie 105).

temas de nietzscheanismo y nihilismo de sus contemporáneos alemanes y compatible con una variedad de diferentes posiciones políticas que eran de hecho exploradas por sus estudiantes.

Los comentarios de sus estudiantes en *Chuo Koron* concretaron este *pattern* en términos de las ideas de Ernst Jünger y otros alemanes reaccionarios. Ellos celebraron la fusión de las “energías moralistas” y la tecnología moderna que caracteriza el tiempo de guerra en Japón. Ellos ven la contienda en China como un concurso de culturas en el cual Japón iba a liberar por la fuerza a Asia de Occidente. Aunque ellos tienen sus defensores muchos lectores los encontraron muy poco preocupados por la justificación de la guerra y con mucho entusiasmo por la dimensión estética y moral de la movilización total. En su defensa se debe decir que los participantes estaban respaldando una guerra imaginaria, pero este es el modo común de compromiso en la guerra efectiva de la era de las ideologías. Es justo decir que en estas conversaciones el nacionalismo militarista adquirió una paradójica aura antiimperialista de la filosofía de la cultura de Nishida.

(...)

La idea de una “superación de la modernidad” presagió extrañamente el último intento de otros intelectuales no europeos en el movimiento anti colonialista a declarar su independencia espiritual de fuentes europeas de su modernidad. Hoy estas discusiones se citan con creciente frecuencia como un precedente del notable crecimiento de la teoría del excepcionalismo (*nihojinron*) japonés en los 1960s y 1970s. El *nihojinron* debe un compromiso subterráneo a estos predecesores, pero gran parte del interés en las formulaciones anteriores se ha perdido junto con las más vergonzosas huellas de nacionalismo.

Es importante distinguir el universalismo dialéctico bastante complejo de Nishida del particularismo de estas expresiones variadas de nacionalismo cultural. De los escritores de antes de la II GM, Nishida fue uno de los muchos pensadores que intentaron expresiones filosóficas positivas de las contribuciones japonesas a una cultura mundial que él había experimentado como en construcción. De forma optimista él creía que “un punto de unión entre la cultura de Oriente y Occidente podía buscarse en Japón” (Nishida 1958a: 365). Y argumentó, contra toda forma de aislacionismo, “convertirse en una cultura oriental global no debe frenar su especificidad

propia sino más bien debe arrojar nueva luz sobre la cultura Occidental y debe crear una nueva cultura mundial” (Nishida 1965e: 407).

En este contexto, la cultura Occidental significa por supuesto, una forma específica de racionalidad asociada con la ciencia y la técnica modernas. La síntesis cultural a la cual Nishida apuntaba involucraba investir la ciencia y la técnica modernas con nuevas significaciones derivadas de la tradición oriental. Pero para la *nihojinron* escrita antes de la guerra, las posibilidades históricas habían sido embargadas. La expresión más alta de la cultura japonesa es ahora producir la diferencia, la particularidad en aquellas regiones de la vida todavía intocadas por la racionalidad científico-técnica. Entonces lo que originalmente era presentado como hipótesis acerca de la formación de la cultura moderna mundial, en la cual Japón sería igual que Europa y asimilaría su ciencia y su tecnología, era todavía expresado en términos de una desviación étnicamente única de Japón de los modelos universales europeos. Qué proyecto menos ambicioso tiene implicaciones menos radicales⁸.

El próximo capítulo de este libro comienza con el contraste entre estas diferentes aproximaciones de racionalidad y cultura con más detalle. En tal capítulo, analizo las representaciones de modernización en el trabajo del gran escritor japonés Yasunari Kawabata. Su novela *El maestro del Go* describe la famosa partida de *Go* que se convirtió para él en símbolo del proceso de modernización. La partida probó la universalidad de la moderna “racionalidad” contrastando el estilo tradicional japonés de juego con un nuevo estilo inspirado en Occidente.

Más eficazmente que *nihojinron* la novela de Kawabata puso en foco la insuficiencia de alguna identificación simple de racionalización con occidentalización. El juego del *Go* era un sistema racional mucho antes del arribo de los europeos. Como tal, el *Go* inspiró toda una cultura de acción estratégica diferente de nociones occidentales comparables. Las huellas de esa cultura y su forma específica de racionalidad deben verse en los elementos tradicionales del relato de Kawabata. Nosotros los encontraremos también en el centro de una teoría de la acción de Nishida. Mientras

⁸ Como Naoki Sakai (1989: 105) escribe, “contrariamente a lo que se ha sido advertido de ambos lados, el universalismo y el particularismo se refuerzan y suplementan uno a otro; ellos no están nunca en real conflicto; ellos se necesitan uno a otro y buscan formar una relación mutuamente contenida por todos los medios con el objeto de evitar un encuentro dialógico que necesariamente haría peligrar su supuesta seguridad y los mundos monológicos armonizados.”

Kawabata no delineó conclusiones de su historia, Nishida argumentó explícitamente que diferentes culturas pueden dar lugar a diferentes tipos de orden social racional. Este aspecto de su filosofía es bastante contemporáneo y ha traído un ‘retorno’ de Nishida por parte de algunos intelectuales japoneses que han fundado anticipaciones de la ‘postmodernidad’ japonesa en su pensamiento, mientras otros intelectuales se preocupan por la renovación del nacionalismo que ese retorno parece implicar⁹.

Experiencia y ciencia

Como otros literatos no occidentales los japoneses son capaces de comprender fácilmente la racionalidad científico técnica y las ventajas materiales que le diera a Occidente. La contradicción entre esta forma de racionalidad y su propia tradición cultural los preocupó profundamente. ¿Deberían resistir la modernidad en su totalidad y permanecer leales a su pasado? ¿Deberían por el contrario abandonar su modo de vida para adquirir los medios técnicos de resistencia a Occidente? ¿O podrían ellos adoptar la ciencia y la tecnología para propósitos prácticos tales como la defensa mientras retienen sus valores espirituales tradicionales?¹⁰

Cada una de estas cuestiones implica una exterioridad naïve, en el primer caso de una nación hacia su historia y a los encuentros que marcan irreversiblemente su destino; en el segundo, de un pueblo hacia su cultura que no puede ser abandonada como un guante viejo; y en el tercero, de una tradición espiritual frente a la sociedad de vida material. Nishida rechazó todas estas soluciones ilusorias y argumentó en su lugar que Japón podría forjar una modernidad específicamente japonesa fuera de la síntesis de los elementos de Oriente y Occidente. Él esperaba acomodar la modernidad a la tradición japonesa no mediante la negación de la ciencia occidental sino alcanzando un concepto de experiencia que creció naturalmente fuera de su cultura.

⁹ Para un ejemplo accesible de estas nuevas aproximaciones véase el interesante artículo de Yujiro Nakamura en *Critique* (1983). Para una encuesta importante de Nishida y su escuela en lenguaje occidental, véase Ohashi (1990).

¹⁰ La última posición caracterizó el pensamiento chino del siglo XIX proyectado hacia adelante bajo el slogan: “Chung-hsueh wei-t’i, Hsi-hsueh wei-yung” (“Aprendizaje chino para los principios fundamentales, aprendizaje occidental para las aplicaciones prácticas”); pero el equilibrio al cual estos progresistas apuntaban nunca fue alcanzado. Para esta primera experiencia véase Ssu-yu Teng y John Fairbanks (1954: nota 3).

(...)

Nishida comprendió la modernidad en términos modernos bastante estándar como la emergencia de investigación racional en oposición a la doctrina atada a tradiciones y prejuicios. Ya que el pensamiento Occidental avanzó a través de la atención rigurosa a los hechos, alguna característica japonesa similar constituiría un potencial indígena de modernización. Respectivamente Nishida (1958a: 352) creyó que la orientación japonesa hacia “la verdad fáctica de los hechos” –experiencia en estado puro- era un evento protomoderno antes del encuentro con Occidente.

Pero la comprensión de la experiencia de Nishida era radicalmente diferente desde la perspectiva prevaleciente de Occidente. Como Yoko Arisaka ha argumentado la idea japonesa de experiencia no es empírica ni romántica. El empirismo elimina las “cualidades secundarias” del objeto y abstrae entidades purificadas tales como “datos sensibles” o “hechos brutos” del inmediato contenido de experiencia mientras que el romanticismo pide un regreso de la actividad conceptual a la pura inmediatez. Pero para los japoneses la experiencia es una clase paradójica de *cultural* inmediato. Ella involucra perfeccionar la trama de asociaciones a una pieza universalmente compartida. Haiku por ejemplo, a menudo se dice que están preocupados por la experiencia de la naturaleza. Pero de hecho ellos articulan el mundo natural poéticamente en toda su riqueza emocional e históricas asociaciones sin distinguir un contenido material puro de las contribuciones de cultura y sujeto.

Este concepto de experiencia es incompatible con el naturalismo Occidental. Tiene sentido considerar la naturaleza, abstraída de la cultura y la historia, como fundamento de experiencia solamente si el objeto puede ser concebido fuera de alguna conexión a un sujeto. Nishida reclamó, contrariamente, que no es la naturaleza sino la experiencia la base ontológica de la realidad. En su haber la experiencia original “pura” no es “todavía ni sujeto ni objeto” y en ello “el conocimiento y su objeto son uno” (Nishida 1965a: 1). Sujeto y objeto indiferenciados no consiste en cosas materiales pero tampoco individuales y psicológicas. La experiencia en este sentido forma una dimensión compartida de significados intersubjetivos. Ella es externa y culturalmente específica, “una clase de campo público” no interior y universal como la idea de experiencia en Occidente (Nishida 1970: 186). Sin embargo como este último, ella posee un *pathos*

único fundacional en el contexto de un historicismo absoluto tal como Nishida (1965e: 410) había elaborado eventualmente.

La fama de Nishida se origina en la publicación en 1911 de su primer libro, *Una investigación sobre el bien*.¹¹ Fue en este notable libro que él propuso su concepto de un campo de experiencia que lo abarca todo. Los últimos escritos de Nishida sugieren que este concepto y sus variaciones derivadas en su pensamiento expresen una aproximación peculiarmente japonesa, no en algún sentido exclusivo sino simplemente como productos de una secuencia natural de desarrollo de la cultura japonesa. Nishida creía que la filosofía japonesa estaba destinada a aumentar esta característica de la cultura japonesa a universalizar tanto como las ciencias naturales habían universalizado la cultura occidental.

¿En qué consistía esta universalización? De hecho en la presentación de las ideas japonesas en vestidos occidentales. Esto se vuelve claro desde la primera página del esfuerzo de prístino de Nishida porque él comienza por la apropiación del concepto de 'experiencia pura' de William James para explicar su propia idea. Pero a pesar de este similar punto de partida, reales diferencias dividen a Nishida y James. Por ejemplo, mientras la experiencia pura para James era simplemente una categoría explicativa, en Nishida también aparece algunas veces para significar una versión del budista 'sin mente', un modo particular de relacionar la experiencia. Aquí la experiencia pura arriesga con retroceder a una actitud psicológica especial, un tipo de ilustración secular (Feenberg y Arisaka 1990: 183-185).

Aunque el préstamo de James a Nishida cuestione la autenticidad de su noción de una cultura de experiencia específicamente japonesa, su procedimiento es menos absurdo de lo que parece. Para Nishida, James representó una lógica cuasi universal de modernidad con la cual la filosofía japonesa tendría que llegar a un acuerdo en su ruptura con el modo del discurso tradicional de Oriente. Sin embargo la meta no era indiscriminar la occidentalización. Era precisamente la crítica de James a la metafísica occidental lo que hacía de su pensamiento un vehículo apropiado para la modernización de la filosofía japonesa. Como Alfred North Whitehead (1925: 205) remarcó, James no continuó tanto la tradición filosófica de Occidente cuanto introdujo una aguda ruptura en su continuidad, comparable con la revolución cartesiana en alcance y significación. James

¹¹ Véase Zen no Kenkyu (Nishida 1965a) traducido por Masao Abe y Christopher Ives como *An Inquiry into the Good* (1990).

“despeja el escenario de la vieja parafernalia” en armonía con las profundas transformaciones que tuvieron lugar a lo largo de la cultura europea. Nishida creyó que esas innovaciones abrían las puertas a una participación internacional en la modernidad más amplia. A principios del siglo XX, James no era un mal lugar para buscar acceso a una cultura mundial emergente.

(...)

El oxímoron “cuasi universal” es entonces apropiado para describir la evaluación de Nishida de la filosofía occidental contemporánea. Mientras él reconoció sus limitaciones culturales, nunca rechazó la idea de una crítica externa de la modernidad desde el punto de vista del constructo de una alternativa supuestamente Oriental. En su lugar Nishida elige la inmersión en la filosofía occidental en la confianza de que la originalidad de su mirada peculiarmente japonesa brillaría a través de la intuición. Como Torataro Shimomura (1966: 16) explica, Nishida tomó “la filosofía occidental como una mediación para ser usada para desafiar la filosofía occidental misma”. La confianza de Nishida no estaba fuera de lugar sino que la operación en la que él estaba comprometido fue mucho más difícil de lo que imaginara en 1911. Por más de 30 años él estuvo ocupado en la construcción de una versión tras otra de su sistema, ninguna de las cuales lo satisfizo. En todo caso su elección lo volvía capaz de dirigir un nuevo curso entre ambos, la occidentalización imitativa y el exotismo oriental¹².

En el trabajo posterior de Nishida su concepto ya cultural de experiencia se convirtió en la base de su ontología historicista. El argumento que en la medida que el sujeto cognoscente es un humano individual no es solamente un conocedor sino también un actor, relacionado no sólo con las cosas sino también con la historia. Si uno ve el saber como más que un encuentro contemplativo de un *cogito* con la verdad, si uno ve el

¹² Este aspecto de su logro se pierde, sin embargo, en gran parte de estudios recientes. A raíz de que Nishida intentó reformular una visión del mundo reputada como japonesa en el lenguaje de la filosofía Occidental, los estudiantes a menudo leyeron su pensamiento como una elaborada versión codificada de la metafísica tradicional Mahayana (Carter 1989). Aunque decodificar los escritos de Nishida en términos orientales puede ser útil, desafortunadamente este enfoque también ha contribuido a la impresión generalizada de que Nishida es un pensador tradicionalista y antimoderno. Pero de hecho, como muchos de su generación él evaluó positivamente en conjunto la ciencia moderna y la civilización (una perspectiva, debe decirse, que no es incompatible con una simpatía por el budismo).

saber también como una actividad social práctica, entonces es plausible preguntar ¿Qué implica esta actividad además del conocimiento puro? La cuestión no simplemente orienta la validez de la teoría o el fin de la acción, sino aún más, su lugar en una forma de vida. Nishida (1965e: 408) llamó a esta su “idea fundamental”: “Ordinariamente pensamos que el mundo material, el mundo biológico y el mundo histórico son entes separados. Pero en mi perspectiva el mundo histórico es el más concreto y los mundos material y biológico son abstracciones. Entonces si nosotros retenemos el mundo histórico, nosotros retenemos la realidad misma”.

Hoy tales formulaciones resuenan con la idea de que la universalidad de la razón es una ilusión. Siguiendo a Foucault, la teoría feminista y la sociología constructivista del conocimiento se puede argumentar que nuestra ciencia es realmente solo una “etnociencia” entre otras (Harding 1949). Sin embargo, en su situación histórica, Nishida no podía simplemente pedir un retorno a gran escala a las tradiciones de la etnociencia sin rendirse al oscurantismo reaccionario.¹³ Las ideas nativistas de la “ciencia japonesa” le parecían a Nishida una excusa para evitar la confrontación sincera con los logros culturales de Occidente requeridos por el proceso de modernización global. En lugar de proponer un retorno a un “conocimiento local” étnicamente arraigado Nishida intentó poner la ciencia en su “lugar” en un marco histórico que reflejaba los valores de su cultura. La ciencia iba a recibir un nuevo significado en este contexto no necesariamente empleada para asegurar la salud material y la independencia nacional. Tales ideas eran ampliamente accesibles a los escritores e intelectuales japoneses atrapados en medio de un movimiento de modernización que ellos vivieron simultáneamente como respuesta a ambos, la verdad científica en lo universal y el poder occidental en lo particular.

Nishida buscó el principio de un historicismo absoluto en los supuestos subyacentes de la cultura oriental. Sin embargo en este giro hacia las

¹³ Un lector occidental que quiere comprender el impacto liberador de la ciencia moderna en Japón (en contraposición al miedo de su tecnología militar) debería ver el famoso libro *Amanecer de la ciencia occidental en Japón* (1969) de Genpaku Sugita. Sugita relata su experiencia (en 1771!) al examinar la disección del cuerpo de un animal ejecutado criminalmente mientras compara libros de anatomía china y holandesa. Todo lo que le habían enseñado como médico fue repentinamente derrocado y él se dedicó el resto de su vida a traducir el libro holandés en el que había encontrado la verdad que sus ojos confirmaron. Naturalmente, esto no excluye una posterior recuperación de la anatomía china en un diferente nivel de significación, una vez que ya no se la toma literalmente como una imagen de órganos corporales.

fuentes orientales Nishida creyó avanzar hacia adelante más que hacia atrás, de acuerdo con las tendencias de la ciencia moderna. Esta aparente paradoja tiene sentido si compartimos la perspectiva de Nishida del carácter revolucionario de la ciencia moderna ya anticipada menos conscientemente en su apropiación temprana de James. Nishida creyó que la física y la matemática reciente ya habían roto con las limitaciones propias de un Occidente más parroquial como el trascendentalismo cristiano y el sustancialismo heredado de los griegos. Pero estas perspectivas tradicionales colocaban a las ciencias históricas donde ellas inevitablemente serían superadas a medida que otras culturas se apropiaran de la modernidad.

El pensamiento oriental estaba excepcionalmente cualificado para contribuir a esta revolución en la comprensión histórica. Como el pensamiento griego, el pensamiento oriental define la realidad en estos términos mundanos pero está vaciado del prejuicio sustancialista de los griegos. A través de esta intervención el mundo histórico iba a ser barrido en el mismo torbellino como natural. Ni las ‘cosas’ aristotélicas, ni el ‘cogito’ cartesiano incluso ni las ‘leyes’ newtonianas sino el proceso tumultuoso de conflictiva organización funcionaba sobre el abismo de la nada. Para Nishida la modernidad japonesa prometía tal actualizada visión.

Dialéctica del lugar

Bajo la influencia de Hegel el argumento de Nishida para esta aproximación tomó la forma de un sistema dialéctico. Como buen hegeliano Nishida creyó que “la verdad es el todo”. Que la partes aisladas son “momentos abstractos” del “universal concreto”, esto es, la totalidad a la cual ellas pertenecen. Su sistema comenzó con las partes abstractas y trabajó hacia la reconstrucción de la totalidad cambiando continuamente el punto de vista para ampliar el contexto de explicación moviéndose desde abstracciones hacia formas de vida que las animan. Este método abre a una progresión dialéctica de niveles de conocimiento, reflexión, acción y experiencia, cada uno de los cuales representa una dimensión más o menos abstracta de la totalidad concreta de experiencia. Esa totalidad fue conceptualizada, sin embargo, en un estilo menos hegeliano que heideggeriano como la actividad absoluta de la presencia¹⁴. En el nivel más alto, Nishida colocó algo que llamó “el lugar de la nada absoluta”, un concepto

¹⁴ Que esa similitud no es accidental es lo que argumentó Parkes (1992).

filosófico derivado de su más temprano concepto de experiencia pura y reteniendo su alusión budista.

(...)

Aquí esquemáticamente presentó Nishida los cuatro niveles de su dialéctica¹⁵:

- 1- Juicio o conocimiento de la naturaleza: lo conocido abstraído del conocedor.
- 2- Autoconsciencia, o el yo psicológico del conocimiento y la acción: el conocedor/hacedor abstraído de la cultura.
- 3- El mundo de significados o valores como fundamento de la acción: el yo considerado en su significación cultural.
- 4- “La nada absoluta”: la experiencia como un campo de unidad inmediata sujeto-objeto subyacente a la cultura, la acción, el conocimiento y las condiciones que los posibilitan como objetivaciones de una unidad superior.

Nishida llamó a cada nivel *basho*, un ‘lugar’ o ‘campo’. Dentro de los varios *basho* él distinguió entre un aspecto objetivo y uno subjetivo. Lo que es subjetivo en un nivel aparece como objetivo en el próximo nivel, y viceversa. Por ejemplo el lado subjetivo del nivel de juicio es el ‘campo de predicados’, los conceptos universales empleados en describir cosas. A estos predicados corresponde la objetividad específica de la cosa aristotélica de la que se predicán. Pero ¿qué es esta cosa? Su individualidad es inconcebible desde el punto de partida de un juicio que trabaja exclusivamente con universales. Solamente un individuo puede relacionarse con un individuo. Un enfoque adecuado a la cosa conocida nos requiere ir más allá del horizonte de predicación lógica para identificar una cosa conocida, un sujeto que conoce. Esta transición marca el pasaje a la autoconsciencia, el próximo nivel de la dialéctica. El lado objetivo de la dialéctica de predicados –la cosa– es ahora tematizado como el sujeto conocedor que trasciende sus predicados abrazándolos en el campo del conocimiento. Los predicados que eran primero inherentes a la cosa ahora son inherentes a la conciencia que los conoce. Nosotros en cierto sentido nos hemos movido de Aristóteles a Kant.

Pero la progresión dialéctica continúa. Como vimos en la última sección el sujeto cognoscente es más que un conocedor, es un ser humano

¹⁵ El autor de esta suerte de interpretación sistemática de Nishida es Koyama (1935). Véase también Abe (1988).

necesariamente situado en un mundo cultural. El “Conócete a tí mismo”, Nishida (1970: 96) escribió: “ya es un evento social e histórico”. Paradójicamente, aunque conocer es una actividad culturalmente situada, la cultura le parece arbitraria. Los meros hechos no pueden determinar los valores que mueven a una persona a la acción, o a discriminar bien y mal, o belleza de fealdad. Esta es la función de la cultura, que puede ser solamente explicada por una teoría de la voluntad en relación con los significados. A ese nivel la conciencia parece estar determinada por valores morales y estéticos que la abarcan y le proveen un contexto más amplio para sus acciones. El sujeto –consciente- deviene objeto en el marco de un sistema cultural del cual él es una manifestación o “autodeterminación”. Esta noción nos remite no a una teoría científica de cultura sino a una teoría cultural de la acción.

En cada nivel, la dialéctica de Nishida se mueve a una mayor concreción lejos del conocimiento abstracto hacia la “existencia”, hacia una experiencia tan familiar que constantemente la pasamos por alto en nuestro intento de categorizar y explicar. Esa experiencia es la unidad inmediata de sujeto y objeto en acción. En la mayor parte del pensamiento occidental esta unidad es considerada como el borramiento de la conciencia en mero reflejo. La filosofía, como una forma de conocimiento, naturalmente considera que el objeto de conocimiento es la realidad primaria. Pero para Nishida es cierto lo contrario: el compromiso del actor con el entorno es más fundamental que la cognición. El conocimiento debe destronarse a sí mismo y aprender a ver a través de los ojos de la acción.

Esa visión no es descuidada pero el concepto de autoconciencia es inadecuado para representarla. Esta es otra razón por la cual la teoría cultural de Nishida se mueve allende el escenario de la conciencia de sí para unificar la intuición, que no es un conocimiento ni una acción tal como nosotros usualmente las concebimos, sino un conocimiento implícito en la acción misma. En ese nivel nosotros nos encontramos nuevamente en el mundo de la experiencia pura en el cual el sentido y el ser se reúnen en una inmediatez cultural previa a la abstracta distinción de hecho y valor, situación y voluntad.

(...)

Esta “acción-intuición” es similar al concepto de Heidegger de circunspección (*Umsicht*) en eso que también apunta a liberar la relación sujeto-

objeto de las limitaciones de los modelos racionalistas. Eso significa, entre otras cosas, la superación de una perspectiva voluntarista de la acción como mera implementación de planes preconcebidos en la búsqueda de fines subjetivos. Y, como Heidegger, Nishida rechazó privilegiar el conocimiento sobre el mundo de la acción culturalmente definido en el que encuentra sus raíces, y en su lugar afirmó la prioridad relativa de la cultura sobre el conocimiento.

Sin embargo Nishida creyó que la aproximación de Heidegger era insuficientemente dinámica. Él reclamó que aun cuando la idea de existencia sea histórica, ella sea sin movimiento o acción (Nishida 1970: 40). Aquí Nishida es, al menos parcialmente, injusto. Heidegger indudablemente se atuvo al punto de vista de la acción pero es verdad que él se preocupó solamente por la comprensión circunspectiva de las cosas como objetos de práctica y no pudo captar la autoconstitución del sujeto humano en interacción con los otros. La filosofía de Nishida como la de Heidegger se centra en la objetividad del sujeto actuante, su situación esencial en un lugar (*basho*) desde el que debe actuar y en el que se actúa y se le da forma.

Este foco apunta allende la hermenéutica hacia la dialéctica. Pero aquí también Nishida estaba insatisfecho con las formulaciones occidentales. Nishida creyó que Hegel mientras desarrollaba las categorías básicas de la dialéctica había permanecido obstinadamente en el nivel de la autoconsciencia. “Hegel”, escribió Nishida, “buscó la razón detrás de la realidad más que buscar la realidad detrás de la razón...Nosotros deberíamos comprender la realidad a través de las fórmulas lógicas. Más bien, la razón debe ser interpretada históricamente en un aspecto de nuestras vidas. En lugar de comprender la lógica de Hegel en términos de su proceso de desarrollo, ella debería comprenderse como una abstracción de la vida concreta como autodeterminación de la nada” (Nishida 1965 nota 80). En suma, Nishida introdujo acción-intuición en la dialéctica de Hegel y la reconceptualizó desde el punto de vista de la práctica, mediante la introducción de la dialéctica en la hermenéutica de la práctica histórica que él encontrara con W. Dilthey y Heidegger. Como él puso en otro lado, “en el verdadero del mundo histórico, el mundo de la verdadera objetividad, el acercamiento a las cosas y el acercamiento al Yo se han vuelto uno” (Nishida 1970: 95) [traducción modificada].

Esta inusual síntesis produce una suerte de anticipación de la teoría de sistemas. La historia es un proceso en el cual lo formado deviene en for-

mación. Nishida lo deconstruye en varios procesos circulares de auto producción y auto transformación. Los sujetos cuyas acciones crean historia son ellos mismos productos históricos. Los valores son inmediatamente objetos históricos dados y principios dinámicos de acciones. Así entendida, la historia no puede ser reducida a una concatenación de cosas estables como la naturaleza, porque ella está compuesta, en último término, por acciones. El conocimiento de tipo científico natural no puede comprender ese mundo histórico que debe ser captado en cambio por la dialéctica (Nishida 1970: 216 nota).¹⁶

Hasta ahora, en esta exposición de su sistema yo he enfatizado la relación entre Nishida y los pensadores occidentales que influyeron en él y a través de los cuales sus ideas se volvieron comprensibles. Sin embargo al igual que James aquí tampoco el pensamiento de Nishida puede ser reducido a fuentes occidentales porque la tradición oriental hasta cierto punto conforma su uso de ellas. Esto es especialmente aparente en la etapa final de la dialéctica de Nishida. Esta etapa, “el lugar de la nada absoluta”, no es algún tipo de intuición mística sino que verdaderamente es difícil de entender sin referencias al budismo¹⁷. Fue aquí que Nishida más claramente intentó validar su noción de contribución única de Oriente a la cultura moderna. Yo puedo solamente bosquejar una aproximación a este difícil concepto, partiendo de los problemas históricos y culturales que son mi principal interés.

(...)

Hay una dimensión en la perspectiva de la historia de Nishida que trasciende la mera teoría de la práctica hacia la realización existencial. En Nishida, los actores necesariamente plantean un ambiente contra el cual ellos deben afirmarse para vivir, sin embargo a medida que expresan su vida se objetivan en la lucha y se convierten en el entorno de cada uno. Esto es la ‘identidad de opuestos’ o ‘contradicciones’. “Acción significa negación de lo otro y significa la voluntad de hacer lo otro (una expresión) de uno mismo. Significa que el uno mismo quiere ser el mundo. Pero ello también significa, por otro lado, que el sí mismo se niega a sí mismo y se convierte

¹⁶ Para una lectura diferente de la concepción de la historia de Nishida (y la única otra que he encontrado en inglés) véase Huh (1990).

¹⁷ Aunque no cita Nishida en esta conexión, la interpretación de Nishitani de Sunyata podría casi ser un comentario sobre el trasfondo budista y su concepto de nada absoluta (Nishitani 1982). Para más explicación véase también Nishitani (1991).

en parte del mundo” (Nishida 1958 b: 171). “La acción”, en suma, “es esencialmente ‘ser actuado’” (Nishida 1958b: 186).

La imagen leibniziana de una comunidad de mónadas, cada una reflejando el mundo en ella misma sugirió un modelo de esta dialéctica de sí y lo otro. De acuerdo con Nishida (1987: 58): “Cada mónada existencial se origina ella misma por expresión de sí misma; y sin embargo ella se expresa a sí mediante la negación de ella misma y la expresión del mundo. Las mónadas son entonces co-originadas y forman el mundo a través de su mutua negación. Las mónadas son las perspectivas propias del mundo. Ellas forman el mundo inter-expresivamente a través de su propia mutua negación y afirmación. En cambio la matriz concreta de la actualidad histórica que existe y se mueve a través de sí misma envuelve estas perspectivas monádicas dentro de sí”. La objetividad de la historia entonces surge de las mutuas percepciones de los individuos comprometidos con ella. Dicho de otra manera, su objetividad es simplemente las relaciones necesariamente recíprocas de estas acciones porque el actor y el objeto han devenido perspectivas entre sí en lugar de especies distintas.

La realización interior de esta verdad es el descubrimiento existencial del ‘campo’ (*basho*) en el que uno mismo y los demás despliegan su identidad y diferencia. Cuando el uno mismo se identifica con ese campo, él “descubre la matriz auto-transformante de la historia en sus propias profundidades sin fondo” (Nishida 1987: 84). Aquel campo es una escena de una lucha comprendida en términos budistas más que en términos occidentales individualistas: uno juega su papel sin reservas pero siempre con un inmediato sentido de sistema formado por las interacciones propias y de otros individuos. Cuanto más se identifica uno con el sistema como totalidad, más adecuadamente se encuentra en su propio lugar dentro de él y viceversa. Esta peculiar estructura doble de la acción, opera como un postulado ontológico, provee una imagen original de la totalidad concreta como el ‘lugar de la nada’.

La conclusión de Nishida es profundamente paradójica. El fundó un historicismo absoluto que englobaba la ciencia moderna en un relato de la experiencia derivado de la tradición oriental. Este relato es él mismo moderno en el sentido de que responde al ateísmo epistemológico concienzudo que subyace a la ciencia y la filosofía del siglo XX. Sin embargo al demostrar que la historia es la realidad última, Nishida trajo de regreso la cuestión de la ciencia desde un ángulo diferente. Como voy a argumen-

tar en la próxima sección, su propia lógica oriental prohibió una regresión primitivista. El conocimiento científico, como la cultura y la acción de Occidente, no puede ser dejado atrás sino que debe ser encontrado auténticamente en la lucha por la modernidad. El sistema dialéctico estaba destinado a comprometer a Japón en esa lucha.

En suma, Nishida tomó las conexiones culturales que amenazan las certezas científicas y las reciprocidades sociales que socavan la autonomía subjetiva y afirmó la ciencia y la subjetividad. Nishida rechazó la trascendencia de la cultura en el conocimiento sin adoptar un relativismo conformista que podría al menos permitir el desencantamiento de la hegemonía de la ciencia occidental. Nishida parece haber estado decidido a no dejarse un lugar de descanso. La ambivalencia está relacionada con el difícil lugar de Japón en el sistema de la cultura mundial.

Autoafirmación cultural

La filosofía de la cultura de Nishida intentó reivindicar la autoafirmación de Japón como una nación asiática contra el mundo europeo hegemónico. El nuevo orden emergente de la guerra restaura la ‘misión mundial’ histórica de Japón, misión perdida en la medida que “las naciones asiáticas fueran suprimidas por el imperialismo europeo y vistas desde un punto de vista colonial” (Nishida 1965d: 429).

(...)

Todas las culturas modernas, incluida la japonesa, son iguales, de acuerdo con Nishida, en el sentido que cada una tiene una contribución que hacer a una cultura mundial emergente (Nishida 1965b: 267-268). No puede haber un reemplazo universal único para una cultura nacional, porque “cuando ellas pierden su especificidad, ellas cesan de ser culturas”; pero tampoco la singularidad de cada cultura autoriza “un avance meramente abstracto en una dirección individual” (Nishida 1970: 254). “Una cultura mundial verdadera se formará solamente mediante varias culturas preservando su propios puntos de vista, pero simultáneamente desarrollándolos a través de una mediación global” (Nishida 1970: 254). Todas las culturas modernas deben participar en una fructífera hibridación y mutua contaminación. La cultura mundial consiste en un campo de diálogo y conflicto más que en modos de vida sustantivos específicos,

comparable a las culturas existentes. “Cada pueblo se encuentra en su propio terreno histórico y tiene su propia misión y así es como cada nación posee una vida histórica. Cuando digo que cada nación debe realizarse ella misma mientras trasciende y crea una cultura mundial, quiero decir que cada nación debe realizarse a través de su propia cultura particular. Es de esta manera como las culturas particulares emergen del fundamento de la historia y constituyen una cultura mundial. En un mundo así cada cultura nacional expresa su propia vida histórica única y, al mismo tiempo, a través de sus misiones históricas mundiales, todos se unen para formar un mundo” (Nishida 1965c: 428). La dialéctica de la cultura mundial es consistente con la concepción de la acción de Nishida. El compromiso oriental con Occidente abrazaba una colaboración más profunda bajo el conflicto de superficie; iba a ser una transformación productiva de la modernidad con consecuencias globales.

Porque todas las culturas modernas comparten la ciencia, ellas ahora subsisten generalmente en la “verdad” y ya no pueden ser descritas como meros errores o divagaciones. Pero qué explica entonces su multiplicidad? La ontología historicista de Nishida prometía un puente “multicultural” entre la particularidad nacional y la universalidad racional. Las categorías de las varias etapas de su dialéctica, pueden ser empleadas para describir el énfasis único de un tipo cultural. Las culturas consisten en horizontes de pensamiento y acción, paradigmas o “arquetipos” en los cuales una u otra categoría son absolutizadas unilateralmente (Nishida 1958a: 353-4). Las luchas nacionales manifiestan los conflictos entre diversos marcos de referencia conceptuales de ontología social al nivel de pueblos enteros y sus modos de vida. En suma, las categorías ontológicas y culturales son mutuamente traducibles. Presumiblemente, las culturas se comunican y completan a través de procesos de intercambio y discusión en los que las visiones ontológicas son elaboradas.

Esta perspectiva ciertamente es algo deudora de la *Fenomenología* de Hegel, pese a que Nishida rechazó la síntesis final a la cual Hegel tradicionalmente se dijo que apuntaba. En este sentido Nishida estaba actualmente más cerca de los contemporáneos hegelianos que argumentan que el último concepto (*Begriff*) no resuelve las contradicciones metafísicamente en una totalidad sustantiva sino que las compromete metodológicamente, manteniendo la oposición entre ellas. Semejantes lecturas anti-

metafísicas de Hegel responden a corrientes escépticas y neokantianas en el pensamiento contemporáneo (Pippin 1991: 66-79).

Las razones de Nishida para rechazar la síntesis eran completamente diferentes: su énfasis en la acción excluía una resolución puramente conceptual de las contradicciones. Esto explicaría por qué sus escritos no ofrecen terceros términos sino énfasis interminablemente alternados entre el campo fragmentado de las contradicciones históricas y culturales y sus correspondientes posiciones de acción en el sistema mundial.

Junto a estas afirmaciones de multiplicidad, Nishida defendió la noción aparentemente contraria de (que) la cultura japonesa tiene un carácter global. Dado que la cultura moderna es de carácter científico, la misión global de Japón no puede ser meramente religiosa o estética como algunas veces se supone, sino que debe incluir un contenido intelectual único, una “lógica” con la clase de valor universal atribuido a otros alcances del pensamiento moderno (Nishida 1958a: 363). Esta lógica fue la apropiación culturalmente específica de la modernidad en términos de una identidad de contradicciones como describió la previa sección.

Esta es la misma lógica que subyace a la larga historia de Japón, de flexibilidad y asimilación de influencias extranjeras. En tiempos antiguos, Japón absorbió la cultura china, así que hoy asimilará la cultura occidental sirviendo de ese modo como un punto global de unión (Nishida 1965c: 417). De acuerdo a Nishida la ‘falta de forma’ o el ‘vacío’ de la cultura japonesa habilita en sí un puerto para las contradicciones irresueltas. Esta falta de forma refleja en el nivel histórico-cultural las nociones filosóficas de experiencia pura y nada absoluta. Aquí resultan estas categorías filosóficas aparentemente abstrusas significando una cultura única.

(...)

Es difícil estar seguro del pensamiento de Nishida de la función de la filosofía en la vida moderna, pero ella parece servir a un cruce de caminos cultural, un punto esencial de traducción y comunicación en una era caracterizada por la intensificación de las interacciones entre los pueblos. Nishida vio su propio pensamiento como producto de la confrontación de culturas en la nueva era de la cultura mundial. Su pensamiento no ofrece una síntesis final sino un lenguaje en cuyos términos el filósofo puede estar en casa en una multiplicidad de formas de pensamiento. La ambición de Nishida no era resolver estas contradicciones

sino idear un método para pensar cada momento en relación con su otro. En esto su filosofía reflejó el vacío que abrió Japón a la experiencia universal (Nishida 1965e: 407).

Pero desafortunadamente, la concepción de la autoafirmación cultural de Nishida parece haber ido mucho más allá de la búsqueda de un diálogo fructífero y abrazó la lucha militar como un momento positivo. En conclusión, yo debo discutir este aspecto perturbador de su pensamiento. Esta discusión es, sin embargo, limitada por la confusión que rodea el papel de Nishida en la guerra. Él no parece haber tenido ningún puesto oficial ni semi oficial, y los textos de ese período son tan abstractos que podrían ser acomodados a posiciones políticas más bien diferentes. Por tanto, la controversia es inconclusa entre quienes sostienen a Nishida como un líder intelectual, responsable en alguna medida del imperialismo japonés y aquellos que lo ven como uno moderado que se disociaba él mismo de los peores excesos ideológicos de su tiempo (Hiromatsu 1990: 207-208; Lavelle 1994; Yusa 1991). Sin embargo yo voy a argumentar que sus últimos textos señalan al menos conclusiones provisionales que presento a continuación con la esperanza de provocar más investigaciones y discusiones.

¿Griegos o judíos?

Hegel argumentó que la guerra es un medio de autoafirmación espiritual en las naciones modernas. Hoy esta perspectiva se ha vuelto impactante pero, para algunas generaciones, la doctrina de Hegel simplemente articulaba el sentido común de las naciones de Europa y el norte de América. Recordar por ejemplo el hegelianismo vulgar de nuestro propio concepto de “Destino Manifiesto”. En un tiempo posterior, los filósofos conservadores japoneses defendieron la guerra solo en tales bases hegelianas sin comprender que era demasiado tarde para aceptar la empresa colonial y forjar una esfera de influencia de viejo tipo.

Parece que Nishida compartió esta perspectiva. Varios futuros líderes nacionales (Konoe, Kido) asistieron a sus clases, y en 1941 él incluso fue invitado a dar una conferencia ante el emperador (Nishida 1965b).¹⁸ No

¹⁸ Este fue un gran honor pero no la total unión de filósofo y estadista. Otros intelectuales prominentes tuvieron oportunidades similares de educar al emperador en lo que era esencialmente una ocasión ceremonial.

hay que sorprenderse entonces de que fuera consultado por el gobierno. Él se opuso a la guerra con Estados Unidos y enfatizó la importancia de la interacción cosmopolita cultural en un grado inusual, pero contrariamente sus comentarios ocasionales sobre política mundial parecían seguir la opinión convencional del momento (Nishida 1965c). Aunque Nishida nunca explicó cómo alcanzarla, él sostuvo la hegemonía japonesa en Asia y fue un devoto entusiasta del sistema del imperio. Para Nishida por supuesto, la casa imperial yacía en el centro de ambos, el sistema político y el cultural. Como tal, él la llamó la 'identidad de las contradicciones', situándola misteriosamente allende el reino de su propio concepto de acción como un sistema de reciprocidades (Nishida 1965d: 336).¹⁹ Esto pareciera absolutizar el estado como una expresión de la voluntad del emperador; solamente la ambigüedad sustentada de política y cultura en el pensamiento de Nishida lo aparta algo del crudo nacionalismo estatal al representar la voluntad como lugar (*basho*) de la nada sin contenido particular.

El sabor de su posición y gran parte de la razón de nuestra dificultad para evaluarla hoy, es clara a partir del siguiente pasaje minuciosamente revelador de su discurso ante el emperador:

Hoy, debido al extenso desarrollo del transporte global, el mundo se ha convertido en uno. El nacionalismo actual debe ser conceptualizado desde este punto de partida. No es un nacionalismo en el cual cada nación gira sobre sí sino más bien un nacionalismo en el cual cada nación asegura su propia posición dentro del mundo, es decir cada nación debe tomar conciencia global. Cuando diversos pueblos entran en tal relación histórica mundial (*sekaishiteki*), puede haber conflictos entre ellos, tal como los vemos hoy, pero es solamente natural. La nación más histórica mundial (*sekaishiteki*) debe entonces servir como un centro para estabilizar este período turbulento. ¿Qué quiero significar con que una nación tenga un carácter global? Ello significa que esta nación abraza la totalidad pero al mismo tiempo no niega lo individual y por supuesto toma la creación individual como médium. Hoy nosotros solemos concebir individualismo y universalismo como opuestos el uno al

¹⁹ En términos heideggerianos, esto es ignorar la diferencia ontológica e identificar el ser con un ser particular. Como sabemos, el propio Heidegger no estaba por encima de cometer un error similar.

otro, pero por sí solo el individualismo es anticuado y cualquier totalismo que niegue lo individual es también cosa del pasado (Nishida 1965b: 270-271).

Estas observaciones pueden ser leídas en el contexto de la guerra en curso, pero no necesariamente como una defensa eufemística del imperalismo japonés, pero al mismo tiempo Nishida también parece oponerse al totalitarismo en nombre de lo individual y la creatividad cultural.

(...)

Al leer los escritos de guerra de Nishida, la comparación con Heidegger inmediatamente viene a la mente. Pero esta comparación es engañosa. Es verdad que, como Heidegger en su fase nazi, Nishida podría ser escuchado repitiendo slogans imperialistas. Pero a diferencia de Heidegger, cuyo “nacionalsocialismo privado” se había expresado en un tiempo en el lenguaje oficial del estado nazi (y) representaba como un gobierno oficial, el pensador privado Nishida siempre calificó las expresiones ofensivas del nacionalismo desde su propio punto de vista culturalista. Aquí, por ejemplo, hay un pasaje en el cual, sin realmente cuestionar la ideología del camino imperial que justificaba la guerra del Pacífico, Nishida (Nishida 1965d: 341) intentó reformularla culturalmente: “El principio formativo de Japón debe ser el principio formativo del mundo también. Pero este es el mayor peligro de subjetivizar Japón. Eso simplemente militariza el Camino Imperial (kodo) y lo transforma en Imperialismo (*teikokushugika*)... En contraste, debemos contribuir al mundo descubriendo nuestro propio principio de autoformación en los senderos de nuestro desarrollo histórico; ese principio es la identidad de nuestras contradicciones. Este es el auténtico Camino Imperial. Este es el sentido de ‘Ocho rincones del mundo bajo un techo’ (hakko ichiu).”²⁰

Hay una distinción aún más profunda para hacer entre Nishida y Heidegger en términos de su situación histórica. A pesar de que Heidegger reclamaba mirar hacia el futuro, él no pudo dar un contenido positivo a su noción de una modernidad distintivamente auténtica y finalmente cayó víctima de la esperanza falsa de que Alemania podría ser agente de su

²⁰ Lavelle (1994) se deshace de este estado antibélico en apariencia y asimila la perspectiva de Nishida al ultranacionalismo moderado de la facción de Konoé sobre los fundamentos de que el anti imperialismo retórico era común incluso en el militar de entonces. Creo que esto va demasiado lejos a desambiguar las ambigüedades que Nishida parece haber introducido deliberadamente en sus declaraciones públicas.

programa reaccionario de afirmación del hombre contra la tecnología y la sociedad de masas. Esta fue la base de su aventura nazi, a la cual él nunca contrapuso otra alternativa comprensible, mucho menos creíble (Herf 1984: 109). El pensamiento posterior de Heidegger sobre el ser ofrece un discurso oracular que con nobleza se esfuerza por reencantar el mundo, pero está muy lejos de ser una alternativa concreta.²¹

En contraste, como no-occidental en un país recientemente desarrollado Nishida parece haber experimentado una particular ansiedad sobre el progreso científico tecnológico. El fue intocado por el ánimo sombrío fomentado por Weber, Jünger y Spengler y buscó esperanzado la emergencia de una modernidad alternativa definida en ricos términos de su propia cultura japonesa viva. Comparativamente Nishida no tuvo necesidad de una “política del ser” para quebrar un repudiado presente.

Uno podría también recordar la posición de Marcuse, que ofrece un tercer punto de comparación. Su filosofía temprana era en gran medida una reacción de izquierda hegeliana frente al pensamiento de Heidegger en contraste con la derecha hegeliana de Nishida, vuelta hacia la cultura nacional. Igual que su maestro, Marcuse buscó reenmarcar la “cuestión de la tecnología” en términos de una ontología de la práctica. Metodológicamente, Marcuse también acordaba sobre la necesidad de encontrar la razón fenomenológicamente en el mundo de la experiencia cotidiana. Pero Marcuse también fue influido por Hegel, que ofreció una visión historizada de ese mundo y por eso sugirió la necesidad de una base mucho más concreta que otra cosa en Heidegger.

Buscar un fundamento histórico se convierte en una tarea complicada por la hegemonía de la tecnología en Occidente. Uno ya no podría mirar la cultura tradicional como una solución, y solo una locura política, que Heidegger ciertamente tenía, podría imaginar que el crudo nacionalismo pudiera introducir una nueva dispensación ontológica. Ni uno podría simplemente recurrir a la cultura del presente que ha sido tan colonizada por la racionalidad científico tecnológica que no ofrece alternativa. Entonces Marcuse no podría confiar en ninguna cultura específica situada geográficamente para un marco, como sí podría Nishida.

Como un occidental, sus miras deben girar hacia el futuro. La noción de revolución socialista parece servir a este propósito al ensanchar el con-

²¹ Increíblemente, la última entrevista de Heidegger expresa la convicción de que “solo un Dios puede salvarnos” de la tecnología moderna. Para un estudio a lo largo de las perspectivas de Heidegger sobre la tecnología, véase Zimmerman (1990).

texto histórico de la racionalidad científico-tecnológico para abarcar su potencial transformación en una sociedad pacificada. Pero dado este enfoque Marcuse hubiera tenido que ser ingenuo para de hecho no notar que la Unión Soviética estuvo comprometida en la modernización a lo largo de la línea occidental, de hecho mantuvo su distancia utópica del experimento soviético. La resistencia a una unificación historicista de idea y actualidad fue más difícil para Nishida. Él había identificado el principio de la nada absoluta con la esencia de su propia cultura nacional que, en su perspectiva, aún mantenía autonomía significativa después de dos generaciones de desarrollo.

(...)

Su concepción esperanzada fue la que se enredó con el imperialismo japonés en su respuesta de 1943 a los requerimientos del Gabinete de Guerra por un papel en el Nuevo Orden Mundial. Allí, encontramos a Nishida contando la vieja historia hegeliana de la identidad nacional. De acuerdo con este texto, la Guerra del Pacífico podría conducir a la apropiación de la modernidad por parte de las culturas orientales que habían participado hasta ahora del mundo moderno sólo como objetos de la conquista occidental. La guerra fue interpretada aquí como un tipo de lucha por el reconocimiento fuera de la cual podría emerger una nueva forma de comunidad global.

Nishida no explica por qué Japón tendría que imitar el colonialismo occidental para alcanzar este laudable fin y su comprensión de los eventos parece extrañamente anacrónica. Él ingenuamente comparó la guerra con la lucha de Grecia contra Persia, como la precondition militar de una cultura de autoafirmación triunfante del significativo mundo histórico: “Como la victoria de Grecia en la guerra pérsica hace mucho tiempo puso la cultura europea en un sendero que ha seguido hasta hoy, de la misma manera como la guerra del este asiático contemporáneo determina un sendero de desarrollo para la época venidera de la historia mundial” (Nishida 1965c: 429). Desde el punto de partida del fracaso de Japón parecería representar la destrucción del universo cultural, por supuesto en la misma posibilidad de la pluralidad cultural en el mundo moderno.

Hay algo del hombre de Meiji en esta posición. En el período de Meiji, el militarismo japonés tuvo un contenido anti imperialista mucho más

claro que más tarde. Es fácil simpatizar con el entusiasmo de Nishida por las victorias japonesas contra los rusos en 1905, cuando Japón estaba todavía sujeto a la humillación nacional por los poderes de occidente. No es tan fácil comprender su apoyo aparente a la guerra con China en los '30 y los '40 cuando Japón era una gran potencia.

Quizás la posición subestimada de Nishida reflejaba conciencia de su diferencia. No hay duda que él esperaba que la empatía de la cultura japonesa más que el liderazgo militar en Asia contribuyera a un temprano fin de la guerra. Pero él continuó pensando en términos de bloques de poder; sus escritos no reflejan hasta bastante tarde una clara comprensión de que la política colonial japonesa no era simplemente un modo normal de participación en la política global sino la muerte misma de su propio programa cultural²². En nuestro tiempo la libertad, la igualdad y el comercio tienen implicancias culturales, no las conquistas militares de los vecinos más débiles.

Nosotros podemos difícilmente errar este punto hoy, dada la experiencia de la descolonización de posguerra. De haber ganado Japón la guerra del Pacífico tendría fundado un inmenso imperio en Asia en el preciso momento que Europa renunciaba al colonialismo. Como los europeos honorables los japoneses tendrían que llegar demasiado tarde al banquete para disfrutar la diversión. Uno imagina las consecuencias: Japón tendría que invertir la próxima generación luchando en guerras de guerrillas por toda Asia; el fascismo tendría que permanecer en el poder por otra generación. Lejos de la conquista de Asia satisfaciendo el programa cultural de Nishida tendría que resultar en una terrible catástrofe cultural.

Hacia el fin de la guerra, Nishida pareció haber entendido mejor su época. Él y su círculo se comprometieron en discusiones intensas de la política de posguerra en vista de la supervivencia de la cultura nacional. Muchos meses antes de la rendición, Nishida escribió un ensayo titulado *La lógica de Basho y la perspectiva religiosa del mundo*, que insinuaba una comprensión muy diferente de la situación de Japón. Este ensayo extraordinario distingue agudamente entre la dimensión política y religiosa de la experiencia humana. La nación es una unidad ético-política en el sentido hegeliano de *Sittlichkeit* pero, como tal, pertenece al mundo "corrupto"

²² El bloque de poder pensado no era por supuesto confinar a Japón. Tan tarde como en 1949, George Kennan pudo escribir que "el realismo nos llamará no para oponer el reingreso de la influencia japonesa y la actividad en Corea y Manchuria" sino para retener la expansión soviética en Asia (citado por Cummings 1989: 16).

de la existencia actual. Por eso “la nación no salva nuestras almas” (Nishida 1987: 122). Sin embargo, mediante la lógica de “identidad de las contradicciones”, la immanencia es trascendencia y la vida nacional por tanto, relaciona con lo absoluto. “La razón de que una nación es una nación descansa ... en su carácter religioso como una auto-expresión de la vida histórica. Una verdadera nación surge cuando un pueblo alberga el principio del mundo con él mismo y lo forma él mismo histórica y socialmente” (Nishida 1987: 116). La esencia religiosa de la nacionalidad es ambas, culturalmente específica y global y como tal contiene el secreto de la coexistencia internacional en la era moderna.

Estas ideas representan una ruptura radical con el nacionalismo contemporáneo japonés. Los escritos políticos más tempranos de Nishida habían seguido la opinión convencional de sobreestimar la significación del estado, tendencia suficientemente natural dada la centralidad del estado en la reorganización de Japón del período Meiji. Sin embargo este nacionalismo estatal había probado un camino falso y el intento de Nishida de infundir con su propio culturalismo fue un desastroso fracaso como sin duda habría admitido si hubiera sobrevivido a la guerra.

Como la inminente derrota clarificó la situación, Nishida innovó un nuevo discurso nacionalista basado no sobre el estado sino sobre la cultura. Aquel discurso continuaba aún con el viejo nacionalismo de estado en muchos particulares y podía, a través de la influencia de postguerra de sus seguidores, haber ayudado a proveer la base para la reconstrucción conservadora de Japón como una cultura de nación desarmada. El punto importante era cambiar a una afirmación de principios de identidad étnica, no ciertamente una base de racialismo primitivo sino en términos de una misión cultural global que excluía el militarismo. Este movimiento mostró un cambio en la metáfora histórica para la posición de Japón en el mundo.

El punto implícito de comparación ya no eran los griegos sino los antiguos judíos. Su fracaso y ocupación por los babilonios se recuerda en la Biblia, particularmente en el profético Libro de Jeremías. Nishida (1987: 116) notó que a pesar de su conquista, los judíos mantuvieron su “autoconfianza espiritual” y trascendían sus limitaciones meramente étnicas para crear un mundo de religión.²³ Sólo así, él argumentó “el espíritu japo-

²³ Cf. La carta de Nishida (1965g: 426) a D. T. Suzuki de Mayo de 1945: “Últimamente, leyendo la historia del desarrollo de la religión judía me hizo pensar un montón. Los judíos construyeron el fundamento para la dirección del desarrollo de su mundo de

nés que participa en la historia del mundo... puede ser el punto de partida de una nueva cultura global”, pero solamente si Japón supera su “insularidad” y panorama de “auto-confianza banal” (Nishida 1987: 112). Entonces Japón ya no podría tener que competir con occidente por medio de la violencia de hacer su contribución cultural, pero podría, como los judíos, aprender a defender y propagar sus valores desde adentro de un sistema definido y dominado por el otro.

(...)

Nishida encontró en textos bíblicos una forma codificada de referirse a la derrota inminente que él predicó más abiertamente en las cartas del período. Uno comprende fácilmente la apelación de las profecías en medio de los ataques de bomba de 1945: “Porque he puesto mi rostro contra esta ciudad para el mal y no para el bien, dijo el Lord: seré entregado en las manos del rey de Babilonia y él lo quemará con fuego.” Asombrosamente, como los barcos de MacArthur se aproximaban, Nishida (1987: 116) citó la advertencia de Jeremías de que Nebuchadnezzar es también un siervo de Yahweh. También los enemigos de los elegidos sirven a los fines de Dios cuando castigan a su pueblo. En este bizarro pasaje Nishida parece anticipar un trabajo sin sentido que de hecho resultó ser.

¡Y nada demasiado pronto! El papel de Japón en el mundo moderno no podría conformarse posiblemente al viejo modelo hegeliano, pero requirió uno nuevo cuyos contornos eran apenas visibles antes de la derrota. El ejemplo judío indicaba una forma de separar claramente la autoafirmación cultural de la político-militar. La referencia sorprendente de Nishida a los judíos sugiere que él quería que Japón aceptara su derrota y eligiera su destino. Él pareció prometer que si lo hiciera, Japón se alzaría de las cenizas como una gran fuerza cultural en la postguerra mundial.

Conclusion

Para Nishida la globalización del mundo cultural desafiaba la filosofía y la ciencia para reconocer las contribuciones de los pueblos no occiden-

religión en el cautiverio babilonio. El verdadero espíritu del pueblo debe ser como este. La nación que combina la auto-confianza con militarismo parece cuando el poder militar perece.”

tales. Nishida creía que la cultura oriental podría ofrecer un nuevo paradigma de comprensión histórica que respondería a los problemas teóricos del tiempo pero también a la necesidad urgente de un nuevo modo de coexistencia entre naciones y culturas. Aquel paradigma se basaba en la noción de identidad de contradicciones, comprendía el conflicto global como un proceso de auto formación y formación mundial. A Nishida, la cultura japonesa le parecía ejemplar en su mirada y capaz de representar el nuevo paradigma como una instancia específica nacional, tanto como Europa representaba los logros universales de la ciencia natural al mundo en general.

La relevancia contemporánea de estas ideas es clara. El gradual descenramiento de los sistemas mundiales pide una reflexión renovada sobre la igualdad de las culturas. Pero no es fácil reconciliar la exigencia moral con los poderosos reclamos cognitivos de la ciencia y la tecnología hegemónicas. Este es el dilema que Nishida enfrentó. En respuesta a él, Nishida mostró que la cultura mundial es plural no simplemente en la variedad de sus tradiciones moribundas sino en el espíritu mismo de sus distintivos experimentos modernos.

Dossier. 3 / 4

Traducción selectiva del Capítulo Nueve de
Alternative Modernity de Andrew Feenberg¹

CARLOS ALBERTO SEGOVIA
SUSANA RAQUEL BARBOSA
(Usal)

CAPÍTULO NUEVE
¿MODERNIDAD ALTERNATIVA?

Jugando el juego de la Cultura Japonesa

Si los juegos significan y reflejan las culturas es lógico
que en cierto sentido una civilización completa y,
junto con esa civilización, una era completa, pueda ser
caracterizada por sus juegos.

—Roger Caillois 1955

La ironía del escritor es un misticismo negativo que se
funda en los tiempos sin dios.

—Georg Lukács 1968: 90

¹ Andrew FEENBERG (1995), *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, Los Angeles: University of California Press; Chapter Nine, *Alternative Modernity? Playing the Japanese Game of Culture*: 193-220.

Juegos como sistemas racionales

En 1938 el gran novelista japonés Yasunari Kawabata presenció un momento crucial en la historia del juego del Go. Kawabata era entonces un joven periodista cubriendo el match del campeonato patrocinado por su periódico. Honnimbō Shusai, el “Maestro Invencible”, que había reinado sobre el mundo del Go por una generación era destruido por un joven retador. Tan popular era el Go que el periódico de Kawabata podría ofrecer a los jugadores sumas sustanciales para participar y pagar todos sus gastos. Estos eran considerables ya que el partido duró muchos meses.

Kawabata sintió que él había presenciado el fin de una era con el partido de Go en 1938. Muchos años más tarde él llevó sus viejos artículos de diario, le agregó nuevo material de ficción, y publicó una novela llamada *Meijin*, luego se tradujo al inglés como *El maestro de Go*. Esta novela es una elegía por el mundo que los japoneses perdieron mientras se modernizaban. Pero el tradicionalismo bastante sentimental de Kawabata no es tan simple como parece al principio; la nostalgia es un momento en la estructura de la conciencia moderna y a fortiori, de la forma novelística. Esto es por qué la historia tiene mucho para decirnos acerca de la naturaleza y posibilidades de la sociedad moderna.

Puede parecer extraño que la investigación mejor sustentada de Kawabata de la modernidad que debería ser la historia del juego de mesa sean juegos de hecho que ejemplifican formalmente sistemas racionales. Como los mercados, las leyes y la investigación científico técnica, los juegos se desatan desde el continuum de la vida social para imponer un orden racional en un sector de la experiencia. Las instituciones modernas también son caracterizadas por reglas explícitas, medidas inequívocas, tiempos definidos y lugares de acción, ausencia de contenidos predeterminados, igualdad de las posiciones de los participantes. Su estructura lúdica contrasta favorablemente en la ideología modernizadora hacia lo irracional, lo dogmático y las tradiciones sesgadas.

Nosotros vamos a ver como Kawabata, a través de su narrativa de la gran partida de Go, da vuelta el argumento y desarrolla una crítica implícita de la particularidad y parcialidad de la racionalidad formal. Él logra esto mediante la peculiar técnica literaria despegando capa tras capa de significado en los movimientos del juego. Las formas aparentemente neutrales de juego resultan estar cargadas de contenidos sociales, culturales e

históricos. El juego de Go puede representar toda la gama de las instituciones modernas que invaden Japón cada una de las cuales entrega mucho más en la forma del cambio social de lo que parece superficialmente.

En la parte final de este capítulo yo intento ampliar el alcance de estas reflexiones en tres direcciones. Primero, yo comparo la estructura en capas de la novela de Kawabata con el orden de la dialéctica de Nishida discutida en el capítulo anterior. Segundo, yo comparo su técnica literaria con la temprana teoría de Lukács sobre la novela. Usando diferentes medios derivados de su propia cultura, Kawabata logra una forma basada en alguna clase de doble significado que Lukács analiza en términos de la categoría de ironía. Esta es la forma que estructura la crítica de Kawabata a la modernidad occidental. Tercero, yo discuto implicaciones más amplias de la novela de Kawabata para la cuestión de la modernidad. La especificidad de la cultura japonesa es a menudo ofrecida como un factor en su incremento de poder industrial. La novela de Kawabata sugiere una nueva manera de pensar acerca de por qué esto podría ser así.

Las reglas del juego

Millones de japoneses juegan Go tanto como los occidentales juegan ajedrez. La novela de Kawabata asume una familiaridad pasajera con el juego y, desafortunadamente, nosotros no podremos discutir esto sin al menos ese grado de conocimiento. Debo por tanto pedir al lector que tenga paciencia conmigo para una breve descripción de las reglas.²

Se dice que el Go es más difícil que el ajedrez. Aunque las reglas son más sencillas, el juego es más complicado aunque solo sea porque el tablero es más de cuatro veces más “grande” que el tablero de ajedrez. Piezas negras y blancas son colocadas en este tablero en las intersecciones de una red de 19 líneas por 19. El número de posibles movimientos es el factorial de 361, más que el número de átomos en la galaxia.

El alma del juego es capturar territorio y piezas enemigas rodeándolas con las propias piezas. Una vez colocadas sobre el tablero, las piezas no pueden ser movidas; ellas quedan donde fueron jugadas antes de que fueran capturadas. Cada pieza cubre la intersección de dos líneas, que ellas intersectan con otras líneas en cuatro puntos adyacentes. Cada uno de estos puntos cuenta como un “ojo” o un “espacio para respirar”. Las

² Para más sobre el Go véase Korschelt (1965).

piezas adyacentes del mismo color comparten “ojos”. Siempre y cuando una pieza o un grupo de piezas tiene al menos tal “ojo” descubierto por el oponente, está “vivo”. Una vez que todos los ojos han sido tomados es capturado, y el espacio ocupado pertenece a la cuenta del oponente.

(...)

A raíz de que el tablero es tan grande, es imposible concentrarse en cualquier parte de él durante mucho tiempo sin perder la iniciativa frente a un adversario más inquieto. Así estallan los concursos por todas partes y los jugadores periódicamente regresan a uno u otro de ellos, avanzan batallas hacia una eventual conclusión de unos pocos movimientos a la vez. Los principiantes se desconciertan por la interrupción frecuente de estas luchas aparentemente inconclusas, pero esta es la esencia del juego.

El juego se mueve a través de aproximadamente tres fases. Primero el territorio es replanteado por la posición de piezas aisladas alrededor del tablero. Gradualmente surgen batallas en torno a reclamos conflictivos ninguno de los cuales es enteramente seguro en la primera fase del juego. Finalmente el tablero se llena, las últimas ambigüedades se eliminan, los espacios son capturados y las piezas contadas. Antes de la última fase, siempre hay muchas conquistas incompletas, líneas quebradas, piezas perdidas dejadas en su lugar, etcétera. Aunque las apuestas significativas sigan adelante, adecuadamente aclaradas, las tareas de limpieza son generalmente dejadas hasta el final mientras los jugadores confrontan desafíos más serios.

Las reglas del Go son un modelo de simplicidad y claridad, pero ellas contienen una falla lógica. Puede emerger un *pattern* oscilante en el cual ambos jugadores tienen un incentivo desproporcionadamente grande para repetir su última jugada. Esta situación ocurre cuando la pieza usada para tomar una pieza enemiga es expuesta ella misma a captura inmediata, reproduciendo el status quo anterior. Esta situación se llama *kō*, del sánscrito, que significa una época o eternidad. Para prevenir la repetición indefinida, el segundo jugador es obligado a jugar lejos del *kō* por un turno, rompiendo el *pattern*. Entonces el primer jugador puede llenarlo. (Si juegan las blancas en el espacio sobre la figura 1, h, después de quitar la ficha negra el *kō* desaparece, como en la figura 1, i). Volveremos luego a la idea de “jugar lejos”.

El modo del Go: autonomía y reflexión

El Go fue introducido en Japón desde China hace trece siglos. En Japón, gradualmente evolucionó hacia una disciplina, un tipo de arte marcial sedentario. Como tal, el Go vino a ser visto como un *dō* o Camino de autorrealización y no primariamente como un match, aunque obviamente el mejor jugador era honrado. Kawabata escribe: “El juego oriental ha ido más allá del juego, es un test de fuerza y se convierte en un modo de arte. Ello tiene una cierta mística y nobleza oriental” (p. 117). Y Kawabata lo compara con el drama *Nō* y la ceremonia del té como pertenecientes a “una extraña tradición japonesa” (p. 118).³ Con estos antecedentes en mente, uno está menos asombrado para aprender que el campeón de la escuela líder de Go tomó instrucciones budistas y se llamó Honnimbō.

Este concepto de Camino característicamente japonés tiene una estructura de dos niveles. Para una actividad que soporta un Camino, debe ser abstraída de las contingencias de la vida cotidiana y construida como un “campo” autónomo con su propia lógica. Luego, este campo debe convertirse en locus de reflexión y auto transformación para el agente comprometido en actividad en él.

La autonomización del Go involucra las siguientes características, que comparte con otros juegos de tablero:

- 1- Cada movimiento en el juego debe ajustarse a una regla explícitamente formulada, inequívoca.
- 2- Los movimientos se despojan de un contenido semántico y se reducen a actos inequívocos que se pueden representar diagramáticamente con precisión.
- 3- El propósito de cada movimiento y el juego como totalidad es claramente definido e inmanente en las reglas.
- 4- El juego discrimina entre ganadores y perdedores por una medida cuantitativamente precisa, no dejando lugar a dudas acerca del resultado.
- 5- Los movimientos pueden ser siempre claramente distinguidos de otros eventos en el entorno social del juego y puede por tanto asignarse un “espacio” específico y un “tiempo” de juego.

³ Para la relación de Kawabata con la tradición, véase su discurso de aceptación del Premio Nobel (1969), y Petersen (1979: 129-132). Las citas del *Maestro de Go* en este capítulo serán indicadas solamente con el número de página.

- 6- En la medida en que las reglas son solicitadas, las posiciones de los jugadores en el juego son equivalentes en todos los aspectos posibles, la principal e inevitable excepción es el primer movimiento.
- 7- El juego es una actuación colaborativa que requiere varias formas de reciprocidad, desde las más simples –movimientos alternados y mutuamente responsables- a las más complejas –atención al estado de la mente o las necesidades físicas del competidor.

Dos características de la lista parecen particularmente significativas. Ellas son (1) el cuidado con el cual la ambigüedad se elimina del campo de juego a través de medios tales como reglas explícitas y medidas cuantitativas y (2) la igualación artificial de los jugadores quienes, en todos los días de la vida están seguros de ser sutilmente diferenciados en modos que el juego ignora. Estas características del juego indican su lejanía del mundo social circundante en el cual la ambigüedad y la desigualdad son las reglas. Y por esta misma ficha, estas características parecen repetir extrañamente nuestras modernas nociones de racionalidad y política. Nosotros retornaremos a esta sorprendente coincidencia.

La autonomía no es un fin en sí mismo, pero se vincula a la reflexividad. Porque el juego puede ser separado de su entorno, su situación característica puede ser interminablemente recuperada y estudiada. La autocrítica, la repetición y la práctica pueden refinar las habilidades especializadas. La realización se puede juzgar, el juego puede ser perfeccionado, los grados de competencia pueden ser medidos en matches. La reflexión no solamente mejora la actuación sino que también recontextualiza la autonomía del juego en la vida que los jugadores procesan. El juego es una práctica de auto-realización que modifica al jugador a través de la disciplina. Este es el centro de la noción de Camino; en las sociedades occidentales la idea de “vocación” juega un papel similar, describe el efecto sobre el sujeto de una actividad en un dominio relativamente autónomo tal como una profesión.

La práctica de recontextualización del juego como un Camino tiene el paradójico efecto de reforzar su autonomía. El juego es completamente absorbido en un modo de vida que es él mismo completamente absorbido en el juego. Como dice Kawabata del viejo Maestro, él era “un hombre tan disciplinado en un arte que había perdido la mejor parte de la realidad” (p. 32). Lo que Erving Goffman (1961: 20) llama “reglas de irrelevancia”

que anclan la atención en el juego y lo abstraen de la vida social circundante se han hecho cargo de su vida completa.

(...)

Este es un bien conocido peligro del Go. Hay un antiguo relato chino de un leñador que encuentra dos hombres ancianos jugando en el bosque y se detiene para mirar. Imprevistamente el juego finaliza y los jugadores desaparecen en el aire. El atónito leñador descubre que su propio cabello se había vuelto blanco durante el juego, y el mango de su hacha se había podrido. Para Kawabata el juego tiene una cualidad demoníaca. “Desde la terraza fuera de la sala de jugadores, que era dominada por una clase de tensión diabólica, miré afuera hacia el jardín, golpeado por el poderoso sol de verano, y vi a una chica ordenada en forma despreocupada alimentando las carpas. Yo sentí como si estuviera mirando un bicho raro. Apenas pude creer que nosotros perteneciéramos al mismo mundo” (p. 27).

No-mente: la estructura del conflicto

El Camino del juego no trata de la victoria sino de la autorrealización a través de la disciplina. Pero paradójicamente, la autorrealización a través de la disciplina produce la victoria. Kawabata cuenta la historia de dos jugadores jóvenes de algo rango que piden el consejo de un clarividente sobre cómo ganar. “El método adecuado, dijo el hombre, era perder toda conciencia de sí mientras esperaba la jugada de un adversario” (p. 42).

Aquí se reconoce inmediatamente el concepto zen de “no-mente” tal como aparece en las artes marciales japonesas. La forma peculiar de olvido de uno mismo implicada en el deporte o el combate efectivos. Pero esta es sin duda una aplicación extraña del budismo, una religión de desapego ascético del mundo. Como Suzuki (1970) lo explica, el principio de “desapego” puede extenderse hasta el nivel de los procesos de atención, liberando al actor de inhibir la concentración en sí o en otro. Este aflojamiento del enfoque destierra la vacilación y el miedo y mejora la actuación de lucha. “‘De este vacío absoluto’, afirma Takuan, ‘surge el más maravilloso desarrollo de la acción’” (Herrigel 1960: 104).⁴

⁴ El lector interesado en el concepto de no-mente debe consultar Suzuki (1973), los capítulos sobre el manejo de la espada en Suzuki (1970) y Herrigel (1960). Ver también Loy (1988) especialmente en la página 123, por el tema del “tercer” punto de vista discutido abajo.

Este no es el lugar para discutir las implicaciones religiosas de la no-mente. Lo que más me interesa en cualquier caso es la estructura del concepto que se deriva, por una sutil transformación, de la noción tradicional hindú y budista de no dualidad. Según esta noción el conflicto es ilusorio, como en el famoso poema “Brahma” de Ralph Waldo Emerson:

Si el asesino rojo cree que asesina
O si el asesinado cree que lo asesinaron,
Ellos no conocen bien los caminos sutiles
Que sigo, paso y vuelvo a tomar.
(citado en Suzuki 1970: 207)

La historia de Jorge Luis Borges “Los teólogos” llega a una conclusión similar. Aquí está la coda celestial de este relato de una disputa metafísica que termina trágicamente con uno de los contendientes quemado en la hoguera por instigación del otro: “En el paraíso, Aureliano supo que, para la divinidad insondable, él y Juan de Panonia (el creyente ortodoxo y el hereje, el aborrecible y el aborrecido, el acusador y el acusado) formaban una sola persona” (Borges 1964: 126).

Estas obras parecen invitarnos a ocupar una “tercera” posición por encima de la refriega: el “Yo” de Brahma o el Dios de los teólogos. Presumiblemente, si los espadachines y los teólogos pudieran ocupar esta posición ellos mismos, su lucha cesaría y se reconciliarían en perfecto entendimiento.

La doctrina de la no-mente está de acuerdo en que las aparentes dualidades revelen una unidad más fundamental. Pero lo que lo hace tan interesante es la eliminación de la tercera posición. La lucha misma se muestra anterior a los partidos a los que se une, una unidad subyacente de la que son meras proyecciones. La verdadera no-dualidad, por tanto, no puede lograrse *observando* los conflictos en los que otros están sumidos, por dialéctica que sea. Tal observador todavía estaría en oposición dualista respecto a un objeto. Más bien la no-mente es una forma particular de vivir la dualidad, una posición existencial dentro de ella, y no una modalidad de conocimiento que la trasciende. Por lo tanto, la respuesta del maestro zen a la impertinente pregunta de cómo los iluminados lidian con el hambre y el frío: “Cuando tengo hambre, como, y cuando tengo frío, me pongo más ropa” (Suzuki 1973: 75).

Esta respuesta indica por qué el zen resultó ser especialmente adecuado para las artes marciales y, en última instancia, argumentaré a continuación, también para la literatura. Para esta doctrina el objetivo no es superar el conflicto en la reconciliación sino lograr una identificación total con el contexto de lucha en el mismísimo centro de la lucha. Si el conflicto puede ser trascendido, debe ser desde adentro, sin establecer una “tercera” conciencia por encima de la lucha. Esta no-mente no es un estado místico, sino una conciencia que se ha convertido en una con los requisitos formales del marco de actividad y que mira su rol dentro de ese marco como “lógicamente” implicado en cierto sentido, en lugar de motivado psicológicamente.

Se puede hacer la misma observación en relación con el Go. En la medida en que los jugadores se identifican completamente con la situación en el tablero –es decir, con el “todo”- ellos asumen su papel sin reservas y lo llevan a cabo sin preocuparse por la supervivencia o la victoria. El buen juego, por tanto, no tiene nada que ver con una agresión personal unilateral; en el apogeo de la competencia más intensa, los intérpretes se unen en armonía en la construcción del tablero, al igual que los cantantes se responden entre sí en una elaborada pieza coral. Su colaboración, expresada en mutuos movimientos receptivos, tiene prioridad sobre su lucha. En última instancia, ellos “forman una sola persona”.

(...)

El pattern alterado

En la cultura japonesa la búsqueda de la autorrealización a través de un Camino se manifiesta estéticamente, en este caso como la belleza del tablero en el que la danza de los adversarios produce un pattern magnífico y complejo. Por supuesto ganar es el propósito del Go; sin embargo, los comentaristas japoneses siempre señalan que este objetivo es trascendido por un mayor interés en el logro estético de la “armonía” y el pattern. El Go es la producción colaborativa de la forma estética del juego competitivo. Ambos momentos, la colaboración y la competencia son igualmente importantes, porque sin lucha no hay belleza. El jugador débil que no ofrece resistencia no puede participar en la producción de un tablero satisfactorio, lleno de simetría y sorpresa. Por tanto, hay una promesa de redención estética contenida en el juego reñido; la novela de Kawabata

es la historia de la traición de esa promesa por el enfoque moderno en la victoria y la derrota por sí mismas.

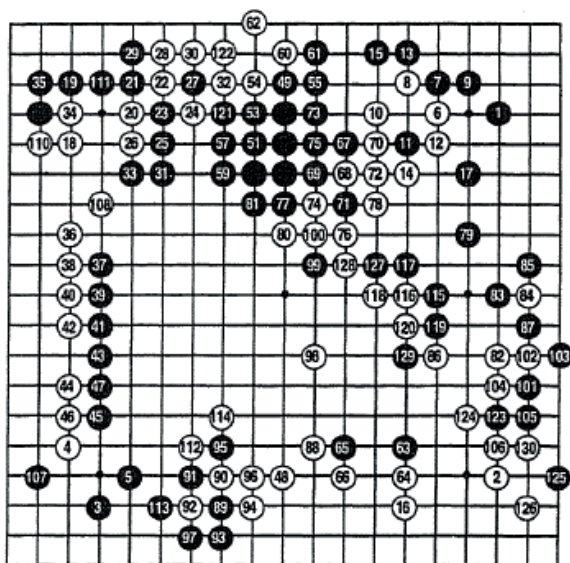


Figura 2. El juego de 1938 entre el Maestro (piezas blancas) y el retador Otaké (piezas negras).

Este nuevo enfoque se hace evidente en el movimiento culminante del gran partido de 1938. Después de muchos meses de juego difícil, interrumpido por la enfermedad del Maestro, el juego parece perfectamente equilibrado sin ninguna ventaja para ninguno de los dos bandos. Una lucha decisiva estalla en el centro del tablero. Cuando el día llega a su fin, el retador Otaké, parece desconcentrado. Él traza su última jugada del día –movimiento 121- en una tarjeta y la sella en un sobre para ser abierto por los árbitros a la mañana siguiente, y con eso los jugadores se retiran (ver figura 2).

Cuando el sello se rompe en la siguiente sesión, el movimiento no está en el centro del campo de batalla, sino que golpea al Maestro lejos del mismo, cerca de la parte superior del tablero. Sin embargo, obliga al menos a una breve respuesta de un tipo de limpieza; se asemeja al movimiento que hace el jugador en desventaja alejándose de un *kō* para entretener al ad-

versario con un fuerte golpe de distracción. Pronto los jugadores regresan al centro del tablero donde el Maestro juega pobremente, cometiendo el error que le cuesta el juego.

¿Cuál es el significado de este incidente? Los organizadores del partido otorgaron a cada jugador un total de cuarenta horas para considerar sus movimientos. Se supone que sellando el movimiento final del día evitará que los jugadores sumen el tiempo entre sesiones a ese ya generoso total. Pero al vincular la operación maestra por un turno con su juego trivial sellado, Otaké parece haber congelado la acción más importante para poder mirarla de la noche a la mañana. E Maestro está convencido de que Otaké usó la jugada sellada para ganar tiempo para reflexionar sobre la difícil posición en el centro del tablero, tiempo que necesitaba desesperadamente, ya que estaba agotando rápidamente su asignación de tiempo.

A pesar de la apariencia sospechosa de la jugada 121 no es seguro que el retador la haya utilizado para obtener una ventaja injusta. Pese a que en un momento el narrador dice que Otaké “evitaría la derrota incluso si en el proceso tuviera que masticar las fichas en pedazos”, no lo retrata sin compasión (p. 178). Incluso se lo describe como leyendo *Lottus Sutra* para calmarse antes de jugar. Y el narrador, que está lleno de admiración por el Maestro, también respeta a su retador y, en un momento, interviene de manera efectiva para evitar que pierda el partido.

Esta ambigua situación cristaliza la acción de la novela. Y debido a que el significado humano del movimiento culminante es ambiguo, la especificidad y la concreción de la obra real persisten incluso después de que la novela parece asignarle un significado. De hecho sigue siendo un obstáculo permanente para la interpretación final, una intersección ambigua de los múltiples códigos que estructuran la novela.

Pero si Otaké hizo un buen uso de las horas extra o no, en última instancia es irrelevante ya que el Maestro está tan molesto por la jugada sellada que ya no puede concentrarse adecuadamente en el juego. El aparente impulso del retador hacia la victoria perturba al pattern y socava el significado espiritual del juego. Es como si el delicado trabajo de producir el tablero, que tiene como consecuencia secundaria la victoria y la derrota de los jugadores, fuera interrumpido por un tira y afloja entre matones que no tienen ninguna relación consciente con los efectos combinados de sus labores y sin otro propósito que el de ganar. El incidente saca a la luz el conflicto potencial entre las dimensiones colaborativa y competitiva del

juego y, por lo tanto, entre sus roles en el apoyo al Camino y en la discriminación entre ganadores y perdedores.⁵

Debido a que el Maestro está molesto, sus sentimientos aparecen momentáneamente en presencia del reportero que narra la historia. Kawabata escribe, “El Maestro había armado el juego como una obra de arte. Fue como si la obra, comparada con una pintura, fuera manchada de negro en el momento de mayor tensión. Ese juego de negro sobre blanco, de blanco sobre negro, tiene la intención y toma las formas del arte creativo. Tiene en sí un fluir del espíritu y una armonía como de música. Todo se pierde cuando de repente se toca una nota falsa o cuando una de las partes de un dúo se lanza de repente a un vuelo excéntrico propio. Una obra maestra de un juego puede arruinarse por la insensibilidad a los sentimientos de un adversario” (p. 164).

Posteriormente el Maestro tiene sus dudas o en todo caso es más reticente. Su relato publicado del juego, como el del nuevo campeón, no contiene críticas a este movimiento decisivo que, a pesar de su extraño momento, es perfectamente normal en otros aspectos. Así las olas se cierran rápidamente sobre las sospechas que arruinaron el partido; todos se unen para proteger la imagen de su arte.

(...)

Metarreglas: etiqueta o equidad

La racionalidad no entra en la vida social por primera vez en la era moderna. Toda cultura tiene dominios regidos por reglas formales. Estas reglas pueden considerarse “racionales” en el sentido sociológico del término en dos aspectos: primero, que emplean pruebas de experiencia o imponen principios de equivalencia, implicación u optimización sobre el pensamiento y la acción, y segundo, que lo hacen con un grado inusual de

⁵ Es importante no perder el énfasis específico en ganar, característico del juego tradicional. El ritual es, por supuesto, significativo para el juego tradicional en un grado que lo diferencia del juego moderno, pero sería incorrecto describirlo como meramente formalista en oposición a la moderna orientación instrumental en pos de la victoria. Uno tendría el mismo problema al distinguir los motivos formales de los instrumentales al evaluar la tauromaquia. Y el mismo problema que describe la novela de Kawabata aparecería, pero de una forma ridícula, si se introdujeran nuevos estilos “modernos” consistentes en disparar al toro

precisión. Así ocurre, por ejemplo, con las reglas contables diseñadas para asegurar la igualdad de ingresos y egresos, o con las normas legales que imponen castigos a los delitos. O las reglas del Go que crean un dominio en el que la diferencia entre un mejor y un peor juego no está abierta a disputa.

Aunque todas las sociedades producen tales dominios, la modernidad nunca puede distinguirse claramente de cualquier otro tipo de sociedad por su forma única de tratar la racionalidad. En las sociedades modernas, ciertas actividades formalmente racionales se liberan de las estrategias recontextualizadoras tradicionales que las reconcilian con los rituales y la jerarquía social. En el caso de un juego como Go, los posibles conflictos entre las exigencias de uno y otro se resuelven de antemano mediante lo que llamaré ‘metarreglas’ que regulan las relaciones sociales de los jugadores de forma congruente con los requisitos del juego.

En el antiguo Japón, la etiqueta inscribía la identidad de los agentes en todas sus actividades sin excepción. Las limitaciones de la etiqueta se sintieron quizás con más fuerza en esta sociedad de lo que uno puede imaginar en Occidente. Ciertamente, solo en Japón se podía contar la historia del general feudal que se lavaba y perfumaba el cabello antes de la batalla en caso de que, ante la eventualidad de una derrota, su cabeza decapitada fuera presentada al vencedor y a las damas de su corte.

La etiqueta recontextualiza las actividades formalmente racionales para asegurar que ocupen un lugar subordinado en un mundo ordenado según principios bastante diferentes, por ejemplo, la clasificación por edades, que relaciona toda la actividad humana con la mortalidad de los agentes y su papel en la vida familiar. La deferencia en este contexto no sólo expresa un prejuicio social, sino que contiene una potencial igualación, socialmente peligrosa, de la racionalidad formal⁶.

Este marco cultural había envuelto completamente al Go en complicados rituales cuasi religiosos hasta el partido de 1938. Esa partida marca la ruptura de una visión más antigua del juego como disciplina espiritual y el surgimiento de una nueva en la que es esencialmente una prueba de fuerza. El proceso de modernización que había estado carcomiendo la cultura

⁶ Por supuesto, son posibles otras recontextualizaciones. Por ejemplo, sistemas técnicos fueron incorporados a la vida social a través de los gremios en la Europa premoderna. El socialismo podría ser interpretado como una demanda para una recontextualización similar de la tecnología moderna en formas democráticas. Ver Feenberg (1991: cap. 7).

tradicional japonesa en todos los dominios desde la Restauración Meiji finalmente alcanzó este extraño obstáculo.

Las modalidades de este cambio están vinculadas a lo que llamaré la textualidad de Go como un juego de mesa. El carácter descontextualizado de la jugada, que se ajusta a ser un Camino, también permite definir el estado del juego en cualquier momento simplemente por el recuento de la secuencia de movimientos. De hecho, los juegos se asemejan a la escritura al producir un objeto que puede separarse de cualquier soporte material en particular, como una hoja de papel o una pizarra, y circular como un sistema de signos.

La naturaleza cuasi-textual del juego se acomoda para su difusión a través de un periódico. Al igual que sus informes anteriores, la novela de Kawabata dramatiza el partido de Go, cuyos giros y vueltas sigue exactamente a pesar de la licencia poética que él tomó con muchos detalles humanos. Esta precisión es en sí misma significativa: el narrador es un reportero, como Kawabata, y en la novela se reproducen los mismos tipos de gráficos que aparecían en los artículos de los periódicos.

La participación de un periódico en la marcha del campeonato da como resultado un cambio significativo en el énfasis. El juego, que solía ser una performance espiritual única, se reduce a un espectáculo recuperable mecánicamente, a un “match”. Por supuesto, siempre hubo un elemento de espectáculo en él, pero se produce una transformación cuando una audiencia masiva mediática reemplaza el pesado ritual de seguir personalmente a los jugadores hasta su lugar de encuentro y permanecer en silencio en su presencia. Los lectores de periódicos están en contacto inmediato solamente con el gráfico descontextualizado del juego que se desarrolla, el empuje y la parada de movimientos sucesivos, el impulso final hacia la victoria, todo lo cual puede ser impreso exactamente como se jugó. Este cambio, hecho posible por la autonomía formal del juego, elimina su “aura” y disminuye el interés por él como un Camino, que ahora se convierte en una especie de folclore u ornamento del registro en la prensa (Benjamin 1969: 224-225).

El periódico y sus lectores están menos interesados en estos aspectos tradicionales del juego que en su justicia, por lo que se introducen nuevas metarreglas para asegurar la victoria del mejor jugador. “La forma moderna era insistir en luchar en condiciones de justicia abstracta, incluso cuando se desafía al propio Maestro” (p. 52). La uniformidad del juego, en el

que nada distingue a los jugadores excepto el color de sus piedras, debe reflejarse en sus roles en el juego. La institución social que corresponde a esta noción de equidad es el contrato, y la organización del match, por tanto, se resuelve contractualmente.

Varias de estas nuevas reglas se imitan del ajedrez occidental, como los límites de tiempo de juego y las jugadas selladas al final del día. Los jugadores incluso son secuestrados para evitar que personas ajenas contribuyan con sus consejos. De este código, con su frío racionalismo, dice Kawabata, “más tarde llegó a parecerme como un presagio de la muerte” (p. 58).

(...)

No puede haber ninguna objeción a tales reglas, especialmente si uno desea recibir las generosas recompensas por jugar el juego en condiciones que aumentarían las ventas de periódicos. Sin embargo, estas reglas pasaron por alto las valiosas sensibilidades japonesas en su concentración exclusiva en la pregunta “¿Quién es el mejor jugador?”

La etiqueta tradicional prescribía no una relación igual sino desigual entre el jugador mayor y el joven, el campeón y su retador. En consecuencia, el Maestro Invencible tenía derecho a esperar que su edad y eminencia fueran reconocidas no solo a través de signos externos de respeto, sino a través de la obediencia a sus decisiones sobre la obra, la duración y el horario de las sesiones y asuntos relacionados. Hay un cierto conflicto de intereses implícito en este arreglo, pero es de suponer que la posición del Maestro es demasiado visible y su responsabilidad demasiado pesada para que pueda abusar de su discreción. Consideraciones de honor limitan la asimetría entre los jugadores. ¿No fue de mala educación colocarlos a ambos en pie de igualdad? ¿No era degradante para el arte del Go al imponer estas reglas, sugerir que los jugadores estaban principalmente interesados en la victoria? ¿Descubrir quién juega mejor fue lo suficientemente importante como para excusar estas ofensas?

En cierto sentido, la respuesta es obvia. El narrador de Kawabata es un buen periodista y conoce toda la suciedad, incluso sobre el viejo Maestro. No nos oculta que el Maestro esquivó un combate con el maestro de su desafiador, Suzuki, quien bien podría haberle ganado. Se sospecha que uno de sus discípulos le susurró al Maestro el movimiento ganador en un partido anterior. Y lo peor de todo, trató su propia posición como “un

activo comercial” y “vendió su último match a un periódico a un precio sin precedentes”(p. 53) ¡Demasiado para el virtuoso antiguo Japón!

Y, sin embargo, el narrador describe al Maestro como “siempre verdadero y limpio”, cosa que él es en comparación con los hábiles jugadores modernos (p. 109). Kawabata explica que la desaparición del favoritismo no es el gesto inocente que parece ser, porque “las nuevas reglas traen consigo nuevas tácticas” (p. 165). Y señala: “Cuando se promulga una ley, la astucia que encuentra lagunas se pone en marcha. No se puede negar que hay una cierta astucia entre los jugadores más jóvenes, una astucia que, cuando las reglas se escriben para evitar la astucia, hace uso de las reglas mismas” (p. 54). La jugada sellada que contiene la jugada 121 es un ejemplo.

Las reglas exigen universalidad en la igualdad de trato de todos los que se postulan para un mundo de circunstancias particulares. Lejos de estar por encima de la lucha, terminan siendo instrumentalizadas en las estrategias individuales como medio para el fin de la victoria. La astuta comprensión de las lagunas en las nuevas reglas reemplaza la honesta sutileza del jugador realmente perspicaz. Así, el ideal de justicia como una igualdad cuasi-mecánica entre los jugadores nunca se alcanza. Una vez más, por lo tanto, uno debe confiar en el honor para contener el abuso. Pero ahora el honor ha sido debilitado por la coartada de conformidad con la letra de las reglas que ocupa su lugar en la mente moderna.

Hay otra consecuencia desafortunada de la introducción de las nuevas reglas: la pérdida de los valores estéticos. La etiqueta es, por supuesto, extrínseca al juego en sí y, como tal, puede interferir con la lógica del juego. Pero, de hecho, la novela no trata sobre la lucha weberiana entre valores adscriptivos como la edad y un nuevo ethos orientado al logro. Lejos de enfatizar la injusticia y las distorsiones que provocan la deferencia, la novela presenta la etiqueta como un contexto de juego especialmente adecuado para llevarnos el logro estético de un juego verdaderamente heroico. Mientras que, es la orientación hacia el éxito la que distorsiona el juego al depender de meros tecnicismos. Así, la narración deconstruye la familiar oposición entre adscripción y logro.

La novela nos permite comprender que el mero establecimiento del marco burocrático ya marcaba al Maestro para la derrota. No es sólo que esté destinado a ser menos inteligente que un hombre más joven a la hora de manipular el sistema. No, es la desconfianza encarnada en la naturale-

za misma de las reglas lo que en algún momento estuvo destinado a desmoralizarlo y trastornarlo más allá de lo soportable. Con este trasfondo, algún evento seguramente arrojaría dudas sobre la posición y conduciría al colapso del espíritu del Maestro. Kawabata escribe: “Se puede decir que el Maestro estuvo invadido, en su última partida, por el racionalismo moderno, para el cual las reglas exigentes eran todo, por lo cual toda la gracia y elegancia del Go como arte había desaparecido, y prescindió casi totalmente del respeto por los mayores y no concedió importancia al respeto mutuo como seres humanos. A partir de este camino del Go, la belleza de Japón y Oriente había huido.” (p. 52).

Debido a que la etiqueta privilegia la dimensión colaborativa del juego sobre la competitiva, abre un espacio dentro del cual puede florecer el ideal estético del Camino. Pero en el nuevo Japón, el contexto social del juego es una cuestión de simple justicia abstraída de consideraciones personales. La equidad proyecta otros aspectos del juego, como la igualdad y la lucha, en el entorno social. Cuando la actividad social es tratada como una mera competencia, la estructura del juego, con su clara decisión entre ganadores y perdedores, tiende a simplificar la vida misma.

Capas de significado

Este enfoque tiene una notable similitud con la dialéctica de Nishida. Nishida intentó adaptar la modernidad a la tradición japonesa de una manera original. En lugar de centrarse en los problemas socio históricos obvios, buscó su base en la relación entre el conocimiento científico occidental y un nivel más fundamental de compromiso práctico concreto con el mundo. Como vimos en el capítulo anterior, su teoría de la práctica culminó en algo que llamó la “conciencia de la nada absoluta”, una versión filosófica del concepto de no-mente discutido anteriormente. El proyecto de Nishida debía abarcar el conocimiento en la práctica situando la contribución occidental —la racionalidad científica— en un esquema más amplio con fundamentos orientales.

Por supuesto, Kawabata no necesitaba haber leído a Nishida para compartir una perspectiva similar. La intelectualidad japonesa se enfrentó a una confusa yuxtaposición de niveles de significado derivados de Oriente y Occidente, pasado y presente. Había sólo un número limitado de maneras de ordenar la confusión y darle forma. En cierto momento de sus

carreras, Nishida y Kawabata, como muchos otros, abordaron esta tarea con un espíritu similar en los medios de la filosofía y la literatura, por lo demás bastante diferentes.

Esta diferencia entre las formas de expresión tal vez tenga un significado histórico propio. Como hemos visto, la filosofía de Nishida era una expresión de ambiciones culturales que parecían justificadas antes de la guerra. Para Kawabata, al escribir después de la guerra, la máxima expresión de la cultura japonesa fue la producción de lo que llamó “elegías”, obras literarias que relatan su caída. Situar estas elegías en el contexto de la filosofía de Nishida explica muchas cosas.

(...)

¿Cómo desarrolla Kawabata la dialéctica en su novela? El *Master of Go* se basa en la multiplicación de códigos en cuyos términos se interpreta un movimiento aparentemente único en un juego. El orden y la conexión de significados en cada capa son paralelos a los de las otras capas. La misma acción puede ser identificada en todas las capas, sin cambios excepto en términos de su contextualización y significado. No es posible relacionar estas capas causalmente, para explicar una capa por otra porque cada una tiene su propia “lógica”. Tales entrelazamientos de múltiples capas son característicos de los campos formalizados. Cualquier acto que tenga un motivo aparentemente técnico o formal revela dobles o triples significados cuando se coloca en su contexto social.⁷

La novela de Kawabata es un intento de comprender y abarcar las capas crecientemente intrusivos y más bajos de la dialéctica, privilegiados por la modernidad, en una forma estética superior. En términos de Nishida, el juego es un sistema racional-formal, un “campo de predicados” que pueden aislarse de su contexto práctico como un conjunto de coordenadas espaciales: un mapa. Esta representación del juego se abstrae del proceso de producción en el que aparece como objeto de la acción individual, es

⁷ Ver Latour (1987: 138): Si tomas una caja negra y tomas una imagen congelada de ella, puedes considerar el sistema de alianzas que trama de dos maneras diferentes: primero, mirando a quién está diseñado para inscribir; segundo, considerando lo que está atado como para hacer la inscripción ineludible. Podemos por un lado dibujar su sociograma, y por el otro su tecnograma.” La “caja negra” se refiere a hechos y artefactos producidos por la investigación y el desarrollo científico y tecnológico. Su lógica social y científica técnica están inextricablemente entrelazadas. El equivalente en go sería el resultado de un match.

decir, de la “autoconciencia.” Recontextualizado como una performance, el mapa abstracto está animado por una práctica de juego; se convierte en *este* juego particular ejecutado por estos jugadores en un tiempo y lugar definidos. Es posible una descripción completa de la acción en el nivel del juego, sus reglas y la estrategia de juego, y dicha descripción se ofrece de manera plausible en las imágenes publicadas del juego.

Por supuesto, siempre hay más cosas de las que se consideran adecuadas para su presentación en dichas publicaciones. La novela nos lleva detrás de escena al revelar el significado psicológico de las acciones del jugador. En este nivel, el juego aparece como una estructura de relaciones sociales, mezclando respeto, justicia, agresión y ansiedad en un flujo narrativo sorprendentemente complicado.

Pero incluso esta descripción es incompleta; abstrae un contexto aún más amplio: el trasfondo social. Los jugadores, después de todo, no son seres aislados sino miembros de una sociedad. Así, el juego se engloba aún más en la gama práctica más amplia de significados sociales, culturales e históricos. Estos significados están incorporados en las diferentes meta-reglas de etiqueta y equidad con sus diferentes énfasis acerca del Camino y la victoria. Aquí llegamos al tercer nivel de la dialéctica de Nishida donde la racionalidad y la individualidad están englobadas en la historia.

El conflicto entre las reglas del periódico y la antigua etiqueta refleja un conflicto histórico más amplio dramatizado en el partido. El Honnimbó Shusai no era solo un maestro de Go, sino el campeón de una civilización moribunda, el antiguo Japón, un mundo en el que un cierto tipo de idealismo aristocrático y estético prevalecía sobre las preocupaciones modernas por el éxito y el dinero. Para el Maestro, el juego es la ocasión de una revelación estética más allá de cualquier competencia meramente personal. Pero en los tiempos modernos ya no hay “margen para recordar la dignidad y la fragancia del Go como un arte”, y el retador juega simplemente para ganar (p. 52). Como escribe Kawabata, “El Maestro parecía como una reliquia dejada por (los) Meiji” (p. 63). De hecho, murió poco después de la finalización del partido. Su retador, un hombre decente, era el agente del mundo moderno. Su victoria significó el fin del viejo Japón y el surgimiento de un nuevo espíritu, dominado por los negocios y los medios de comunicación.

Para Kawabata, el campeonato de 1938 fue emblemático de la modernización de Japón. Él repite el contraste habitual entre modernidad

y tradición familiar de la literatura japonesa: la lucha entre ideales e intereses, sentimiento y razón, belleza y poder. Pero a pesar de los clichés, su narrador no puede desaprobar del todo lo moderno; traerá, dice, “nueva vitalidad en el mundo de Go” (p. 145).

De hecho, la novela parece suavizar las diferencias de época entre sus dos personajes principales. Sin duda, tenemos la intención de descartar los rumores sobre el Maestro y creer lo peor de su retador. Pero las ambigüedades indican que el problema de la modernización no es solo psicológico o ético; el juego tiene diferentes potencialidades que se reflejan en formas históricamente típicas de personalidad. El nivel personal depende, por tanto, de un cambio subyacente en el lugar del juego —de racionalidad— en la vida social⁸. Un movimiento perfectamente respetable desde un punto de vista es un ultraje desde el otro. Los jugadores, en efecto, están jugando juegos diferentes. Su encuentro debe conducir a un profundo malentendido, un conflicto de “dobles” en el que cada participante opera según un código diferente.⁹

Es el periodista que narra quien lleva consigo la carga de explicar estas implicaciones más amplias. Puede hacerlo porque encarna en su persona la ambigüedad misma del partido. Por un lado, así como el Maestro se reduce a nada antes del juego, el narrador dice, “Me reduje a nada mientras miraba fijamente al Maestro” (p. 115). Por otro lado, su relación con Otaké se caracteriza por el afecto y la estima igualitarios. Su duplicidad refleja la duplicidad del propio Japón (Pilarcik 1986: 16-17).

Sin embargo, sería un error ver al narrador como pasivo. Sus acciones surgen de la lógica de la situación con gracia e inmediatez, y juega un papel esencial en el desarrollo del partido a través del alivio y los consejos que da a los jugadores. Es a través de este compromiso práctico que su conciencia, como pura receptividad, abraza el todo,

La profunda ambigüedad de la identidad del narrador abre un espacio que abarca todas las profundidades en una especie de no-mente literaria,

⁸ Pilarcik (1986) ofrece un hábil análisis de las diversas formas en que se utiliza la caracterización para expresar la época de transición. Véase especialmente su descripción del uso del tiempo por los jugadores (pp. 12-13) y sus estrategias (pp. 14-15). Cf. Thomas Swann (1976: 105-106). Pero para una novela en la que la misma transición se trata *esencialmente* como un asunto de carácter cambiante, compare con Endo (1980).

⁹ El concepto de dobles empleado aquí deriva de René Girard. Para una aplicación de su enfoque al papel de la economía en la novela, véase Feenberg (1988a).

la “nada absoluta” de Nishida. En su discurso de aceptación del Premio Nobel, Kawabata (1969: 42) respalda esta visión de sus escritos. Cita al poeta Saigyô: “Frente a todas las formas variadas de la naturaleza, sus ojos y sus oídos se llenaron de vacío. ¿Y no fueron las palabras que se volvieron palabras verdaderas?” Y concluye: “Mis propias obras han sido descritas como obras del vacío” (Kawabata 1969: 43).

(...)

Esteticismo, oriente y occidente

El *Mastro del Go* representa un tipo de crítica estética en la que el espíritu japonés sobrevive fuera de la historia como una peculiar y bastante contingente duda que acecha a la modernidad triunfante y revela sus límites. Quizás este es el tipo de cosas que Jun'ichiro Tanizaki ya previó en 1933 cuando escribió su famoso ensayo *In Praise of Shadows*. Desesperado por la supervivencia de la cultura tradicional japonesa bajo el brillo de la iluminación eléctrica, escribe: “Yo había pensado que todavía podría haber algún lugar, posiblemente en la literatura o en las artes, donde algo podría ser salvado. Llamaría al menos a la literatura este mundo de sombras que estamos perdiendo. En la mansión llamada literatura tendría los aleros profundos y las paredes oscuras, empujaría hacia las sombras las cosas que se presentan con demasiada claridad, quitaría la decoración inútil. No pido que esto se haga en todas partes, pero tal vez se nos permita al menos una mansión donde podamos apagar las luces eléctricas y ver cómo es sin ellas” (Tanizaki 1977: 42).

El esteticismo de estos escritores japoneses tiene similitudes interesantes con la teoría premarxista temprana de Lukács de la ironía novelística como una especie de “misticismo negativo”¹⁰. La coincidencia es importante porque establece un contexto más amplio para la crítica de la modernidad de Kawabata: la tradición novelística. Además, la teoría de

¹⁰ “La ironía del escritor es un misticismo negativo que se encuentra en tiempos sin dios. Es una actitud de *docta ignorantia* hacia el significado, un retrato del trabajo bondadoso y malicioso de los demonios, un rechazo a comprender más que el mero hecho de estos trabajos; y allí existe la certeza profunda, expresable sólo mediante el dar forma, de que a través del no-desear-saber y no-ser-capaz-de-saber él ha encontrado, vislumbrado y captado verdaderamente la sustancia última y verdadera, el presente Dios no-existente. Por eso la ironía es la objetividad de la novela” (Lukács 1968: 90). Para una discusión crítica de este pasaje, ver Bernstein (1984: 195ss.).

Lukács indica una manera de distinguir las novelas de Kawabata, como formas estéticas, de la mera nostalgia sentimental del pasado.

Según Lukács, la novela es la crítica original y más profunda de la modernidad. Esa crítica, al menos en las novelas francesas y rusas que Lukács tomó por típicas, es más estética que moral o política. Estas novelas son producto de una ironía que es mitad interior, mitad sin los conflictos del mundo. El novelista no se opone polémicamente a la sociedad moderna sobre la base de la tradición o la pasión —generalmente ejemplificada en el héroe— ni justifica la modernización y sus costos con lo que Lyotard llamaría un “gran relato” que termina en el presente o que lleva hacia un futuro brillante. De hecho, si el escritor se identificara pura y simplemente con el mundo o el héroe, la novela caería en el panfleto o en la mera letra.

La ironía novelística es, pues, peculiarmente ambivalente. Por un lado, desmitifica la pretensión de universalidad de la modernidad al revelar el contraste entre la fachada y las realidades de las instituciones económicas, políticas y legales. A menudo (en Dickens o Balzac, por ejemplo) esto conduce a cierto sentimentalismo de la tradición. Por otro lado, la estructura irónica de la novela subvierte cualquier idea de un regreso al pasado al mostrar cuán profundamente la tradición se ha entrelazado con la modernidad. De hecho, la tradición, como otros ideales perdidos que los héroes oponen a la modernidad, sirve principalmente como marcador de una trascendencia imposible que sólo puede ser indicada desde dentro de las tensiones y oposiciones de la sociedad. El novelista puede parecer que toma partido pero su ironía lo sitúa, sin embargo, en lo que Lukács llama un “lugar trascendental” desde el que sólo es visible la totalidad.

Formalmente, esta postura irónica se asemeja a la conciencia del Camino, la no-mente que juega su papel al máximo mientras se identifica con el todo al que aporta su parte conflictiva. De todos modos, el narrador de Kawabata se pone nostálgico con el viejo Maestro y, sin embargo, se las arregla para representar las contradicciones de la tradición japonesa y la modernidad occidental de una manera que evita la polémica tendenciosa. Es un observador misteriosamente neutral de la lucha real del libro, que produce los patrones estéticos adecuados a la representación literaria, el movimiento elegante y el contramovimiento en un conflicto de culturas. Describir esta lucha en una “obra del vacío” es trascender estéticamente la oposición entre tradición y modernidad. La notable intuición de Lukács

del contenido religioso de la novela se ve confirmada por este eco de otra cultura.¹¹

Sin embargo, existe una diferencia importante entre las formas occidentales y no occidentales de conciencia irónica de la modernidad. En Occidente, un tipo heroico típico encarna ideales del pasado que están condenados por el avance social. Pero el viejo Maestro, un tipo heroico similar representado en un entorno no occidental, ejemplifica no sólo la tragedia de un atraso histórico, sino un choque contemporáneo de culturas en el espacio geopolítico. Ese choque tiene lugar en el contexto del imperialismo cultural occidental en el que Japón parece condenado a la derrota no tanto porque ha llegado su hora sino porque ha encontrado una fuerza superior que ha adquirido el correspondiente, pero quizás inmerecido prestigio. El desarrollo posterior de la sociedad japonesa muestra lo importante que es no pasar por alto esta diferencia¹².

(...)

Hoy, en un mundo en el que Japón se ha convertido en una potencia industrial de primer orden, podemos preguntarnos si los continuos signos de vitalidad de la cultura japonesa no refutan el pesimismo esteticista de autores como Tanizaki y Kawabata. Su postura pertenecía al período de trauma cultural que comenzó con la Restauración Meiji y culminó con la ocupación. La novela prosperó como forma literaria durante este período. Abrió un espacio en el que la modernidad occidental podría exponerse

¹¹ En el contexto más amplio de la literatura mundial contemporánea, el giro novelístico es alcanzado por diferentes pueblos al tiempo que refleja niveles de desarrollo y realización con significados proporcionados por sus culturas. Así detrás de la similitud del húngaro Lukács y el japonés Kawabata, que escribió una generación después, yace una causa más profunda en los ritmos de la modernización en diferentes partes del mundo. Tal vez no sea coincidencia que la misión Iwakura que visitó Europa de 1871 a 1873 en busca de información sobre cómo modernizar Japón centrada en el ejemplo de Hungría, un país que parecía señalar el camino. Su informe señala: “Las diversas naciones que hoy están retrasadas en su ilustración estarán profundamente impresionadas por el estudio de las circunstancias de Hungría (Soviak 1971: 15). La apertura artística y teórica hecha posible por la novela corresponde a un momento de crítica en un proceso de desarrollo que atraviesan ambos países.

¹² Explicando la filosofía de la historia del estudiante de Nishida, Koyama, Sakai (1989: 106) escribe, “La historia no solo era temporal o cronológica, sino también espacial y relacional. La condición para la posibilidad de concebir la historia como una serie de eventos lineales y evolutivos, radica en su relación aún no tematizada con otras historias, otras temporalidades coexistentes.”

en su particularidad sin retroceder a prejuicios teológicos o ideológicos desacreditados. Por tanto, su estructura era moderna a pesar de que el mensaje superficial era a menudo tradicionalista. Pero si la novela, una forma importada después de todo, pudo alcanzar una distancia tan crítica de sus orígenes occidentales, ¿por qué desesperar ante la posibilidad de que se produzcan adaptaciones y amalgamas similares en otras esferas, dando lugar a una modernidad específicamente japonesa?¹³

Esta especulación recuerda una rica tradición de reflexión sobre la posibilidad de modernidades alternativas que se ha invocado desde los '30 para explicar cómo Japón puede preservar su originalidad cultural dentro del proyecto moderno en lugar de a través de una retirada reaccionaria (Nishida 1958a; Ohashi 1992). A pesar de la desesperación de Kawabata por el aparente fracaso de esta perspectiva, encuentra un ambiguo apoyo en la estructura subyacente de su novela. *El Maestro de Go* nos muestra que la modernidad también es una cultura o, como veremos, varias culturas posibles que se enfrentan a través de un proceso de "contaminación" generalizada (Vattimo 1991: 15).

Genealogía cultural

¿Qué se entiende por la noción de una modernidad alternativa? ¿Es realmente plausible? Lo que llamaré el "enfoque de contenido" para la modernidad alternativa enfatiza diferencias étnicas e ideológicas como las clases de comidas de las que se alimenta la gente, el papel de la familia o la religión, las formas legales de propiedad y administración, etc. Son bases débiles para una alternativa porque la modernización, como deberíamos saber desde Marx y Weber, consiste precisamente en borrar o incorporar tales contenidos étnicos e ideológicos en un modelo convergente de civilización. La visión universalista, que confunde acríticamente occidentalización y modernización, sigue siendo persuasiva en comparación con ésta.

Si una modernidad alternativa es posible, debe basarse no en contenidos sino en diferencias más profundas en las formas culturales. El método "genealógico" de Nietzsche sugiere un enfoque siguiendo el progreso de un modo de ser de un período histórico al siguiente. El judeo cristianismo

¹³ Sobre la modernidad culturalmente específica de la novela japonesa, véase Miyoshi (1989).

en este sentido nietzscheano no es una religión particular, sino una forma de estar en el mundo que puede reaparecer en diferentes formas ideológicas e institucionales a lo largo de miles de años de historia. Nietzsche diría que esta forma todavía está activa en Occidente como capitalismo, socialismo y democracia.

Inspirados directa o indirectamente por Nietzsche, otros filósofos como Heidegger y Derrida han desarrollado modelos de largo alcance de los supuestos metafísicos más fundamentales de la cultura occidental. Estos filósofos tienden a asumir tácitamente que, dado que las instituciones modernas y la racionalidad técnica surgieron en Occidente, son esencialmente incomparables con otras culturas.¹⁴ Como “posmodernidad” o “multiculturalismo”, esta visión conduce a una revalorización de la tradición y la particularidad étnica, y en el peor de los casos vuelve a colapsar en el enfoque de contenido.

El Maestro de Go invita prácticamente a una lectura así de tradicionalista, al menos para los occidentales que deseen ver en ella una lucha entre la particularidad japonesa y la universalidad de la cultura moderna. En esos términos, Kawabata estaría argumentando que la etiqueta, la autorrealización y la estética son fines sustantivos que deben sacrificarse por la eficiencia instrumental en una sociedad moderna.

Esta interpretación de la novela concuerda con una visión universalista común de la cultura japonesa tan diferente, precisamente en la medida en que todavía está marcada por las supervivencias feudales que presumiblemente se dispararán a medida que avanza la modernización (Morley 1971: 19). Por supuesto, es más difícil creer esto hoy que cuando la teoría fue propuesta originalmente por los marxistas en la década de 1930. Ahora que Japón es el país capitalista más avanzado, parece poco probable que el feudalismo pueda estar vivo y bien conservado allí, pero la visión universalista sigue siendo popular entre los observadores que encuentran la cultura japonesa opresiva y autoritaria.

La novela de Kawabata parece engañosamente compatible con este marco universalista porque los antiguos valores japoneses que respalda comparten el pathos y la fragilidad del Maestro cuya derrota marca la entrada de Japón en la modernidad. Sin embargo, la novela es incompatible con el marco weberiano. Sus elementos japoneses no son meramente “contenidos” sustantivos sacrificados a la racionalidad formal, ya que in-

¹⁴ Para una evaluación conveniente de cuestiones relacionadas, ver Arnason (1992).

cluyen una práctica estratégica específica del juego. Por lo tanto, la fatídica necesidad del resultado no fluye suavemente de una gran narrativa de progreso de la Ilustración, incluso en la versión desencantada de Weber. En resumen, no es fácil encajar la novela de Kawabata en el paradigma de protesta étnica de moda actual contra la racionalidad totalitaria. Creo que Kawabata no es tanto un defensor de la particularidad contra la universalidad como un crítico de las pretensiones de falsa universalidad. También en esto es fiel a la tradición novelística tal como la definió el Lukács temprano.

(...)

La reorganización del Go alrededor de las nociones de justicia de Occidente no es un paso de lo particular a lo universal, sino simplemente el cambio de equilibrio de poder a favor de un nuevo tipo de jugador. Al caer la deferencia, arrastra consigo los valores de la autorrealización y la estética que florecen en el contexto de la etiqueta tradicional. De ahora en adelante, Go será un negocio más que una disciplina espiritual. El mejor jugador, en el sentido de aquel que produce el juego más perfecto, será reemplazado por el jugador que es el mejor ganando para ganar un juego- no precisamente la misma cosa que hemos visto.

La reflexión sobre la novela de Kawabata sugiere así los límites de la identificación de la racionalidad con la cultura occidental y ofrece puntos de partida para una genealogía de la modernidad no occidental. Desde ese punto de vista, el progreso de la modernidad japonesa sería más o menos paralelo a los desarrollos occidentales, es decir, el surgimiento de nuevas expresiones seculares de formas culturales básicas en medio del declive gradual de la tradición cristiana-feudal que alguna vez fue una expresión vigorosa de esa misma cultura (Dore 1987).

Es cierto que, dada la reciente apertura y modernización de Japón, a menudo es difícil distinguir los vestigios en instancias modernas de formas culturales más profundas. Esa ambigüedad surge como tema central de la novela de Kawabata. Quiero pasar ahora a la tarea de desentrañarlo.

La cultura del lugar

Con este fin, me centraré brevemente en la categoría de “lugar” (o ‘campo’), que desempeña un papel tan importante en la filosofía y el pen-

samiento social japonés¹⁵. Esta noción subyace en el concepto de no-mente que hemos visto actuar en la novela de Kawabata. Como fenómeno cultural general, articula una experiencia cotidiana disponible para todos los miembros de la sociedad. Ésta es la experiencia de buscar el propio “lugar” en el sistema de relaciones sociales en el que uno se encuentra.

Sería fácil asimilar esta categoría a la noción de estatus social y tratarla como evidencia de la persistencia de la jerarquía en la cultura japonesa. Ésta es la famosa teoría de Chie Nakane (1970) sobre *la tate shakai* (sociedad vertical), que propuso para explicar el éxito de Japón en el mundo moderno. Esta teoría ha recibido muchas críticas debido a su apelación implícita a la cultura para justificar la sumisión a la autoridad (Dale 1984: 44-45). Es tentador rechazar toda la noción de lugar como un artefacto de una teoría cultural ideológicamente contaminada, un pseudo tradicionalismo al servicio de una explotación desenfrenada.

Las ambigüedades de la teoría social de Nakane son similares a las que encontramos en *El Maestro de Go*. En ambos casos se une una deferencia cuasi-feudal a la manipulación racional de un sistema formal (economía, Go). Pero en todo caso, el novelista es un observador más provocador que el teórico social. Delinea claramente la racionalidad formal única que ya está presente en la cultura tradicional japonesa. Esto plantea la cuestión de si los valores y prácticas vinculados a esa dimensión racional de la cultura tradicional podrían sobrevivir a la desaparición de la antigua deferencia y adaptarse a las condiciones modernas.

Esta no es una pregunta que se le ocurra a Kawabata, pero me gustaría considerar si la lógica del lugar puede no ser independiente del autoritarismo tradicional. Parece estar integrado en la estructura de la cultura y el lenguaje japonés a un nivel mucho más básico que las diferencias de prestigio o poder y significa una gama mucho más amplia de atributos distintivos. Quizás, al igual que el individualismo occidental, es una forma cultural en el sentido genealógico amplio, capaz de reproducirse a través de cambios institucionales epocales, incluidos los cambios en la distribución y el ejercicio de la autoridad.

Hay evidencia considerable para esta interpretación. Por ejemplo, los hablantes del idioma japonés (como varios otros idiomas asiáticos) deben elegir pronombres, formas verbales y formas de dirigirse que reflejen las diferencias de edad, género y status que podrían significarse solo tá-

¹⁵ Cfr. Nishida (1958a y 1990); Abe (1988); Watsuji (1987); Berque. (1986).

citamente -por ejemplo, por vestimenta -en Occidente. Hay una distinción suficientemente clara entre la forma en que hablan los hombres y las mujeres —las diferencias de ubicación (o campo) una de las más importantes— que algunos libros de gramática ofrecen diálogos en versiones masculinas y femeninas. El habla masculina y femenina sin duda refleja la jerarquía de género, pero se experimenta como ejemplo de toda la gama de connotaciones de masculinidad y feminidad, no meramente una relación de autoridad. Una observación similar se aplica al lenguaje formal, que persiste a pesar del rápido debilitamiento de las distinciones en el rango social (Miller 1971).

La codificación lingüística parece añadir una fuerza tremenda a las diferencias sociales o quizás refleja su fuerza inusual en la realidad social. Los japoneses pertenecen a una cultura en la que tienes que conocer tu lugar en el entorno social para poder abrir la boca. Esto puede ser bastante inhibitorio cuando los japoneses llegan por primera vez a Occidente y hablan un idioma como el francés o el inglés que no ofrece ninguna forma obvia de significar un lugar o ubicación.

(...)

La noción de lugar no implica sumisión incondicional a la autoridad de los superiores sociales. En instituciones como empresas y agencias gubernamentales, se presta mucha atención a la construcción de consenso a través de discusiones grupales. Mientras las cosas van bien, tal construcción de consenso es una calle de doble sentido que limita tanto a las autoridades como a los subordinados. Naturalmente, las cosas no siempre van bien. La autoafirmación es a menudo necesaria y, si bien suele ser más moderada de lo que sería en Occidente, los japoneses ciertamente no tuvieron que esperar la llegada del individualismo occidental para aprenderla. Ya está presente en su propia cultura, pero matizado y concretado por las exigencias de lugar más que concebido en términos universales como rol de trascendencia como sería en Occidente. Por tanto, el lugar no se trata de si uno juega su propio juego, sino de quién es uno y cómo, en consecuencia, debe jugarse ese juego.

El lugar no solo da forma al habla y las relaciones sociales cotidianas, sino también a la religión y el arte. Como hemos visto, las artes marciales japonesas se han convertido en disciplinas espirituales en parte bajo el impacto de este concepto, reinterpretado a través del concepto budista de

no-mente. Los combatientes están entrenados para preocuparse menos por ganar que por interpretar inmediata y rápidamente su lugar en el sistema de movimientos para cumplir perfectamente con sus requisitos de situación. En términos estéticos, cada gesto de combate es parte de una pareja, la otra parte debe ser y puede ser suplida sólo por el adversario. Cada movimiento en el juego es, en un sentido más profundo, un elemento de un pattern más amplio producido a través de la competencia colaborativa de los jugadores, en estas aplicaciones artísticas y religiosas de lugar, es especialmente claro que las relaciones de autoridad tradicionales se superponen a una forma cultural más fundamental que quizás podría sobrevivir sin ellas.

Lugar y modernidad alternativa

Algo parecido a este enfoque marcial del lugar está en funcionamiento en la descripción de Kawabata del juego tradicional del Go, con su énfasis en los valores de la autorrealización y la estética. Él contrasta una forma de vida basada en jugar nuestra posición en un sistema más grande con el enfoque occidental en la equidad y la victoria. La diferencia entre los dos no es que uno esté ligado a la tradición mientras que el otro se concentra en la lógica del juego. Ambos están totalmente involucrados en la lógica del juego; ambos son, por tanto, “rationales” en el sentido amplio, aunque uno enfatiza los aspectos del juego más relevantes para una cultura del lugar y los otros aspectos que complementan una cultura individualista.

La novela nos muestra dos formas alternativas de jugar al Go construidas en torno a diferentes dimensiones formales del juego. Ambas formas apuntan a la victoria pero bajo diferentes aspectos. El énfasis occidental en la igualdad proviene de la equivalencia de “lados” en el juego, lo que de hecho entra en conflicto con la deferencia tradicional. Pero la preocupación japonesa por la estética no se opone a la racionalidad formal del juego; sino que se da cuenta de otra dimensión inmanente de ella: la dependencia esencial de los jugadores ejemplificada en el empuje y la parada de la lucha.

(...)

Los valores estéticos que predominan en el juego tradicional japonés no son, por lo tanto, extrínsecos a la esencia del juego, sino que represen-

tan dimensiones del mismo que solo aparecen claramente en un contexto no occidental. Estos valores tampoco son meramente particularistas. La estética suele entenderse como una cuestión de gusto subjetivo, pero los sistemas matemáticos y técnicos tienen cualidades estéticas bien conocidas arraigadas en la racionalidad objetiva. Un vistazo a cualquier libro de texto de Go muestra inmediatamente que esto también es cierto para los juegos. La estética de Go surge de las condiciones de la acción formalmente racional con el mismo rigor que los valores del joven desafiante, al tiempo que cumple una agenda cultural muy diferente. Kawabata restablece la simetría entre tradición y modernidad mostrando que el éxito como tal no es más racional que la deferencia. Ambos son externos a la lógica interna del juego, difiriendo principalmente en el aspecto de esa lógica que privilegian.

En resumen, ciertos valores tradicionales poseen al menos tanta “universalidad” como el valor supuestamente moderno de la justicia. En un sentido, la novela describe, tal vez sin pretenderlo, dos tipos alternativos de racionalidad, cada uno de los cuales es candidato a la modernidad, aunque solo uno triunfa, solo uno organiza realmente una sociedad moderna.

Tenemos aquí un modelo para pensar en la modernidad alternativa. Japón es un buen caso testigo porque combina una cultura muy extraña y una tecnología y un marco institucional muy familiares. Las tecnologías, los mercados y el voto democrático, como sistemas racionales, se asemejan al juego del Go: también pueden practicarse de manera diferente en diferentes contextos culturales. En este contexto, la cultura japonesa no es una intrusión irracional, sino que enfatiza diferentes aspectos de la racionalidad técnica que, como hemos visto, incluye la autorrealización y la estética, así como la estrecha búsqueda del éxito identificado etnocéntricamente con ella en Occidente.¹⁶

En el match de Kawabata, cada movimiento obedece las mismas reglas pero tiene un significado diferente en los diferentes sistemas que usan ese movimiento. Diferentes culturas habitan el tablero e influyen en su pattern de desarrollo. Tal vez todas las instituciones modernas y la tecnología moderna en sí tengan una capa similar de significados culturales. Donde una cultura vigorosa, ya sea vieja o nueva, logra apoderarse de la modernidad, puede influir en la evolución de sus sistemas racionales.

¹⁶ Para obtener más información sobre momentos de racionalidad técnica, ver Feenberg (1991: cap. 8).

Pueden surgir modernidades alternativas, que se distinguen no solo por características marginales como la cultura alimentaria, el estilo o los ideales políticos, sino también por las instituciones centrales de tecnología y administración.

Quizás la elegía de Kawabata fue prematura y algo como esto ya está comenzando a ocurrir en Japón. Varios expertos han intentado mostrar que la economía japonesa se basa en recursos culturales únicos para lograr niveles extraordinariamente altos de motivación y efectividad (Dore 1987). Señalan la importancia en Japón de los ideales de pertenencia, servicio, calidad y vocación, en contraste con los que el Occidente individualista aparece como éticamente discapacitado.

A diferencia de ciertas formas de deferencia que parecen estar en una especie de fuerte declive que Kawabata deploraba, estos ideales no son supervivencias condenadas por el proceso de modernización; más bien, son las formas específicas en las que la cultura japonesa coloca la modernidad. De hecho, la prevalencia de estos valores puede explicar tanto las fortalezas como las debilidades del modelo japonés. Las sociedades industriales también pueden utilizar un máximo de compromiso vocacional, atención al conjunto, competencia colaborativa. Pero los sistemas políticos modernos funcionan bien cuando se deshacen del conformismo que aún caracteriza al esencialmente burocrático *ethos* del estado japonés. De ahí la peculiar combinación de una impresionante economía y una política mediocre que caracteriza a este modelo (Van Wolferen 1989).

Lo que queda por ver es hasta dónde llegará el proceso de modernización culturalmente específica y cuánta transformación sufrirá la herencia técnica occidental a medida que Japón se libera cada vez más de su dependencia original del modelo occidental de modernidad.

DOSSIER. 4 / 4

Traducción selectiva del Capítulo Diez de *Alternative Modernity* de Andrew Feenberg¹

CARLOS ALBERTO SEGOVIA
 SUSANA RAQUEL BARBOSA
 (Usal)

CAPÍTULO DIEZ
 CONCLUSIÓN

Cultura y Modernidad

La crítica de la modernidad

Los sistemas racionales como la tecnología juegan un papel privilegiado en las sociedades modernas. Esto es lo que distingue a la modernidad de la premodernidad. Esa distinción suele interpretarse temporalmente, como un progreso más allá de las costumbres locales meramente contingentes y particulares a través del descubrimiento de verdades universales y necesarias.

La racionalidad parece ser independiente del mundo social que la rodea, e incluso determinante para ese mundo. Esta apariencia de autonomía no es accidental. Proviene de la abstracción, precisión y descontextualización de los sistemas racionales, como hemos visto en el capítulo anterior. Sin embargo, a partir de Marx, la teoría crítica y la sociología

¹ Andrew FEENBERG (1995), *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, Los Angeles: University of California Press; Chapter Ten, CONCLUSION. Culture and Modernity: 221-245.

han descubierto la base social y el sesgo de un sistema racional tras otro: el mercado, la administración burocrática, el derecho, la ciencia, la tecnología. Hoy el posmodernismo y el constructivismo confirman que la “tecnociencia” no es la infraestructura independiente de la sociedad postulada por el marxismo tradicional y la teoría de la modernización, sino una variable dependiente, entrelazada con otras fuerzas sociales.

Estas observaciones no borran la distinción entre sociedades modernas y premodernas como pretende un relativismo superficial. ¿Cómo sin esa distinción podríamos explicar o incluso significar el triunfo planetario de la civilización occidental? Pero ya no podemos confiar en la vieja idea de racionalidad autónoma para hacer la distinción. La modernidad se caracteriza no por la autonomía real de la razón, sino por una ilusión necesaria de autonomía. Esa ilusión aparece completa a toda regla en fantasías tecnocráticas y distópicas de administración total. Aquí también está la fuente de la ambición de Habermas de limitar la racionalidad técnica para restablecer la comunicación en el lugar que le corresponde. Pero si lo técnico y lo social están esencialmente interconectados, entonces debemos abandonar ambos, el miedo a la distopía y la esperanza en una esfera comunicativa purificada.

A pesar de los cambios muy reales introducidos por la modernidad, la coherencia racional y el arraigo cultural no son alternativas sino capas analíticas de tecnología en las sociedades modernas como en las premodernas. No existe tal cosa como una tecnología “pura”, como tampoco hay una gramática “pura”. La competencia técnica, como la competencia lingüística, se realiza sólo en formas concretas. La racionalidad en el sentido más abstracto no es ni un medio neutral ni es específicamente occidental; como la estructura lingüística, es una dimensión de comportamiento y artefactos en cada cultura.

Pero, entonces, ¿cómo vamos a describir la modernidad, cuáles son sus características distintivas?

Un enfoque para responder a esta pregunta que se ha vuelto cada vez más popular en los últimos años es simplemente negar la existencia de la “gran división” entre las sociedades modernas y premodernas (Latour 1987: 211ss.; Bloor 1991: 138). El constructivismo, por ejemplo, sostiene que los procesos de razonamiento son similares en todas las sociedades y las creencias racionales son relativas a los intereses sociales como cualquier

otro. Por tanto, la ciencia moderna no sería fundamentalmente diferente de las creencias supuestamente prerracionales de la premodernidad.

Esta línea de argumentación parece estar motivada menos por la simpatía por los pueblos tribales acusados de irracionalidad por los antropólogos que por una preocupación por salvar la riqueza y diversidad de la experiencia y la cultura del reduccionismo naturalista. Comparto esta motivación y en consecuencia, he argumentado anteriormente que la experiencia estética y ética dan acceso a dimensiones de la realidad que las ciencias naturales no comprenden. Es una cuestión para la especulación de qué manera la ciencia podría algún día iluminar estos fenómenos, al menos hasta que la investigación real tenga algo que ofrecer. La arrogante insistencia en el reduccionismo universal antes de los datos está, en cualquier caso, muy alejada de las convicciones íntimas de muchos científicos y sirve principalmente en las campañas de relaciones públicas de iniciativas de financiación como el Proyecto Genoma Humano o la investigación en inteligencia artificial. El relativismo puede ser útil para luchar contra estas pretenciosas afirmaciones, pero se enfrenta a un simulacro de ciencia y tecnología, no a lo real.

(...)

Además, el enfoque relativista logra sus victorias a riesgo de colapsar los rasgos distintivos de la racionalidad. Uno podría desear negar que la racionalidad científico-técnica fuera inherentemente superior a cualquier otro modo de pensamiento y experiencia cultural sin asimilarla indiscriminadamente a las prácticas sociales no racionales. ¿Podemos mitigar las implicancias etnocéntricas de la gran división sin negar la especificidad de la racionalidad científico-técnica, que después de todo no es meramente otra ideología, sino uno de los terrenos en disputa esenciales de la modernidad (Harding 1993: 14).

Marcuse y Nishida me interesan porque relativizan no el contenido de las creencias racionales sino la forma de la racionalidad como tal. Son demasiado conscientes de las inmensas y problemáticas consecuencias sociales de la racionalización como para ignorar la discontinuidad entre la razón y el resto. Sin embargo, rechazan las conclusiones ontológicas que suelen extraerse de este reconocimiento y se niegan a ver el triunfo de lo moderno como prueba de que su representación de la naturaleza proporciona la última palabra sobre el ser y la nada. Estarían de acuerdo

con Whitehead en que es una “falacia de la concreción fuera de lugar” identificar nuestras teorías con una realidad poco clara que presumiblemente explicaría la presencia del mundo. No podemos, por ejemplo, reducir ese mundo a una combinación externa, operada inconscientemente por el cerebro, entre fenómenos naturales representados en sensaciones y sentimientos subjetivos. Más bien, las teorías sobre la naturaleza pueden entenderse como abstracciones de la experiencia, abstracciones que tienen un papel especial, pero no único, que desempeñar en nuestro trato con el mundo.

Como filósofos de la praxis hegeliana, Marcuse y Nishida entienden la racionalidad como una actividad más que como una reflexión pasiva acerca de lo que es. Esa actividad tiene rasgos específicos que la alejan de la experiencia ordinaria, pero también está significativamente ligada a otras prácticas que estructuran el mundo social y cultural. La racionalidad surge así sobre un trasfondo práctico que nunca puede trascender por completo y al que necesariamente regresa en forma de instituciones racionalizadas y logros técnicos. Su reentrada en el mundo implica prácticas recontextualizadoras específicas porque las abstracciones no son completamente ‘reales’, aparte de alguna especie de concretización social. La crítica consiste en descifrar esta red de práctica y teoría para captar la historicidad y el potencial del marco racional dado de la experiencia.

Estas teorías tratan la experiencia como ontológicamente fundamental. Se rechaza el naturalismo, pero también la nostalgia por una inmediatez pura de tipo fenomenológico. En cambio, la experiencia se interpreta como irreductible e histórica. Ésta es una visión paradójica. ¿Cómo puede un producto de la acción humana servir como fundamento ontológico? ¿Cómo se puede condicionar culturalmente una fundamentación y, por tanto, ser local en el espacio y el tiempo? ¿Cómo pueden entrar en comunicación múltiples actores culturales sin hacer referencia a una naturaleza incondicionada compartida por todos? Estos acertijos de una filosofía de la finitud no nos detienen aquí; las dificultades pueden explicar por qué este enfoque hegeliano ha dado paso al neokantianismo y al relativismo posmoderno de Habermas.

Sin embargo, las paradojas han vuelto recientemente en Francia en el trabajo de varios estudiosos de la modernidad decididamente no hegelianos. En los escritos de Michel Serres (1987), Bruno Latour (1991) y Agustín Berque (1990), la experiencia es tratada como un “híbrido” irre-

ductible de momentos naturales y culturales. Por supuesto, conservan la distinción entre naturaleza y cultura, pero rechazan tanto los reduccionismos naturalistas como los sociológicos. En cambio, invierten la relación habitual entre los términos de la distinción y el sustrato experiencial que atraviesa. La experiencia forma un todo que es más básico que las “partes” que la componen, y que sólo se identifican después del hecho a través de lo que Latour llama una práctica de “purificación”. Es una pregunta interesante si esta reformulación de la ontología experiencial puede resolver los problemas que la praxis dejó en suspenso.

Realidades híbridas

Este es un libro sobre tecnología y modernidad, no sobre ontología, por lo que en lugar de abordar estos problemas profundos, me gustaría volver a la pregunta con la que comenzó este capítulo sobre la diferencia entre las sociedades modernas y premodernas. Quizás una mirada a la forma premoderna con racionalidad ayude a reconstruir esa diferencia sin la autocomplacencia etnocéntrica.

Las sociedades premodernas no necesitan una filosofía de la praxis o una sociología constructivista para decirles que los usos de la racionalidad son siempre sociales en el fondo. En contraste con las sociedades modernas, invariablemente abarcan cada elemento racional, ya sea un juego, un método de producción, un intercambio, en sistemas simbólicos, mitos y rituales que resaltan las dependencias sociales. Sus procesos técnicos abstraen perfectamente los objetos naturales de sus contextos originales, incorporándolos bajo principios causales en algún tipo de dispositivo, y los incrustan en nuevos contextos sociales. La abstracción de la naturaleza y el contexto social no parecen estar separados en estas sociedades, como lo hacen en

las sociedades modernas, pero están tan íntimamente vinculados entre sí que no se pueden distinguir fácilmente. Esta mezcla de prácticas que queremos distinguir no es simplemente una limitación de épocas más simples, un “vacío de diferenciación” en términos de Habermas. Por el contrario, revela una verdad importante sobre los objetos técnicos, que también ellos son productos humanos, aspectos de la vida social como cualquier otro, y que inevitablemente conllevan significados culturales.

(...)

Toda sociedad produce un mundo de artefactos que, además de sus funciones prácticas más simples, apoyan los roles sociales, y simbolizan fuerzas míticas o rituales. Mientras los artefactos sigan siendo relativamente simples y técnicamente independientes entre sí, como lo hacían generalmente hasta los tiempos modernos, se codifican culturalmente al fijarlos individualmente en un marco simbólico no técnico (Lévi-Strauss 1955: cap.22; Guillaume 1975: cap. 2). La artesanía y el arte se unen en una práctica que transforma al mismo tiempo al mundo y al productor. Los artefactos adquieren connotaciones simbólicas respaldadas por características de diseño, ornamentos y vínculos rituales con otras prácticas no técnicas. Hacer un artefacto no es simplemente “trabajo” en nuestro sentido moderno; es un acto de autoproducción y una ejecución ritual. Una casa es una casa, pero también es un símbolo del cosmos, y construirlo define al constructor como miembro de la comunidad; un hacha es un hacha, pero también es el tótem de un grupo social, y al hacerlo se define al hacedor como el jefe de familia, etc. (Bourdieu 1972: cap. 3; Sharp 1952; 69ss.).

A esto lo llamo *diseño simbólicamente expresivo* porque aquí un sistema cultural habla a través de sus artefactos. El caso del hacha de piedra en la tribu australiana Yir Yoront ofrece un ejemplo particularmente esclarecedor de este tipo de diseño. Los Yir Yoront eran un pueblo de la Edad de Piedra cuya tecnología era lo más simple posible, pero cuya adaptación a su entorno desértico era notablemente sofisticada. Su herramienta principal, el hacha de piedra, se usaba para cortar maleza, preparar comida y construir refugio. Solo los varones adultos podían fabricar y poseer las hachas, que prestaban a sus mujeres y niños dependientes. El hacha también fue el centro de un circuito comercial que los puso en contacto con otras tribus y un tótem que jugó un cierto papel en su comprensión del cosmos. Aquí tenemos un único artefacto simple que medió no solo en tareas técnicas, sino también en la autoridad, el género, las relaciones sociales y los sistemas de creencias (Sharp 1952).

El hacha de los Yir Yoront es un “híbrido” en el sentido definido anteriormente. El estatus híbrido de tales artefactos tribales es perfectamente claro para quienes los fabrican y usan. No tienen ningún problema en disertar inteligentemente tanto sobresus características técnicas como simbólicas. Pero a diferencia de nosotros, nunca se preguntan cómo la naturaleza y la cultura llegaron a unirse en una configuración única y

continua. Su mundo técnico les parece necesario de una manera que el nuestro no lo hace, por lo que experimentan sus híbridos como realidades fundamentales en lugar de descomponerlos en constituyentes naturales y culturales abstractos como lo hacemos nosotros.

Es paradójico que nosotros, los modernos, que somos tan conscientes de nuestra cultura y que hemos organizado prácticamente todo en torno a las tecnologías, nos resulte mucho más difícil percibir los híbridos que hemos creado. Según Bruno Latour (1991: 23ss.) esto se debe a la “constitución moderna”, es decir, la autocomprensión básica de la modernidad que separa la racionalidad técnica del significado social. Los artefactos no se captan como unidades de las que se abstraen estas dos dimensiones como lo serían en cualquier sociedad premoderna, sino que se ven como una combinación externa de dos órdenes independientes de fenómenos: medios y fines, hechos y valores, función y forma, naturaleza y cultura, etc. Bajo esta dispensa, la racionalidad implica perfeccionar el primer término de cada par sin importar las consecuencias del segundo término.

Los artefactos modernos tan conceptualizados parecen radicalmente diferentes de los premodernos, cuando en realidad, sostiene Latour; son de naturaleza bastante similar. La diferencia, tal como es, no consiste en lograr un orden superior de racionalidad, sino en romper con los tabúes tradicionales para atraer cada vez más objetos no humanos al proceso social: “la extensión de la espiral, la amplitud de las inscripciones que produce, cuanto más y mayores son los esfuerzos para reclutar a estos seres, “en suma, la construcción de tecnología en forma de sistema o red (Latour 1991; 147). Este proceso requiere una tolerancia al cambio social y simbólico sin medida común con la mentalidad premoderna. El atrevimiento con el que los modernos han destrozado el orden simbólico es, por tanto, digno de mención, pero no es evidencia de una gran división epistemológica.

Tipos de diseño

Gran parte del argumento de Latour es persuasivo, pero me pregunto si no ha compensado en exceso la tendencia a atribuir la singularidad a Occidente a riesgo de oscurecer las diferencias reales. Estos se vuelven más claros cuando el enfoque se cambia al proceso de diseño. Desde ese punto de vista, es evidente que la “Constitución Moderna” incluye una

nueva forma de invertir la tecnología con significado cultural que reemplaza en gran medida la vieja práctica de diseño expresivo. Mi hipótesis es que la tecnología moderna solo nos parece “pura” porque la vemos de la manera antigua mientras delegamos valores en esta nueva.

De hecho, ¿cómo adquieren las tecnologías un significado y una importancia culturales amplios? Hay tres medios principales: (1) procedimientos retóricos que les confieren un significado simbólico, como los mitos o la publicidad; (2) características de diseño que incorporan valores en el artefacto; (3) interconexiones con otras tecnologías en una red que impone una forma de vida específica.

(...)

Primero, las inversiones retóricas son demasiado familiares para necesitar mucha elaboración. Sin embargo, existe una diferencia significativa entre la forma en que los pueblos premodernos sitúan los artefactos en un marco mítico y la publicidad moderna. Los sistemas simbólicos tradicionales son relativamente rígidos y abrazan indistintamente las producciones discursivas y materiales en una estrecha red de significaciones heredadas. La publicidad, en cambio, pertenece al reino de lo ‘imaginario’, a asociaciones arbitrarias entre palabras y cosas sujetas al control organizacional o innovación individual y, en todo caso, a un proceso caótico de cambio como el que se describe en capítulo 3. En las sociedades premodernas, el sistema simbólico estructura la racionalidad imaginaria y técnica, para contener su potencial de desorden (Guillaume 1975: 29). A medida que ese sistema se vino abajo en la transición a la modernidad, el imaginario asumió muchas de sus funciones. El hacha de Yir Yoront y la autoridad masculina formaron una unidad simbólicamente inseparable, las hachas de acero llegaron sin codificar y disponibles para significaciones múltiples y manipulables.

Segundo, la incorporación de valores en artefactos a través de características intrínsecas de diseño toma dos formas diferentes. Más obviamente, involucra lo que pensamos en la ornamentación, por ejemplo, diseños que simbolizan atributos deseables tales como prestigio o fortaleza personal. Sin embargo, un “ornamento” es un complemento estético de una función original, y este tipo de complementariedad es característicamente moderno. La unidad de producción y ornamentación en las sociedades premodernas refleja la codificación simbólica rigurosa y exhaustiva de los artefactos y de los rituales para su producción. Por tanto, los artefactos

en sí no aparecen como “básicamente” funcionales, sino como simbólicamente incrustados en una red de relaciones sociales que cruza todas las fronteras de nuestra sociedad “diferenciada”. El concepto de estética, al menos en su aplicación al diseño, es nuestra versión empobrecida de este radical arraigo social.

Además de la codificación estética de los artefactos, se puede diseñar en ellos un sesgo hacia las prácticas hegemónicas. Este sesgo solo puede volverse claro a través de comparaciones entre técnicas competidoras. Entonces uno comienza a comprender por qué eran necesarias elecciones técnicas específicas dadas las prácticas alentadas por el marco simbólico de la sociedad.

La historia del notable marchitamiento de armas de fuego en Japón entre los siglos XVII y XIX ilustra este proceso. Una vez que el país se unificó, matar ya no era principalmente una cuestión de números y una variedad más amplia de prácticas y valores podrían influir en las decisiones tecnológicas sobre el arsenal. La aristocracia japonesa se enfrentó a una elección entre dos tecnologías muy diferentes de matar, pistolas y espadas. Prefirieron esto último hasta el punto de abolir gradualmente las armas de fuego. Las pistolas eran un arma democrática que requería poco entrenamiento y, por lo tanto, posiblemente podrían haber cambiado el equilibrio de clases de la sociedad. Pero quizás lo más significativo es que disparar era impersonal en un mundo donde se suponía que el combate representaba el valor de una tradición familiar a través de los campeones individuales que llevaban su escudo en el campo de batalla. Incluso las posturas físicas asociadas con el comportamiento cortés eran incomparables con las requeridas para usar un arma (Perrin 1979). Así, el fracaso de la pistola en este ambiente reflejaba las estrictas limitaciones de un sistema de prácticas en el que simplemente no tenía lugar.

La tercera forma en que los valores se realizan en las tecnologías es mucho más difícil de percibir para nosotros porque es a la vez privilegiada y enmascarada por nuestra “Constitución” moderna. La tecnología moderna carece de gran parte de la riqueza simbólica impartida a los artefactos premodernos por la artesanía tradicional porque las normas estéticas y éticas ya no son sistemáticamente ajustadas a los propios dispositivos individuales. Este es el motivo por el cual nuestras máquinas parecen técnicamente inocentes, racionales, reducidas a un simple nexos causal. Pero la peculiar exactitud y precisión de la técnica moderna, que permite organi-

zarla como un sistema, significa que el diseño consiste en gran medida en ajustar cada artefacto a su “encaje” en el todo. Es el sistema el que encarna los valores, no los dispositivos individuales. El significado de las tecnologías modernas complejas está en las conexiones. Llamaré al trabajo de hacer esas conexiones *diseño congruente con el sistema*.

(...)

La red o sistema de tecnologías intrincadamente entrelazadas parece libre de valores, pero de hecho nos introduce en un marco normativo a medida que nos adaptamos a él en nuestras actividades diarias. Las cadenas interminables de dependencias que surgen de todo lo que usamos, desde bolígrafos a los automóviles, desde el chili enlatado hasta las computadoras, nos incluyen también. Nuestra forma de vida, nuestros mismos gestos están programados por nuestros artefactos con una rigidez que no tiene precedente en las sociedades premodernas. De hecho, en tales sociedad es sólo el sistema simbólico puede determinar una forma de vida, mientras que las técnicas son bastante flexibles y, por lo tanto, están disponibles para su uso en una multiplicidad de sistemas culturales.

En el capítulo 4 hablé de la dimensión política de esta tercera relación de valores y tecnologías. El automóvil puede servir aquí como un ejemplo recordatorio de las características de este tipo de diseño. Los requisitos de interconexión de los automóviles, el urbanismo, la industria petroquímica, los sistemas de producción y consumo y, como hemos visto recientemente, la industria de la defensa, forman un sistema que dicta un estilo de vida específico. Uno busca en vano un lugar preciso donde se puedan encontrar elementos valiosos entremezclados dentro de esta maquinaria bien engrasada. Sin embargo, el sistema indudablemente encierra una forma de vida e incluso una especie de cosmovisión que refleja las prácticas habilitadas por estas tecnologías.

Estas tres formas de significar y diseñar la tecnología no son mutuamente excluyentes. Por lo general, funcionan juntas para asignar significados relativamente unívocos a los objetos técnicos. Las tecnologías siempre están investidas de valores estéticos, éticos y culturales a través de una combinación de procedimientos retóricos, características intrínsecas de dispositivos y sistemas y congruencias de redes. Lo que cambia con el surgimiento de la modernidad son las proporciones entre estos determinantes.

Algo parecido a este análisis del diseño está mitificado en la crítica de Heidegger a la tecnología moderna. Heidegger contrasta el trabajo piadoso del artesano griego haciendo un cáliz con la apropiación destructiva del Rhin por una presa moderna. El artesano saca a relucir la “verdad” de sus materiales a través de la reelaboración simbólicamente cargada de la materia por la forma. El tecnólogo moderno borra el potencial interno de sus materiales, los “des-mundaniza” y “desafía” a la naturaleza para que encaje en su sistema metódicamente planeado y controlado (Heidegger 1977: 7-17). Ni el hombre, sino la pura instrumentalidad, domina en este “enmarcamiento” (Ge-stell); no se trata de una finalidad meramente humana, sino de una forma concreta en la que el ser se revela, una forma que oscurece todo el problema al cual se dirige el trabajo de Heidegger, a saber, la llegada a la presencia del ser en el mundo.

Lo que creo que está señalando Heidegger es la transición de un sistema cultural basado en el diseño expresivo a uno basado en el diseño congruente. Esa transición tiene costos; de hecho, implica la destrucción de un mundo. Fue precisamente este proceso de destrucción el que la nobleza japonesa supo resistir en el tiempo. Los Yir Yoront fueron menos afortunados. Lauriston Sharp describe cómo la distribución gratuita de hachas de acero por parte de los misioneros volvió indeterminada su forma de vida. Los varones perdieron su rol social al tiempo que las mujeres y los niños recibieron hachas de la misión; las relaciones inter-tribales se rompieron; la cosmovisión totemista de la tribu se derrumbó ante el hacha de acero inclasificable. Una simple herramienta sin significado simbólico en sí misma derribó a toda una cultura al inscribir a sus miembros en la periferia del sistema industrial (Sharp 1952).

Como Habermas, Heidegger parece encontrar en la tecnología una esencia instrumental universal que agotaría su significado social. Sin duda encontrarían ese significado en la historia del Yir Yoront. Pero eso me parece una interpretación bastante etnocéntrica. Los Yir Yoront no fueron víctimas del “progreso” en el control instrumental de la naturaleza; habían logrado un grado tan alto de control instrumental de su rama particular de la naturaleza, el desierto australiano, que ningún occidental podía esperar competir con ellos. Por ejemplo, podrían sobrevivir durante semanas sin llevar agua. Pero, por supuesto, esta forma aborigen de control era principalmente individual. Para mostrar el avance de los occidentales, uno debe cambiar el criterio de control del individuo al grupo

técnicamente mediado. Ese cambio es, por supuesto, definitorio para la cultura occidental moderna, pero no puede reclamar universalidad. Una vez que se relativiza la noción de control de la naturaleza, queda claro que esta es una historia sobre el triunfo de una cultura bastante específica sobre otra. Esto también habría sido el resultado de la introducción de armas en Japón; de hecho, eso es lo que sucedió allí en una fecha posterior. El estudio social concreto de la tecnología no descubre la gran narrativa de la instrumentalidad pura que se abre paso a través de las barreras de la ignorancia y la tradición. Más bien, encuentra un diseño congruente en todas partes que realiza el mismo trabajo que las sociedades premodernas lograron a través del diseño expresivo; es decir, el objeto técnico se acomoda plenamente a una cultura particular, la cultura de Occidente. El triunfo planetario de esa cultura resulta tanto de una racionalidad superior como de la fantástica acumulación de poder político y militar en las largas redes construidas por un diseño congruente. Aquí existe una asimetría real que ningún relativismo puede descartar. Criterios absolutos miden la victoria y la derrota en la lucha por el control de los seres humanos. El colonialismo nos ha enseñado a conocer esos criterios: la pérdida de la independencia nacional y cultural, de la identidad, del tiempo y de los recursos.

(...)

De la unidad a la diversidad

Si esto es cierto, el capitalismo occidental no es la teoría de la modernización universal racional que pretende ser, ni el horizonte intranscendente de las posibilidades técnicas. Sin embargo, tiene lo que podría llamarse una “universalidad práctica” que se ha impuesto a escala planetaria. Ninguna sociedad moderna puede renunciar a descubrimientos técnicos básicos como los antibióticos, los plásticos o la electricidad, y nadie puede retirarse de las redes de comunicación mundiales. El costo de un camino de desarrollo completamente independiente es demasiado alto (Rybczynski 1983: cap. 5). Pero son posibles innovaciones significativas con respecto a lo que ha sido la principal línea de desarrollo hasta ahora.

El terreno de la universalidad práctica es accesible desde muchos puntos de vista para muchos propósitos. Surgió por primera vez en Occidente en torno a una panoplia particular de tecnologías y sistemas racionales. Hoy, a medida que la hegemonía occidental se debilita, los diferentes requisitos de las diversas culturas que han adoptado la tecnología moder-

na pueden proporcionar contextos en los que reabrir caminos perdidos al progreso o descubrir nuevos en la búsqueda de alternativas adaptadas localmente.

El alcance y la importancia de tal cambio son potencialmente enormes. Las elecciones técnicas establecen los horizontes de la vida diaria. Estas elecciones definen un “mundo” dentro del cual emergen las alternativas específicas que pensamos como propósitos, metas, usos. También definen al sujeto que elige entre las alternativas: nos hacemos nosotros mismos haciendo el mundo a través de la tecnología. Por tanto, el cambio tecnológico fundamental es interactivo y autorreferencial. Lo que está en juego es el *devenir*, no el *tener*. El objetivo es definir una forma de vida, un ideal de abundancia y un tipo humano, no obtener más bienes en el modelo socioeconómico imperante.

Pero, ¿son técnicamente posibles direcciones nuevas y diversas? Un punto de vista común sostiene que a medida que la tecnología moderna se vuelve más compleja, su estructura restringe cada vez más los desarrollos futuros, llegando incluso a aproximarse a un sistema determinista (Ellul 1964). Esto no es lo que muestra la evidencia. De hecho, nuevos grados de libertad se abren dentro del sistema en coyunturas críticas y puntos de pasaje. Las intervenciones públicas a veces logran llevar las tecnologías avanzadas a una detención o cambiar su dirección de desarrollo. El fatalismo es equívoco porque la tecnología es esencialmente indeterminada, está atravesada por una variedad de demandas y restricciones a las que se añaden constantemente nuevos elementos en secuencias evolutivas impredecibles.

Los propios tecnólogos discuten estos asuntos en un lenguaje que tiene implicaciones sociales de las que no son generalmente conscientes. En el uso técnico cotidiano, las multiplicidades de propósitos realizadas se denominan “elegantes” en contraste con los diseños que se restringen a una sola función. Gilbert Simondon (1958: cap. 1), el filósofo francés de la tecnología, definió esta noción más precisamente como “concretización”. La tecnología es “concreta” en el sentido de Simondon cuando una única estructura ingeniosamente concebida en el objeto corresponde a muchos requisitos funcionales diferentes. Simondon ofrece ejemplos aparentemente neutrales como la eliminación de las bujías en el motor diesel, que utiliza la energía de combustión no solo para generar potencia, sino también para volver a encenderse de un ciclo a otro.

Siempre que las funciones se remonten a la naturaleza humana o alguna otra fuente no social, esta observación tiene un interés técnico limitado. Pero el constructivismo ahora demuestra que los grupos sociales están detrás de las funciones. Así, al unir muchas funciones en una sola estructura, las innovaciones concretas no ofrecen simplemente mejoras técnicas, sino que reúnen muchos grupos sociales en torno a artefactos o sistemas de artefactos. “Elegancia” y “concretización” se refieren no sólo a mejoras en la eficiencia, sino también al posicionamiento de las tecnologías en el punto de intersección de múltiples puntos de vista y aspiraciones. La eficiencia puede de hecho aumentar, pero también se desarrollan nuevas constelaciones sociales en conjunto con los cambios técnicos.

Los ejemplos de medicina experimental y videotex discutidos en este libro ilustran este proceso. En cada caso, el sistema técnico fue concebido e implementado por una élite científico-técnica en respuesta a un conjunto más bien tecnocrático de requisitos funcionales. Ese punto de partida constituyó una capa funcional inicial que tarde o temprano encontró la resistencia de un público con otras ideas en mente. La resistencia tomó la forma de incorporar el sistema técnico en otro conjunto de requisitos funcionales a través de la concretización de innovaciones en sus márgenes. Por lo tanto, se agregó una segunda capa a la primera, no la substituyó, mediante la conciliación de varios tipos diferentes de funciones en las mismas estructuras. Experimento y tratamiento, información y comunicación, se unieron en sistemas multifuncionales. No hay límite en principio para la extensión de tales estrategias concretizantes en la reconstrucción democrática de la base técnica de las sociedades modernas.

La creatividad tecnológica es una forma de juego imaginativo con mundos alternativos y formas de ser. Es posible una política multicultural de la tecnología; perseguiría diseños elegantes que reconcilien varios mundos en cada dispositivo y sistema. En la medida en que esta estrategia tiene éxito, prepara un futuro muy diferente al proyectado hasta ahora por la teoría social. En ese futuro, la tecnología no es un valor particular que hay que elegir a favor o en contra, sino un desafío para desarrollar y multiplicar mundos sin fin.

Referencias

- Abe, Masao. 1988. "Nishida's Philosophy of 'Place'". *International Philosophical Quarterly*, vol. 28, no. 4.
- Arnason, Johann. 1992. "Modernity, Postmodernity and the Japanese Experience." Manuscript.
- Benjamin, Walter. 1969. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction." In *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Books.
- Bernstein, Jay. *The Philosophy of the Novel: Lukács, Marxism and the Dialectics of Form*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Berque, Augustin. 1986. *Vivre l'espace au Japon*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 1990. *Médiance: de milieu en paysages*. Paris: Reclus.
- Bloor, D. 1991. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press.
- Borges, J. L. 1964. "The Theologians," trans. J. E. Irby. In *Labyrinths*, ed. D. A. Yates and J. E. Irby. New York: New Directions.
- Bourdieu, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Geneva and Paris: Librairie Droz.
- Carter, Robert. 1989. *The Nothingness Beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō*. New York: Paragon House.
- Caillouis, Roger. 1955. "Les Jeux dans le monde modern." *Profils*, no. 13.
- Cummings, Bruce. 1989. "Japan's Position in the Postwar World System: Regionalism, the Korean War, and the Drawing 'Post-Postwar' Era." Manuscript.
- Dale, Peter. 1986. *The Myth of Japanese Uniqueness*. New York: St. Martin's Press.
- Derrida, J. 1972. "Signature événement contexture." In his *Marges de la philosophie*. Paris: Editions de Minuit.
- Dore, Ronald. 1987. *Taking Japan Seriously: A Confucian Perspective on Leading Economic Issues*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Ellul, J. 1964. *The Technological Society*. Trans. J. Wilkinson. New York: Vintage.
- Endo, Shusaku. 1980. *When I Whistle*. Trans. V. C. Gessel. New York: Taplinger.

- Feenberg, A. y Yoko Arisaka. 1990. "Experimental Ontology: The Origins of the Nishida Philosophy in the Doctrine of Pure Experience." *International Philosophical Quarterly*, vol. 30, no. 2.
- Goffman, E. 1961. *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. New York: Bobbs-Merrill.
- Guillaume, Marc. 1975. *Le Capital et son double*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Harding, Sandra. 1993. *The 'Racial' Economy of Science: Toward a Democratic Future*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1994. "Is Science Multicultural? Challenges, Resources, Opportunities, Uncertainties." In *Multiculturalism: A Reader*, ed. D. T. Golberg. London: Basil Blackwell.
- Harootunian, H. D. 1989. "Visible Discourses/Invisible Ideologies". In *Postmodernism and Japan*, ed. Massao Miyoshi and H. D. Harootunian. Durham, N. C.: Duke University Press.
- Heidegger, M. 1977. *The Question Concerning Technology*. Trans. W. Lovitt. New York: Harper and Row.
- Herf, Jeffrey. 1984. *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimer and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herrigel, E. 1960. *Zen in the Art of Archery*. Trans. R. F. C. Hull. New York: Pantheon.
- Hiromatsu, Wataru. 1990. <Kindai no Chokoku> Ron (Theories on 'Overcoming Modernity'). Tokyo: Kodansha.
- Hiromatsu, Wataru, Akira Asada, Hiroshi Ichikawa, and Kojin Karatani. 1989. "<Kindai no Chokoku> to Nishida Tetsugaku" ('Overcoming Modernity' in Nishida's Philosophy). *Kikanshicho*, vol. 4.
- Huh, Woo-Sung. 1990. "The Philosophy of History in the Later Nishida: A Philosophic Tur." *Philosophy East and West*, vol. 40, no. 3.
- Kawabata, Yasunari. 1969. *Japan. The Beautiful and Myself*. Trans. E. Seidensticker. Tokyo: Kodansha.
- _____. 1981. *The Master of Go*. Trans. E. Seidensticker. New York: Perigree.
- Korschelt, Oscar. 1965. *The Theorie and Practice of Go*. Ed. and trans. S. King and G. Leckie. Rutland, Vt.: Charles E. Tuttle.
- Koyama, Iwao. 1935. *Nishida Tetsugaku*. Tokyo: Iwanami Shoten.

- Latour, Bruno. 1987. *Science in Action*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
- _____. 1992. "Where are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts." In *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, ed. W. Bijker and J. Law. Cambridge: MIT Press.
- Lavelle, Pierre. 1994. "The Political Thought of Nishida Kitarō." *Monumenta Nipponica*, vol. 49, no. 2.
- Lévi-Strauss, C. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- _____. 1963. "Réponse à quelques questions." *Esprit*, vol. 31, no. 322.
- _____. 1968. *Structural Anthropology*. Trans. C. Jacobsen and B. G. Schoepf. New York: McGraw-Hill.
- Loy, David. 1988. *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Lukács, Georg. 1965. *Theorie des romans*. Neuwied and Berlin: Luchterhand.
- _____. 1968. *The Theory of the Novel*. Trans. A. Bostock. Cambridge: MIT Press.
- Lyotard, Jean-François. 1979. *La condition Postmoderne*. Paris: Editions de Minuit.
- _____. 1991a. *The Inhuman*. Stanford University Press.
- _____. 1991b. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. G. Bennington and B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Miller, Roy Andrew. 1971. "Levels of Speech (Keigo) and the Japanese Linguistic Response to Modernization." In *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, ed. D. Shively. Princeton: Princeton University Press.
- Miyoshi, Masao. 1989. "Against the Native Grain: The Japanese Novel and the 'Postmodern' West". In *Postmodernism and Japan*, ed. Masao Miyoshi and H. D. Harootunian. Durham, N. C.: Duke University Press.
- Morley, James. 1971. "Introduction: Choice and Consequence." In *Dilemmas of Growth in Prewar Japan*, ed. J. Morley. Princeton: Princeton University Press.

- Nakamura, Yujiro. 1983. "Nishida: le premier philosophe original au Japon." *Critique*, vol. 39, no. 428/429.
- Nakane, Chie. 1970. *Japanese Society*. Berkeley: University of California Press.
- Nietzsche, F. 1969. *On the Genealogy of Moral and Ecce Homo*. Trans. W. Kaufmann. New York: Vintage.
- Nishida, Kitarō, 1958 a. "The problema of Japanese Culture." In *Sources of the Japanese Tradition*, vol. 2, ed. and trans. W.T.de Bary. New York: Columbia University Press.
- _____ 1958 b. *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*. Trans. R. Schinzinger, Honolulu: East-West Center Press.
- _____ 1965 a. *Zen no Kenkyu* (An Inquiry into the Good). In K. Nishida *Zenshu*, vol. 1. Tokyo: Iwanami Shoten.
- _____ 1965 b. "Rekishu Tetzugaku in Suite" (On the Philosophy of History). In K. Nishida *Zenshu*, vol. 12. Tokyo: Iwanami Shoten.
- _____ 1965 c. "Sekai Shin Chitsujō no Genri" (The Principle of New World Order). In *Nishida Kitarō Zenshu*, vol. 12. Tokyo: Iwanami Shoten.
- _____ 1965 d. "Nihonbunka no Mondai" (The Problem of Japanese Culture). In *Nishida Kitarō Zenshu*, vol. 12. Tokyo: Iwanami Shoten.
- _____ 1965 e. "Nihonbunka no Mondai" (The Problem of Japanese Culture). In *Nishida Kitarō Zenshu*, vol. 14. Tokyo: Iwanami Shoten.
- _____ 1965 f. "Watakushi no Tachiba Kara Mita Hegel no Bensho-ho" (My Standpoint Toward Hegel's Dialectic). In *Nishida Kitarō Zenshu*, vol. 12. Tokyo: Iwanami Shoten.
- _____ 1965 g. "Shokanshu" (Collection of Letters). In *Nishida Kitarō Zenshu*, vol. 19. Tokyo: Iwanami Shoten.
- _____ 1970. *Fundamental Problems of Philosophy*. Trans. D. Dilworth. Tokyo: Sophia University Press.
- Nishitani, Keiji. 1982. *Religion and Nothingness*. Trans. J. Van Bragt. Berkeley: University of California Press.
- Ohashi, Ryosuke. 1990. *Die Philosophie der Kyoto-Schule: Texte und Einführung*. Freiburg: Karl Albers Verlag.
- _____ 1992. *Nihonteki na mono. Yoroppateki na mono* (What is Japanese, What is European). Tokyo: Shincho Sensho.

- Parkes, Graham. 1992. "Heidegger and Japanese Thought: How Much Did He Know, and When Did He Know It?" In *Heidegger: Critical Assessments*, ed. C. Macann. New York: Free Press.
- Perrin, Noel. 1979. *Giving Up the Gun*. Boston: David R. Godine.
- Petersen, G. 1979. *The Moon in the Water: Understanding Tanizaki, Kawabata, y Mishima*. Honolulu: University of Hawaii.
- Pippin, Robert. 1991. *Modernism as a Philosophical Problem*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Pilarcik, Marlene. 1986. "Dialectics and Change in Kawabata's Master of Go." *Modern Language Studies*, vol. 16, no. 4.
- Rybczynski, Witold. 1983. *Taming the Tiger*. New York: Penguin.
- Sakai, Naoki. 1989. "Modernity and its Critique: The Problem of Universalism and Particularism." In *Postmodernism and Japan*, ed. Masao Miyoshi and H. D. Harrotunian. Durham, N. C.: Duke University Press.
- Serres, M. 1987. *Statues*. Paris: François Bourin.
- Sharp, Lauriston. 1952. "Steel Axes for Stone Age Australians." In *Human Problems in Technological Change*, ed. E. Spicer. New York: John Wiley.
- Shimomura, Torataro. 1966. "The Modernisation of Japan, with Special Reference to Philosophy." *The Modernisation of Japan. Philosophical Studies of Japan*, vol. 7.
- Simondon, G. 1958. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Soviak, Eugene. 1971. "Journal of the Iwakura Embassy." In *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, ed. D. Shively. Princeton: Princeton University Press.
- Sugita, Genpaku. 1969. *Dawn of Western Science in Japan*. Trans. Matsumoto and E. Kyooka. Tokyo: Hokuseido Press.
- Suzuki, T. 1970. *Zen in Japanese Culture*. Princeton: Princeton University Press. Originally published 1959.
- _____ 1973. *The Zen Doctrine of No-Mind*. New York: Samuel Weiser.
- Swann, Thomas. 1976. "The Master of Go." In *Approaches to the Modern Japanese Novel*, ed. K. Tsuruta and T. Swann. Tokyo: Sophia University Press.

- Tanizaki, Jun'ichiro. 1911. *In Praise of Shadows*. Trans. T. J. Harper and E. G. Seidensticker. New Haven, Conn.: Leete's Island Books.
- Teng, Ssu-yu, and John K. Fairbanks. 1954. *China's Response to the West*. Cambridge: Harvard University Press.
- Van Wolferen, Karel. 1989. *The Enigma of Japanese Power*. New York: Random House.
- Vattimo, Gianni. 1991. *The End of Modernity*. Trans. J. Snyder. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Watsuji, Tetsuro. 1987. *Climate and Culture: A Philosophical Study*. Trans. G. Bownas. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Whitehead, Alfred North. 1925. *Science in the Modern World*. New York: Macmillan.
- Yusa, Michiko. 1990. "Nishida and the Question of Nationalism." *Monumenta Nipponica*, vol. 46, no. 2.
- Zimmerman, M. 1990. *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*. Bloomington: Indiana University Press.

Entre Marcuse y Habermas: hacia la teoría crítica feenbergiana de la tecnología

FERNANDO TURRI
Universidad Diego Portales
Chile

1. Introducción

Con el correr de las décadas la teoría crítica no sólo sufrió cambios debido a la evolución en el pensamiento de sus primeros representantes, sino también por la asunción en el liderazgo de nuevos nombres que, al calor de las nuevas tendencias y discusiones en la escena filosófica del momento, reformularon los ejes y la orientación del programa de una teoría crítica. Es así que actualmente es moneda corriente referirse a la primera generación de la teoría crítica compuesta por Horkheimer, Adorno y Marcuse, y a la segunda generación liderada por Habermas. Actualmente la teoría crítica de la tecnología de Andrew Feenberg, quien fuera discípulo de Marcuse en Estados Unidos, representa un gran aporte para apuntalar la continuidad de esta tradición iniciada en los años 20 y que en los años 30 y 40 tuviera una influencia crucial en la filosofía y ciencias sociales.

La pregunta, no obstante, que cabe hacerse es si con Feenberg es correcto y en qué punto afirmar que estamos ante una tercera generación de la teoría crítica. Por supuesto que esto trasciende el mero interés nominal y taxonómico para una identificación de autores en una generación o en otra. Se trata de la cuestión más importante de si con Feenberg asistimos a una reformulación del programa de la teoría crítica, tal que se ajuste y corresponda con mayor precisión a los tiempos actuales. Semejante indagación no es la que se mostrará y de la que se ofrecerá una respuesta en este trabajo. Pero establecido este marco general de interrogantes en los

que se sitúa este trabajo, buscaremos ofrecer un acercamiento a la teoría crítica de Feenberg a partir del cruce de influencias que surge de la discusión entre dos pensadores de la primera y segunda generación: Marcuse y Habermas.

El debate entre Habermas y Marcuse sirve de ilustración del cambio de orientación que se manifestaba al interior de la teoría crítica a fines de los años 60. En la monografía escrita a modo de conmemoración a Marcuse *Ciencia y técnica como ideología*, Habermas desarrolla un análisis de los conceptos de ciencia y técnica en base a una puesta en discusión de las teorías de Weber y Marcuse.¹ A pesar de ser un escrito en honor a uno de los grandes representantes de la primera generación de la teoría crítica, Habermas no desaprovecha la ocasión para expresar sus diferencias con Marcuse y desarrolla una crítica minuciosa junto a la exposición de su propio pensamiento acerca del rol que cumplen la ciencia y la técnica en la sociedad del capitalismo avanzado.

A partir de esta crítica se anuncian los cambios en la teoría crítica de la segunda generación teniendo a Habermas como su mayor representante. En los años 80, la teoría habermasiana de la acción comunicativa muestra un desarrollo más exhaustivo de algunos temas expuestos en su debate con Marcuse a partir de su nueva concepción de la sociedad como sistema y mundo de la vida. Por otro lado, en los años 90 Habermas desarrolla una teoría política que presupone en gran parte las divisiones funcionalistas de la sociedad, separando de manera tajante la dimensión de la técnica de la dimensión de la acción política que puede ser ejercida por los agentes sociales.

La teoría crítica de la tecnología de Andrew Feenberg comienza a tener gran relevancia a partir del último decenio del siglo pasado. En ella pueden observarse los rastros del antiguo debate entre los dos representantes de la primera y segunda generación. De hecho, tal influencia permite entender el intento de Feenberg de adoptar lo positivo de cada una para una actualización de la teoría crítica. Del primero recupera un concepto no-neutral y expansivo de tecnología que se convierte en una estructura de dominación que ha invadido todas las dimensiones de la sociedad. A partir de Habermas, Feenberg se inclina por la propuesta política de una democracia en clave deliberativa.

¹ Véase Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1968.

En este trabajo construimos este camino, primero con una presentación de ciertos aspectos centrales del debate Habermas-Marcuse, principalmente a partir de una lectura de *Ciencia y técnica como ideología*. Luego exponemos la teoría deliberativa de Habermas esbozada en sus escritos políticos de los años 90. Finalmente abordamos la filosofía de Feenberg a partir de los ejes de influencia antes mencionados para ofrecer elementos que van a configurar su teoría crítica de la tecnología.

2. El debate Habermas-Marcuse sobre la técnica

A diferencia de Habermas, Marcuse pertenece todavía a la primera generación junto a Adorno y Horkheimer, quienes tienen una visión mucho más pesimista sobre la ciencia y la tecnología en cuanto que ambas actividades se encuentran supeditadas a la lógica de dominación de la razón instrumental.² Marcuse adhiere, aunque no sin ciertos matices, a esta crítica como bien puede demostrarse en *El hombre unidimensional*, cuyo primer capítulo está abocado específicamente a exponer el carácter opresivo -y, por tanto, no-neutral- de la tecnología en la sociedad industrial avanzada.³ Sin embargo, como observa Feenberg, Marcuse no sostendrá el carácter ineluctable de la dominación ejercida por esta razón que a mediados del siglo XX ha absorbido prácticamente todas las esferas de la sociedad (económica, política, cultural, científica, individual, etc.).⁴

Para Adorno y Horkheimer, la transformación de la razón en su versión instrumental es una consecuencia necesaria que no puede ser contrapuesta a una forma alternativa de razón, ya que su es expresión de su propia naturaleza y lógica de dominación. Por el contrario, como resalta Feenberg, Marcuse considera posible una transformación revolucionaria del carácter instrumental de la razón.⁵ En este sentido, la naturaleza instrumental y la lógica de dominación no son aspectos necesarios, sino contingentes

² Véase Adorno, A., Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, (1947) 1999 y Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, (1967) 1973. La lectura del pesimismo de Adorno y Horkheimer es compartida por Feenberg y Habermas.

³ Véase Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Planeta- De Agostini, Buenos Aires, (1954) 1993.

⁴ Feenberg, A., "Marcuse or Habermas, Two Critiques of Technology", en *Inquiry*, 39, 1996, pp. 47-48

⁵ *Ibid.*

de una razón que puede sufrir alteraciones en el futuro, transformándose en otro tipo de racionalidad orientada a otros fines, necesidades e intereses. Por eso, puede afirmarse que la razón instrumental es para Marcuse co-extensiva con el modo de producción capitalista avanzado y el Estado autoritario de mediados de siglo XX.⁶

El proyecto de Marcuse consiste, pues, en una transformación radical de la esencia instrumental de la razón técnica orientada a la dominación de la naturaleza y del ser humano. Su objetivo último es que sea modificada y sustituida por una configuración compatible con una sociedad sin clases. De acuerdo con Feenberg, mediante esta transformación surgiría un nuevo tipo de ciencia y de tecnología que permitirían al ser humano construir una relación más armónica tanto consigo mismo como con la naturaleza.⁷

En el escrito monográfico *Ciencia y técnica* no sólo puede advertirse el preanuncio de algunos elementos fundamentales de lo que será en los años 80 la teoría habermasiana de la acción comunicativa, sino que también muestra un paso importante hacia una nueva generación y etapa de la teoría crítica. Allí, Habermas desarrollará una lectura romántica de la propuesta marcusiana. Según esta perspectiva, el propósito de Marcuse detrás de la transformación radical de la estructura científico-técnica se reduce al intento de recuperar una relación armónica entre el ser humano y la naturaleza que tuvo lugar en algún tiempo remoto.⁸ Apoyado en la teoría antropológica de Arnold Gehlen, Habermas sostiene que la ciencia y la técnica son más bien dos actividades en las cuales se manifiesta un tipo de acción característico del ser humano en tanto especie: la acción orientada a fines. Se trata, por tanto, de una conexión inmanente entre ambas actividades y esta acción. De modo que el desarrollo de la ciencia y la técnica es nuevamente re-caracterizado como una objetivación necesaria de las necesidades e intereses de la especie humana en su conjunto, por lo que una alteración de su naturaleza es totalmente imposible:

⁶ Una interpretación semejante de la concepción de la racionalidad técnica de Marcuse puede observarse en el mismo Habermas. Véase Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 55-59.

⁷ Feenberg, *op.cit.*, p. 48.

⁸ Feenberg se ocupa de matizar la adecuación de esta lectura de Habermas sobre el proyecto marcusiano, véase Feenberg, *op.cit.*, p. 48.

Si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines controlada por el éxito lo que quiere decir: que responde a la estructura del trabajo, entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a nuestra técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo.⁹

En consecuencia, para Habermas el proyecto marcusiano bien puede referirse a un cambio de actitud, pero nunca a un cambio de técnica.¹⁰ La ciencia y la técnica tienen una configuración definida por el tipo de acción del que surgen y que caracteriza a la especie humana en general.¹¹ Específicamente, la instrumentalidad de la razón no es contingente, sino necesaria y relativa a la acción con respecto a fines. Así, para Feenberg, Habermas adopta frente a Marcuse una posición cercana a Weber al sostener la neutralidad y la ausencia de carácter social de la racionalidad científico-técnica.¹²

Sin embargo, la crítica al proyecto emancipatorio de Marcuse mediante una transformación radical de la estructura científico-técnica no implica que sea descartado por Habermas en su totalidad. Siendo miembro de la tradición de la teoría crítica, no debe olvidarse el ideal de emancipación que Habermas comparte con sus maestros de la primera generación a pesar de sus grandes diferencias. De hecho, en *Ciencia y técnica* es a partir de la crítica al proyecto de Marcuse que se delinea la nueva orientación de un proyecto de emancipación humana. Un pasaje apenas posterior al anteriormente citado, Habermas agrega que:

La alternativa a la técnica existente, el proyecto de una naturaleza como interlocutor en lugar de cómo objeto, hace referencia a una estructura alternativa de la acción: a la estructura de la interacción

⁹ Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, *op. cit.*, p. 62.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Por este motivo Feenberg sostiene que a diferencia de Marcuse, Habermas sostiene que la esencia de la tecnología permanece inalterada a pesar de las modificaciones de su estructura. Véase Feenberg, *op.cit.*, p. 49.

¹² Feenberg, *op.cit.*, p. 50.

simbólicamente mediada, que es muy distinta de la de la acción con respecto a fines.¹³

La transformación radical de la técnica moderna propuesta por Marcuse no puede llevarse a cabo, si se entiende que lo que es necesario cambiar es la técnica misma, ya que esta es necesariamente una objetivación de la estructura de la acción con respecto a fines. Pero su proyecto que apunta a un cambio de interacción con la naturaleza puede ser alcanzado por medio de la estructura de la acción simbólica (que en los 80 será reformulada como acción comunicativa). Mientras Habermas comparte el ideal emancipatorio de la teoría crítica con Marcuse, su propuesta se diferencia de este último en la dirección hacia la cual debe ser formulado el problema. Para Habermas no se trata de modificar el sentido de las actividades de la tecnología o la ciencia, sino del tipo de acción que debe tener lugar para establecer una mejor relación de los humanos entre sí y del ser humano con la naturaleza.

De este modo, en *Ciencia y técnica* quedan en gran medida perfiladas las distinciones del período maduro de la teoría social de Habermas. Dos son las acciones que predominan y caracterizan la estructura dualista de la sociedad en mundo de la vida y en sistema.¹⁴ Por un lado, la acción racional con respecto a fines configura el modo de operar de los ámbitos sistémicos como el mercado (subsistema económico), la administración pública (subsistema político) y la actividad científico-técnica. El objetivo perseguido mediante dicha acción es obtener resultados, ya sea desde un punto de vista teórico como acumulación de saber empírico, ya sea desde uno pragmático dirigido a la utilización y aplicación de dichos saberes en determinados ámbitos de la sociedad. Por otro lado, la acción comunicativa es la que predomina en las diversas esferas del mundo socio-cultural. A diferencia de la acción teleológica por la que el ser humano establece una relación netamente objetual e instrumental con el mundo, la acción comunicativa presupone criterios y reglas establecidas intersubjetivamente, a partir de los cuales los seres humanos se mueven en un mundo ya no meramente objetivo sino principalmente inter-subjetivo. La acción comunicativa se orienta entonces no a la obtención de medios eficaces para la obtención de resultados según fines determinados, sino al enten-

¹³ Habermas, *op.cit.*, p. 63.

¹⁴ Finlayson, G., *Habermas*, Oxford University Press, New York, 2005, p. 47.

dimiento lingüístico entre agentes sociales.¹⁵ De esta manera, en *Teoría de la acción comunicativa*, así como la acción teleológica predomina en la sociedad como sistema, la acción comunicativa predomina en la sociedad como mundo de la vida, supervisando los procesos de integración e interacción personales, sociales y culturales.¹⁶

Teniendo en cuenta esta división funcional de la sociedad, para Habermas la racionalidad tecnológica no representa un problema en la medida en que cumpla con los objetivos basados en la acción con respecto a fines. El riesgo surge cuando este tipo de acción excede los ámbitos sistémicos e invade la dimensión socio-cultural del mundo de la vida, poniendo en peligro el predominio de la acción comunicativa.¹⁷

3. El modelo deliberativo de democracia en Habermas

Marcuse aún podía con cierta discreción guardar esperanzas de una transformación revolucionaria impulsada por algún sujeto político que pudiera ser lo suficientemente influyente para llevar a cabo el impulso rector de la emancipación económico-cultural¹⁸, para Habermas este anhelo es considerado nada más que un sueño romántico con fecha de caducidad. El fracaso de los socialismos reales es un factor insoslayable para comprender la manera en que Habermas piensa a partir de los años 60 un modelo político alternativo desde el interior de una posición radical de izquierda.

En sus textos más tardíos de los años 90 como *Facticidad y validez*, Habermas expone su teoría de la democracia según el modelo procedimentalista de deliberación basado en su teoría del discurso (como modificación

¹⁵ Para la distinción entre acción con respecto a fines y la acción comunicativa véase Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, op. cit., pp. 68-71 y sobre todo en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, Madrid, 1987, pp. 136-138.

¹⁶ Véase Finlayson, op.cit., p. 51.

¹⁷ Esto es lo que en términos generales Habermas ha dado en conocer como su teoría de la colonización.

¹⁸ En los años 60, la imagen clásica adoptada por el marxismo ortodoxo de principios de siglo XX sobre el proletariado industrial como sujeto político responsable del cambio revolucionario hacia el socialismo ya había caído en descrédito y no era defendida por los principales referentes de la teoría crítica. Marcuse no es una excepción, aunque sí sostenía, contrariamente a Horkheimer y Adorno, la posibilidad de que surgiese un nuevo sujeto político. Véase la entrevista de Habermas a Marcuse en Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 276 y ss.

particular de la ética del discurso que elaborara el mismo Habermas en colaboración con Karl Otto-Apel).¹⁹ En lo siguiente señalamos algunos elems fundamentales de esta teoría a partir de la discusión que emprende Habermas frente a los modelos liberal y republicano.

En principio, cabe destacar que en la discusión contra ambos modelos tiene un papel importante la noción de formación democrática de la voluntad. En el liberalismo, la formación de la voluntad se efectúa en la forma de compromisos entre intereses a través del derecho universal e igual del sufragio.²⁰ Su única finalidad consiste en la legitimación del poder político.²¹ En cambio, el republicanismo defiende la identidad de la formación de la voluntad democrática con el acto de constitución de la sociedad como comunidad política, siendo las elecciones una nueva ocasión para recordar aquel acto fundacional.²² La sociedad es de por sí sociedad política ya que los ciudadanos en sus prácticas de autodeterminación forman la voluntad colectiva que se auto-organiza y regula a sí misma.²³ Sin embargo, se dejan reconocer falencias en ambos modelos. En *Facticidad y validez*, Habermas observa críticamente sobre el modelo liberal que este

“se orienta, no por el input que representaría una formación racional de la voluntad política, sino por el output que representa un balance exitoso de resultados por parte de la actividad estatal (...)”²⁴

Según Habermas, el modelo democrático liberal se apoya en la separación entre sociedad y Estado, tomando preferencia por este último como responsable exclusivo de la toma de decisiones y de la elaboración y puesta en marcha de medidas destinadas a la administración y el ordenamiento de la sociedad. En consecuencia, no hay posibilidad alguna de que surjan espacios en los que pueda formarse una voluntad política de los ciudadanos como participantes de los asuntos públicos. El ejercicio político de los ciudadanos solamente tiene lugar una vez por cada llamado a elecciones.

¹⁹ Para una exposición del modelo deliberacionista de Habermas véase Adela Cortina, *Revistas de estudios políticos*, Núm. 144, Madrid, abril-junio, (2009), pp. 169-193.

²⁰ Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 372.

²¹ Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.* p. 376.

²² Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.* p. 376; también en Habermas, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 343-346.

²³ Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 373.

²⁴ Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.* p. 374.

El resto del tiempo estos se ocupan de su vida privada alejados de la esfera pública y sin necesidad de intervenir, puesto que el Estado es el único encargado del orden y de la administración pública de la sociedad.

En este sentido, puede afirmarse que, en lo que respecta a la democracia liberal, el liberalismo pone el énfasis en el adjetivo más que en el sustantivo. Ciertamente se trata de una democracia, pero fuertemente restringida por y supeditada a los derechos e intereses individuales de sus miembros con una clara orientación hacia la esfera económica y privada.²⁵ En tal medida, la prioridad se inclina a la esfera de la autonomía individual o privada frente a los asuntos e intereses generales de la sociedad. De ahí que el Estado de derecho tenga como finalidad principal la protección y el fomento de los derechos fundamentales de cada individuo. Entonces, garantizada la protección exclusivamente por el aparato estatal, a la ciudadanía solo le concierne la legitimación de aquel mediante el voto electoral como su único input político.

En el caso del republicanismo, Habermas advierte una concepción menos realista a la liberal que sostiene la permanencia de la soberanía en el pueblo como un todo. Aunque existan instituciones representativas (gobierno, parlamento, gabinete, etc.), la soberanía no puede delegarse y, por tanto, “el pueblo no puede dejarse representar. El poder constituyente se funda en la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos, no de sus representantes”.²⁶ De aquí, Habermas observa que el republicanismo deja desprovisto al Estado de derecho de su función de garante del orden jurídico-político, dado que ya de por sí la sociedad civil adquiere las funciones políticas otrora adjudicadas normalmente al Estado.²⁷ El problema, entonces, es que no hay una institución jurídico-política separada de los individuos que se ocupe imparcialmente de mantener el orden y el control en una sociedad compleja y diferenciada.

La alternativa elaborada por Habermas consiste en considerar la democracia no como una forma de gobierno que se da la sociedad, sino como un procedimiento discursivo socio-político.²⁸ En ella, cobran importancia los mecanismos institucionalizados de deliberación, los cuales se con-

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.* p. 377.

²⁷ *Ibid.* pp. 373-374.

²⁸ Cortina señala en este sentido que la política deliberativa de Habermas tiene como fundamento una concepción discursiva de democracia. Véase Cortina, *op. cit.*, p. 185.

vierten justamente en el medio de realización del procedimiento democrático de formación de la opinión y de la voluntad. Anclados en espacios públicos abiertos a todos los ciudadanos, estos mecanismos de discusión y argumentación permiten el tratamiento por parte de los integrantes de la comunidad de los problemas y asuntos públicos que luego son dirigidos al poder político legítimo encargado de la toma concreta de las decisiones administrativas (regulación, control, sanción de leyes, etc.)²⁹:

“El flujo de comunicación entre la formación de la opinión pública, los resultados electorales institucionalizados y las resoluciones legislativas tienen por fin garantizar que la influencia generada en el espacio de la opinión pública y el poder generado comunicativamente se transformen a través de la actividad legislativa en poder utilizable administrativamente.”³⁰

Gracias a este proceso que inicia en los espacios públicos abiertos a la ciudadanía y luego pasan al ámbito de la administración pública por vías institucionales,³¹ Habermas pretende resolver los inconvenientes que se siguen de los modelos liberal y republicano. Primero, frente al liberalismo, la política deliberativa resuelve el apaciguamiento y reducción de los ciudadanos a meros votantes ocupados la mayor parte del tiempo en sus asuntos e intereses privados. En segundo lugar, contra el modelo republicano, la política deliberativa mantiene el rol fundamental del Estado de derecho a partir del cual son institucionalizados los espacios públicos de formación de la opinión y la voluntad, en los cuales tienen lugar concretamente los procedimientos deliberativos.

Además, el modelo deliberativo tiene una ventaja frente a una deficiencia que los otros dos modelos comparten por igual, a saber el centralismo de las operaciones políticas. Habermas presupone la representación de una sociedad descentralizada y compleja, para la cual ni el liberalismo ni el republicanismo ofrecen una solución adecuada:

“Al concepto discursivo de democracia responde, en cambio, la imagen de una sociedad descentrada que, sin embargo, con la diferenciación que en ella se produce de un espacio para la opinión pública política, diferen-

²⁹ Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pp. 376-377.

³⁰ Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 375.

³¹ En rigor aquí hay que distinguir entre una esfera formal y otra informal de formación de la voluntad. Siguiendo a Finlayson, la esfera formal refiere a redes de comunicación institucionalizadas (como el Parlamento), mientras que la informal refiere a redes espontáneas, “anárquicas”, de comunicación. Véase Finlayson, *op.cit.*, pp. 108-109; también Cortina, *op.cit.*, pp. 185-186.

cia de sí un espacio para la percepción, identificación y tratamiento de problemas concernientes a la sociedad global.³²

Partiendo de este supuesto, la alternativa de Habermas se apoya en un fundamento mucho más sofisticado que los modelos liberal y republicano. La democracia deliberativa abandona el punto de vista de la filosofía de la conciencia y adopta en su lugar el de la intersubjetividad.³³ Este se manifiesta no tanto en las personas de todos los integrantes de la sociedad, sino en la misma red de comunicación de los espacios públicos institucionalizados por el Estado de derecho.³⁴ De modo que los mecanismos deliberativos de formación democrática de la opinión y de la voluntad están fundados en los procedimientos y presupuestos lingüísticos del entendimiento discursivo que ya siempre comparten los agentes sociales como pertenecientes a una sociedad y cultura determinada.

4. La teoría crítica de la tecnología de Feenberg desde el debate Habermas-Marcuse

Al igual que ocurre con Habermas, la teoría política de Feenberg esbozada ya en varios de sus escritos de la década de los 90 presupone varias tesis centrales de su propia teoría crítica de la sociedad. Para abordar su teoría política en continuidad con la segunda, nos limitaremos a presentar brevemente esta última en base a las consideraciones e implicancias que extrae Feenberg del debate Marcuse-Habermas.

En principio, el veredicto de Feenberg sobre el debate Marcuse-Habermas acerca de la naturaleza de la tecnología es que Marcuse ha sido el vencedor. En efecto, con los avances de los STS (Social and Technical Studies) la concepción de la tecnología desde los 90 que pasó a cobrar cada vez más importancia es aquella del constructivismo social, con el que converge lo principal de la crítica marcusiana de la racionalidad tecnológica.³⁵ Frente al enfoque funcionalista de Habermas, para Feenberg el constructivismo considera en línea con Marcuse que la tecnología no es neutral (*value-free*), sino que está infundida esencialmente por los diversos contextos de aplicación y por los valores e intereses que definen

³² Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 377.

³³ *Ibid.*

³⁴ Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 375.

³⁵ Feenberg, *op. cit.*, p. 55.

su diseño. Así, Feenberg valora el potencial de la concepción crítica de Marcuse y la reformula en su teoría crítica de la tecnología en términos del enfoque constructivista.

Estableciendo esta continuidad con su maestro, Feenberg se distancia de Habermas en cuanto que este tiende a reducir la esencia de la tecnología a una mera relación objetivante con la naturaleza y a considerarla desde la acción orientada a fines.³⁶ Por eso según Feenberg, a Habermas le ocurre lo mismo que a Weber. Al no reconocer que la realización concreta de la tecnología en un momento histórico y social determinado revela su esencia cargada de valores y intereses, confunde la configuración particular de la tecnología en la sociedad capitalista con la naturaleza misma de la racionalidad tecnológica.³⁷ Confusión que conduce a la omisión del sesgo valorativo que está impreso en la racionalidad tecnológica.

Por otro lado, es cierto que en sus escritos de los 90, el filósofo canadiense intenta reformular una teoría crítica de la tecnología que continúe el enfoque de Marcuse pero dentro del marco más sofisticado de la teoría social y política de Habermas. El punto central de su propuesta reside en desarrollar y mejorar la crítica de la tecnología iniciada por Marcuse, pero entendiendo la tecnología como un medio sistémico (en términos de Habermas) al igual que el dinero y el poder.³⁸ El fenómeno patológico de la colonización generado a través de los medios del dinero y el poder es extendido por Feenberg al medio que representa la tecnología. De este modo, así como Habermas prescribe la necesidad de limitar a su dominio (los subsistemas económico y político-administrativo) los medios de dinero y poder, del mismo modo la tecnología debe ser limitada a fin de evitar la generación de patologías en la esfera sociocultural (mundo de la vida).³⁹

No obstante, Feenberg no está convencido del alcance de esta tarea a partir de la teoría de medios sistémicos de Habermas y sigue a Marcuse al admitir que “es difícil de ver cómo una teoría crítica de la tecnología puede evitar referirse a interrogantes sobre el diseño”.⁴⁰ Su abordaje crítico

³⁶ Feenberg, A., *Questioning Technology*, Routledge, New York, 1999, p. 177.

³⁷ Feenberg, Marcuse or Habermas, *op. cit.*, pp. 52-53.

³⁸ Feenberg, Marcuse or Habermas, *op. cit.*, pp. 56-61. También Feenberg, *Questioning Technology*, *op. cit.*, pp. 169-173.

³⁹ Feenberg, *Questioning Technology*, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁰ Feenberg, Marcuse or Habermas, *op. cit.*, p. 61.

de la racionalidad tecnológica va más allá del planteo habermasiano, en cuanto que este no dirige una crítica de los medios según la configuración que adquieren en su propio campo de funcionamiento. La tesis habermasiana de la neutralidad de la tecnología que subyace a su concepción impide que sean reconocidas las dimensiones sociales que pertenecen a la misma esencia de la tecnología y que, además, se pueda desarrollar una crítica consecuente.

Para Feenberg es necesario desarrollar una crítica profunda de la tecnología en cuanto dirigida a su modo de producción y diseño; puesto que aquí es identificable la presencia de intereses y valores sociales (principalmente los hegemónicos) que interceden y determinan el modo en que operan los sistemas y objetos técnicos con vistas al dominio y al control.⁴¹ En otras palabras, la racionalidad tecnológica no es neutral frente a valores, sino que en su propio diseño están plasmados los intereses y valores particulares de sectores y grupos sociales determinados. Por eso, una verdadera teoría crítica no puede limitarse a mostrar los excesos de los medios sistémicos que invaden la esfera social-comunicativa, sino que tiene que denunciar el sesgo socio-político que está a la base de la configuración de las tecnologías en su mismo ámbito de implementación.

Ahora bien, con respecto a la teoría política que se deriva de las teorías sociales de Marcuse y Habermas, para Feenberg el segundo presenta una propuesta más asequible a los nuevos tiempos. Alejado de las ambigüedades del proyecto político de Marcuse, Feenberg se muestra cercano a la propuesta democrática como la de Habermas. Dados los límites que reconoce Feenberg en la teoría de Habermas sobre la esfera científico-técnica, su intención es extender el dominio de intervención política que pueden ejercer los agentes sociales.

Recordemos que para Habermas, la tecnología se basa en parámetros de eficiencia e instrumentalidad de carácter neutral correspondientes a la acción con respecto a fines y no admite una intervención a partir de la razón práctica (acción comunicativa). Por esa razón, en Habermas tecnología y sociedad pertenecen a dos ámbitos diferentes de la acción que imposibilitan el margen de intervención de los individuos y grupos sociales sobre y en la tecnología. Al contrario, la teoría de Feenberg muestra justamente la imbricación esencial entre lo técnico y lo social, por la cual

⁴¹ Feenberg, *op. cit.*, pp. 61-62.

la tecnología adquiere un carácter ambivalente y, en esa medida, abierto a la acción política:

“Esta ambivalencia de la tecnología se distingue de la neutralidad por el papel atribuido a los valores sociales en el diseño, y no meramente en el uso, de los sistemas técnicos. En esta concepción, la tecnología no es un destino sino una escena de lucha.”⁴²

En consecuencia, la propuesta política de Feenberg incluye, frente a Habermas, la intervención social en la estructura tecnológica. Si los sistemas y objetos técnicos están desde su diseño atravesados por valores, intereses y contextos provenientes de la esfera social, entonces la tecnología es susceptible de ser modificada por actores sociales concretos (individuos, grupos, clases, etc.) que pueden incidir en el proceso de producción e implementación tecnológicos.⁴³ Con su intervención, dichos actores tienen el poder de modificar la racionalidad tecnológica al ajustarla de acuerdo a intereses y valores sociales que antes estaban excluidos.⁴⁴ Así, de la teoría crítica de la tecnología resulta la política de democratización de la tecnología, la cual sería impensable desde el punto de vista de la teoría política de Habermas anclada en su rígido funcionalismo social.

No obstante, la propuesta de democratización de Feenberg recupera de la concepción habermasiana de democracia el aspecto deliberativo por el cual se contempla la participación de los ciudadanos comunes en la toma de decisiones en la esfera técnica. Frente a la pregunta por la legitimidad de las decisiones políticas que no puede garantizarse por el mero criterio de la eficiencia y la legalidad, Feenberg observa que la solución de Habermas es “la administración participativa, la administración abierta a la influencia del input público de diferente tipo”.⁴⁵ Pero mientras la propuesta de Habermas pertenece todavía a una esfera netamente política, Feenberg

⁴² Feenberg, A., *Transformar la tecnología*, Quilmes, Bernal, 2012, p. 38. Lo interesante a destacar aquí es que si bien Feenberg está pensando en una participación democrática extendida, hay un énfasis en los mecanismos para la formación de la opinión y la voluntad de la esfera informal más que formal de Habermas. Por eso es que la esfera tecnológica articula escenas de lucha que no siempre se deciden como en Habermas por un procedimiento coordinado entre la esfera informal y la esfera formal de formación de la voluntad.

⁴³ Fichetti, N., “Filosofía de la tecnología y democracia por Andrew Feenberg como emergente de la teoría crítica de Herbert Marcuse para el siglo XXI” en *Revista latinoamericana de Ciencia, tecnología y sociedad*, vol. 9, núm. 26, Mayo 2014, p. 84.

⁴⁴ Fichetti, *op. cit.*, pp. 85-86.

⁴⁵ Questioning technology, *op. cit.*, p. 144.

la traslada al ámbito tecnológico ya que allí también las decisiones de diseño, producción e implementación tecnológicas no pueden tomarse a partir de la única consideración de criterios de eficiencia. Tal como ocurre para Habermas en la administración pública, para Feenberg la tecnología “también tiene implicaciones normativas y requiere de mecanismos de legitimación basados en inputs públicos, si va a ser incorporada en el marco de una democracia moderna”.⁴⁶

5. Conclusión

Lo que hemos intentado mostrar aquí es marcar la continuidad y la presencia de las teorías críticas de Marcuse y Habermas en la teoría crítica de la tecnología de Feenberg a partir de dos ejes: el rol social de la tecnología y la propuesta política que de ella se deriva. Con respecto al primero Feenberg reinterpreta la concepción marcuseana de la tecnología bajo el marco de la teoría de medios de Habermas, aunque reconoce sus limitaciones y la necesidad de que una teoría crítica de la tecnología tiene que poner el foco no solamente en el uso, sino también en el diseño tecnológico. Es allí precisamente donde son incorporados los sesgos sociales por los cuales la tecnología se configura en una estructura de dominación social.

Sin embargo, de acuerdo con el segundo eje, Feenberg está de acuerdo con Habermas en que la acción política a seguir puede llevarse a cabo a partir de la extensión de las aptitudes democráticas al público general de la sociedad para evitar el predominio de la tecnocracia. La esfera tecnológica también es un campo de conflictos donde se debe luchar para que la toma de decisiones sobre el tipo de tecnologías a producir e implementar no sea monopolizada por los expertos y los grupos económicos dominantes.

Por consiguiente, en la teoría crítica de la tecnología de Feenberg expuesta durante la década de los 90 se puede observar el intento de efectuar una síntesis entre las teorías sociales de Marcuse y Habermas. Se trataría para Feenberg de continuar la crítica de la tecnología iniciada por su maestro pero a partir de ciertos elementos conceptuales aportados por la teoría social y política de Habermas.

Ahora bien, mediante esta síntesis surge el interrogante de si la teoría crítica de Feenberg todavía permanece encerrada bajo los términos del

⁴⁶ Questioning technology, *op. cit.*, p. 145.

debate y las transformaciones entre la primera y la segunda generación de la Escuela de Frankfurt o si bien remite a un cambio profundo del programa de la teoría crítica. Este no es el lugar para elaborar una respuesta, pero creo que la propuesta adelantada por Feenberg recupera y conecta aspectos centrales de aquellos pensadores que pueden servir en gran medida a la comprensión y la intervención en las transformaciones que han alterado la dinámica de la sociedad en los últimos decenios y que aún hoy lo siguen haciendo.

Bibliografía

- Adorno, A., Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, (1947) 1999.
- Adela Cortina, *Revistas de estudios políticos*, Núm. 144, Madrid, abril-junio, (2009), pp. 169-193.
- Feenberg, A., "Marcuse or Habermas, Two Critiques of Technology", en *Inquiry*, 39, 1996, pp. 45-70.
- Feenberg, A., *Questioning Technology*, Routledge, New York, 1999.
- Feenberg, A., *Transformar la tecnología*, Quilmes, Bernal, 2012.
- Fichetti, N., "Filosofía de la tecnología y democracia por Andrew Feenberg como emergente de la teoría crítica de Herbert Marcuse para el siglo XXI" en *Revista latinoamericana de Ciencia, tecnología y sociedad*, vol. 9, núm. 26, Mayo 2014, pp. 79-88.
- Finlayson, G., *Habermas*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975.
- Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1986.
- Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, Madrid, 1987.
- Habermas, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998.
- Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, (1967) 1973.
- Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Planeta- De Agostini, Buenos Aires, (1954) 1993.

EXPOSITORES CON
PONENCIAS LIBRES

El concepto de reconocimiento en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) de Hegel

MILTON ABELLÓN

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
CONICET – INEO – CIF

La presente comunicación busca mostrar la especificidad del concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) que Hegel expone en la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* (1807; FE; IV.A). Como sabemos, se trata de una temática que cobró una gran popularidad a través de los famosos cursos que Kojève dictó en *École des Hautes Études* entre 1933 y 1939. En las últimas décadas del siglo pasado y en el transcurso del nuevo milenio, la *Hegelforschung* elaboró diversas lecturas de la concepción del reconocimiento expuesta en IV.A., pudiendo distinguirse dos posicionamientos interpretativos. Para el primero, el reconocimiento es la apetencia (*Begierde*) o el “deseo natural” espiritualizado, expresado, por lo general, mediante la idea de “deseo de reconocimiento”¹, el deseo propiamente humano, cuya satisfacción da lugar a la aparición del espíritu en tanto autoconciencia intersubjetiva.² Para el segundo, en términos generales, el reconocimiento, dado su carácter mediato, recíproco y reflexivo, constituye el modelo intersubjetivo adecuado de la autoconciencia y de la aparición del espíritu, abandonando y reemplazando a la

¹ Este término no aparece en el texto hegeliano, sino que es acuñado por Kojève: “*désir de la reconnaissance*” (1947: 114 y ss.).

² En este lineamiento se ubican: Armstrong Kelly (1996), Bertram (2017), Brandom (2007), Butler (1987: 1-60), De Zan (2003: 248-250, 271-292), Honneth (2010), Jenkins (2009), Kalkavage (2007), O’Neil (1996), Pinkard (1994), Pippin (2011), Rendón (2012), Shklar (1996), Wildt (1982: 375-378) y Williams (1997: 46-68; 2003).

apetencia.³Nos hemos ocupado del análisis de estos dos posicionamientos hermenéuticos en otro lugar (Abellón, 2022). En esta oportunidad, buscamos esclarecer la noción de reconocimiento a la luz de la problemática específica del capítulo IV. La idea que sostenemos es que el reconocimiento es la segunda referencia (*Beziehung*) práctica que la autoconciencia que persiste como conciencia [*sc.* (auto)conciencia] establece con su objeto, otra (auto)conciencia. El reconocimiento, afirmamos, es (*i*) una referencia práctica intersubjetiva, recíproca y mediada, pero también (*ii*) el movimiento de dicha referencia y (*iii*) el resultado de tal movimiento, constituyendo, según su concepto puro, (*iv*) el tercer y último momento del movimiento de la autoconciencia en el que queda acabado su concepto por primera vez.

La autoconciencia y sus momentos

El reconocimiento recíproco, anticipamos, es el tercer momento del movimiento de la autoconciencia en el que queda acabado su concepto por primera vez (*FE*: 108, 109). Para comprender esto es menester señalar que la Autoconciencia, figura del saber que se expone en el capítulo IV, “La verdad de la certeza de sí mismo”, es el movimiento de superación de la contraposición de la autoconciencia consigo misma. Esta contraposición, que deja como resultado la figura la Conciencia, consiste en la contraposición entre: (i) la autoconciencia formal y tautológica y (ii) la persistencia de la autoconciencia como conciencia [*sc.* (auto)conciencia] que le es concomitante.

La autoconciencia formal y tautológica es la conciencia que se tiene inmediatamente por objeto a sí misma en tanto yo puro indiferenciado (yo = yo) (*FE*: 104, 108). Ella es el resultado de la explicación que la conciencia, en tanto entendimiento, hace del mundo sensible y perceptible y del juego de fuerzas que lo mueve mediante leyes formales (Cap. III). La

³ En este lineamiento se ubican: Beiser (2005), Gadamer (1980), Houlgate (2013), Neuhouser (1986, 2009), Redding (2008) y Stern (2013). Para Siep, el reconocimiento, el principio de la filosofía práctica de Hegel, constituye el movimiento de la formación del espíritu, el cual consta de diversos momentos que implican distintas relaciones intersubjetivas e institucionales (1979). En lo que atañe a IV.A, afirma que el reconocimiento no debe entenderse tanto desde la apetencia, sino más bien desde la concepción del amor elaborada por Hegel en sus escritos de Jena anteriores a 1807 (1974: 194; 2006: 112-114).

conciencia cancela su objeto de manera inmediata como algo autónomo y distinto de ella misma, pues lo formaliza a través de sus leyes explicativas, convirtiendo el mundo sensible y perceptible en un mundo un mundo fenoménico cuyo aparecer o ser para la conciencia no se distingue de la explicación subjetiva (Bonsiepen, 1988: XXXIII-XXXIV; Hoffmann, 2014: 217-223). La verdad del objeto queda circunscripta al saber que la conciencia tiene de él. Por lo tanto, su saber del objeto es saber de ella misma. Así, la conciencia alcanza la certeza de sí como lo verdadero y se tiene a sí misma por objeto (*FE*: 103-104).

Pero esta autoconciencia, en rigor, “no es autoconciencia” (*FE*: 104), pues no es el saber reflexivo y mediado de sí a través del ser otro y en el ser otro en cuanto tal, porque, para la conciencia que entiende y explica, el ser otro no tiene la figura del ser autónomo, es decir, la diferencia no es diferencia. Se trata de una mera unidad abstracta, formal e indiferenciada de la conciencia con su objeto y consigo misma. Por esta razón, la autoconciencia formal y tautológica persiste como conciencia [*sc.* (auto)conciencia] que se contrapone al ser otro en tanto algo autónomo y distinto de ella misma. En el marco del capítulo IV, este ser otro, el objeto de la (auto)conciencia, al que ella marca con el carácter de lo negativo, es la vida, la cual ya se había revelado como el último objeto del entendimiento (*FE*: 104).

Se distinguen entonces dos momentos iniciales de la figura de la Autoconciencia: (i) la autoconciencia formal y tautológica, la conciencia que se tiene por objeto inmediato a sí misma en tanto yo puro indiferenciado y esencia verdadera, y (ii) la (auto)conciencia que tiene por objeto la vida en tanto algo autónomo y distinto de ella misma (*FE*: 104, 108). La Autoconciencia es el movimiento de superación de esta contraposición, por la cual la autoconciencia alcanza la unidad e igualdad consigo misma (*FE*: 104).

Tres son los momentos de este movimiento de superación, en y por los cuales queda acabado por primera vez “el concepto de autoconciencia” (*FE*: 108). El primero, que es en realidad el punto de partida, es la autoconciencia formal y tautológica: “[el] yo [que] es el contenido de la referencia (*Beziehung*) y el referir mismo” (*FE*: 103). El segundo momento es la (auto)conciencia apetente. La apetencia (*Begierde*) instituye el “giro práctico” (Pippin, 2011: 28) propio de esta figura del saber y constituye la primera referencia práctica que la (auto)conciencia, como “autocon-

ciencia [*sc.* (auto)conciencia] viviente” (*FE*: 108), establece con la vida en tanto algo vivo (*ein Lebendiges*), objeto contrapuesto a ella y al que marca con el carácter de lo negativo (*FE*: 104). El tercer momento es el reconocimiento recíproco, la referencia práctica que, en el marco de la duplicación de la autoconciencia, se establece entre dos (auto)conciencias que se tienen por objeto una a la otra. A partir de la mediación recíproca de estas (auto)conciencias, la autoconciencia alcanza la unidad de su duplicación, logrando la unidad e igualdad de sí misma en su unidad con el ser otro (*FE*: 108-109). Vayamos primero al segundo momento, pues la apetencia, en tanto primera referencia práctica de la (auto)conciencia, da comienzo efectivo al movimiento de la Autoconciencia.

El segundo momento de la autoconciencia: la apetencia como primera referencia práctica

La referencia apetente, que se desarrolla en la parte introductoria del capítulo, consiste en aniquilar (*vernichten*) inmediatamente algo vivo a través del consumo (*Aufzehren*)⁴. Con esto, la (auto)conciencia supera su oposición al objeto, pues lo hace desaparecer, lo convierte en una nulidad (*Nichtigkeit*) y pone esta nulidad del objeto como la verdad de sí misma, probando que el objeto carece de autonomía y que ella se conserva como figura viviente (*FE*: 106-107). De esta manera, se media también la autoconciencia formal y tautológica, y se enriquece su objeto abstracto e inmediato, el yo puro (*FE*: 107). Gracias a la superación del objeto de la (auto)conciencia apetente, la autoconciencia alcanza el sentimiento de unidad consigo misma (*FE*: 106), el cual, al implicar una elemental y primera unidad efectiva de la (auto)conciencia con el ser otro, conlleva la demostración básica de la referencia de la autoconciencia a sí misma como ser vivo (Gadamer, 1980: 49-50; Jenkins, 2009: 121; Pippin, 2011: 29-35; Kalkavage, 2007: 104). Por otro lado, en tanto la (auto)conciencia apetente puso la nulidad efectiva del objeto como verdad de sí misma, la autoconciencia alcanza la certeza de sí como certeza verdadera, es decir, la certeza de sí como ser autónomo que es para ella misma de modo objetual (*FE*: 107; Siep, 2000: 100; Neuhauser, 2009: 43).

⁴ Cabe recordar que “Begierde” contiene “Gier”, que significa, entre otras cosas, gula, codicia y voracidad. En este sentido, puede observarse cierto carácter apropiativo de la apetencia.

Sin embargo, en tanto la (auto)conciencia “es al principio apetencia [...] hace la experiencia de la autonomía de su objeto [pues] es incapaz de superarlo a través de su referencia negativa (*negative Beziehung*); [y] vuelve a engendrarlo de nuevo, como a la apetencia” (*FE*: 105, 107). La apetencia no permite superar adecuadamente el objeto contrapuesto ni lograr la unidad con él. Por su carácter inmediato, unilateral y aniquilante la referencia apetente constituye el momento negativo de la “mala infinitud” (Kalkavage 2007: 105) que mantiene los objetos aniquilables y, con ello, la apetencia misma, probando la autonomía del objeto y la dependencia de la (auto)conciencia con respecto a él. En este sentido, para la autoconciencia misma adviene la verdad de que “la esencia de la apetencia es algo distinto que la autoconciencia” (*FE*, 108).

Para frenar la mala infinitud apetente y las consecuencias que trae aparejadas es necesario que la negación no sea inmediata, unilateral ni aniquilante. Ella debe ser recíproca y mediada. Esto repercute tanto en el objeto como en la referencia objetual. Tras la experiencia de la apetencia, la autoconciencia se duplica, se descompone en dos (auto)conciencias contrapuestas. El nuevo objeto de la (auto)conciencia es ahora otra (auto)conciencia, un objeto que es también un yo, es decir, un objeto tal que niega su serotro y es autónomo al hacerlo. La nueva referencia es el reconocimiento recíproco, una referencia distinta de la apetencia, que, a diferencia de ella, es mediada y recíproca, y se establece entre dos (auto)conciencias que se tienen por objeto una a la otra (*FE*: 108).

El tercer momento de la autoconciencia: el reconocimiento como segunda referencia práctica

El reconocimiento recíproco, recordemos, constituye el tercer momento del movimiento de la autoconciencia en el que queda acabado su concepto por vez primera (*FE*: 108, 109). Aquel se desarrolla en IV.A., “Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre”, aunque se anticipa en los últimos párrafos de la parte introductoria. La exposición hegeliana de esta segunda referencia práctica, como señalan Siep (1979: 75; 2009: 108) y Quante (2010: 91-93), consta de dos momentos: (i) el concepto puro del reconocer (*FE*: 108-110) y (ii) el aparecer del proceso de dicho concepto para la autoconciencia, aparecer

que constituye la experiencia que la autoconciencia hace del movimiento del reconocer (FE: 110-116).

Según nuestra interpretación, el sentido específico de la noción de reconocimiento queda determinado por “el concepto puro del reconocer” (FE: 110). En este marco se especifica que el reconocimiento consiste en el “movimiento del reconocer” (FE: 109), por el cual la autoconciencia alcanza la unidad de su duplicación, haciendo aparecer, para nosotros, el concepto de espíritu en tanto autoconciencia intersubjetiva: “[el] *yo* que es *nosotros* y [el] *nosotros* que es *yo*” (FE: 108; el subrayado es del original).

El movimiento del reconocer consta de tres momentos (FE: 109). El primero es el “salir fuera de sí” de la autoconciencia, su duplicarse o descomponerse en dos (auto)conciencias contrapuestas. Con ello, la (auto)conciencia (i) se pierde a sí misma en su objeto, porque se ve a sí misma en la otra (auto)conciencia como algo otro, distinto; pero también (ii) supera el ser otro porque se ve a sí misma en su objeto, dado que éste es, al igual que ella, una (auto)conciencia. El segundo momento es la superación del ser otra (*andersseinsein*) de la (auto)conciencia en un doble sentido: (i) para estar cierta de sí como ser autónomo, la (auto)conciencia tiene que superar a la otra (auto)conciencia autónoma; (ii) pero con esta superación se supera a sí misma porque aquella es también ella misma. El tercer momento es el retorno. La superación de la otra (auto)conciencia es un retorno mediado de la (auto)conciencia hacia sí misma en un sentido doble, pues con tal superación (i) ella retorna a sí restituyéndose la igualdad consigo misma, igualdad mediada intersubjetivamente en tanto se alcanza en y a través de la otra (auto)conciencia; (ii) asimismo, con tal superación y retorno, restituye a la otra (auto)conciencia su igualdad mediada consigo misma en cuanto ser autónomo, dejándola libre (FE: 109).

La referencia práctica del movimiento del reconocer, que aquí se presenta como la actividad de una de las (auto)conciencias es, en rigor, una actividad doble, la actividad de ambas (auto)conciencias frente a sí mismas y frente a la otra, o sea, un hacer necesariamente recíproco: “un hacer unilateral sería inútil, porque lo que deba ocurrir[sc. la consumación de los momentos del movimiento del reconocer] sólo puede llegar a suceder por medio de ambas” (FE: 110). Con la consumación del reconocimiento recíproco “cada una [de las (auto)conciencias] *se media* [a sí misma]” (FE, 110; el subrayado es del original). Pero también la autoconciencia logra la mediación intersubjetiva consigo misma, alcanzando la unidad

de su propia duplicación. En este sentido, en tanto tercer momento en que queda acabado por primera vez el concepto de autoconciencia, el reconocimiento recíproco es el resultado de los momentos que constituyen su movimiento, momentos en y por los cuales la autoconciencia supera su propia contraposición, alcanzado la unidad e igualdad consigo misma en su unidad con el ser otro.

Ahora bien, la experiencia que la autoconciencia hace del movimiento del reconocer (segundo momento expositivo del reconocimiento), se presenta como “el movimiento de la absoluta abstracción” (FE: 111). Su punto partida es que cada (auto)conciencia está cierta de sí como ser autónomo, pero no lo está de la otra. Por esto, “su propia certeza de sí no tiene aún ninguna verdad” (FE: 111). Según la reciprocidad intrínseca del concepto de reconocimiento, lo que cada (auto)conciencia es tiene que serlo también para la otra (FE: 108). Por esta razón, cada una tiene que elevar la certeza de sí a verdad para sí y para la otra. El movimiento de la absoluta abstracción consiste, entonces, (a) en que cada (auto)conciencia se muestre y se pruebe para sí misma y para la otra, de manera recíproca, como puro ser para sí a través del acto de aniquilar (*vertilgen*) toda determinación vital de la existencia, y (b) en que cada una sea reconocida como puro ser para sí autónomo por la otra a través del hacer duplicado que estipula el concepto puro del reconocer.

Esta experiencia, este movimiento, consta de dos momentos: (i) la lucha a vida o muerte (FE: 111-112) y la dominación y la servidumbre (FE: 112-116).

La lucha tiene como base el primer momento del concepto puro del reconocer, *sc.* la duplicación de la autoconciencia- y forma parte del segundo momento de tal concepto -*sc.* la superación del ser otra de cada (auto)conciencia- (FE: 111-112). La lucha constituye la exposición de sí de cada (auto)conciencia como abstracción pura. Esta exposición es el hacer duplicado y negativo por el que cada (auto)conciencia busca la muerte de la otra y pone en riesgo su propia vida con el fin de probar para sí y para la otra su independencia respecto de la otra (auto)conciencia y de toda determinación vital de la existencia, y de ser reconocida por la otra (auto)conciencia como puro ser para sí (FE: 111; Beiser, 2005: 187; Siep, 1974: 195-196; Stern, 2013: 91-93). Pero la lucha es una actividad fallida para lo que se pretende probar, pues la muerte es la “negación *natural* de la vida [...] sin la autonomía” (FE: 112; el subrayado es del original). Si la

(auto)conciencia muere, cancela toda posibilidad de certeza de sí porque simplemente deja de ser. Pero si la otra (auto)conciencia muere, cancela la posibilidad del reconocimiento porque no hay ya quien la reconozca. Por esto, la lección de la lucha es que “la vida es tan esencial como la pura autoconciencia” (*FE*: 112), arrojando como resultado, para nosotros, una primera mediación de intersubjetiva de la autoconciencia, pues es preciso que ambas (auto)conciencias vivan para que pueda consumarse adecuadamente el movimiento del reconocer y, con ello, la unidad de la duplicación de la autoconciencia.

Lo que nos interesa resaltar, a la luz de las lecciones de la apatencia y del concepto puro del reconocer, es que la lucha muestra el carácter absurdo de la aniquilación duplicada de la existencia natural de las (auto)conciencias. Aniquilar al otro conlleva cancelarse a sí mismo y la aniquilación propia trae consigo la cancelación del otro. En este sentido, la superación del ser otra de la (auto)conciencia y la unidad resultante del movimiento del reconocer no puede darse por una referencia intersubjetiva aniquilante y duplicada.

Como sabemos, tras la lucha se ponen dos figuras de la (auto)conciencia. Una, el señor, la (auto)conciencia que demostró su autonomía en tanto puro ser para sí al haber arriesgado su vida. La otra, el siervo, la (auto)conciencia que, al no haber arriesgado su vida, se mostró no autónoma y quedó retenida en el “ser autónomo” (*FE*: 113), es decir, en el elemento vital de la existencia (*FE*: 112-113). La relación que se establece entre estas (auto)conciencias es la dominación y la servidumbre, que conforma el segundo momento de la experiencia del movimiento del reconocer y tiene una doble pertenencia. Forma parte del segundo momento del concepto puro del reconocer -*sc.* la superación del ser-otra de la (auto)conciencia-, pero, a diferencia de la lucha, la referencia intersubjetiva no es aniquilante. A la vez, se desarrolla en dirección a realizar el tercer momento del concepto puro del reconocer, *sc.* el retorno mediado, por el que quedaría acabado, por vez primera, el concepto de autoconciencia. Pero este momento no se consume con la dominación y la servidumbre porque aquí no se realiza la reciprocidad estipulada por el concepto puro del reconocer.

La dominación es la referencia negativa y unilateral que el señor establece con el siervo e implica, en una primera instancia, la referencia negativa y unilateral del siervo consigo mismo. Esto se pone de relieve en la

exposición hegeliana de la relación entre las (auto)conciencias desde el punto de vista de la dominación (*FE*: 112-114). El señor no reconoce al siervo como ser para sí autónomo, sino que lo pone como instrumento mediador entre él mismo y el ser autónomo vital. El siervo trabaja a este último, a las cosas naturales, elaborando productos humanos que, a través del servicio y la obediencia, se los entrega al señor para que éste los goce. Esto conlleva el “reconocer unilateral y desigual” (*FE*: 113): el siervo reconoce al señor como (auto)conciencia autónoma, pero no la inversa. En efecto, en este momento unilateral de la relación, el siervo hace de sí y frente a sí lo que el señor hace frente a él, pero el siervo no hace frente al señor lo que éste hace frente a él, ni el señor hace frente a sí mismo lo que hace frente al siervo. El siervo cancela su ser para sí y se pone como un ser no autónomo para otro, encontrando la autonomía del puro ser para sí en el señor. Las actividades serviles son inesenciales: son *para* la (auto)conciencia autónoma *-sc.* para el señor- y prueban la dependencia del siervo al señor y al ser autónomo. Por el contrario, el hacer del señor es esencial: la dominación prueba la no autonomía de la otra (auto)conciencia *-sc.* del siervo- y el goce logra la negación pura del ser autónomo, pues la autonomía de la cosa natural corresponde al siervo que la trabaja.

La mediación de la (auto)conciencia autónoma consigo misma y con el ser otro autónomo y vital que tendría lugar gracias a la mediación ejercida por el siervo no alcanza a elevar a verdad la certeza del señor como ser autónomo, ni tampoco constituye el retorno mediado exigido por el concepto puro del reconocer, porque tiene como base una referencia intersubjetiva unilateral. Como sabemos, la verdad de la (auto)conciencia autónoma es la (auto)conciencia servil. En su propio dominio, el señor se revela dependiente del siervo, a quien no reconoce en su autonomía, y también se muestra dependiente del elemento vital de la existencia, pues satisface sus necesidades con los productos elaborados por aquel (*FE*: 114).

La (auto)conciencia servil, considerada tal como ella es en y para sí misma, logra su mediación fundamentalmente a través del trabajo. El temor a la muerte y al señor prueba que negatividad absoluta del puro ser para sí no es sólo en otro, en el señor, sino también en el siervo mismo, pues mediante el temor experimentó la disolución de todas las determinaciones de su existencia natural, es decir, la negatividad absoluta del puro ser para sí que es la esencia simple de la autoconciencia, negatividad que

consume de manera efectiva en el servicio y la obediencia (*FE*: 114-115). Sin embargo, con estas experiencias, la (auto)conciencia servil sólo alcanza “sentimiento del poder absoluto” (*FE*: 114), la certeza de que tiene en ella misma la negatividad del puro ser para sí, pero con dicho sentimiento no logra ser la negatividad del puro ser para sí autónomo. A esto llega por medio del trabajo, la “apetencia inhibida, desaparición retenida [*sc.* de la cosa]” (*FE*: 114). A diferencia de la apetencia, el trabajo no aniquila el ser autónomo vital, la cosa natural del consumo, sino que la forma (*bil-det*), la transforma en un producto humano, reteniendo su desaparecer y objetivando la subjetividad trabajadora en el producto elaborado, permitiendo que la (auto)conciencia servil entre en el elemento del permanecer (*FE*: 114). De esta manera, el siervo logra la unidad de su puro ser para sí negativo con el ser otro autónomo natural y llega a la “intuición del ser autónomo como [intuición] de sí misma” (*FE*: 115).

Pero esta mediación que la (auto)conciencia servil logra consigo misma y con la cosa natural no constituye la elevación a verdad de la certeza de su autonomía, pues no es la realización de la verdad de su autonomía respecto del ser autónomo natural ni tampoco la realización de su libertad efectiva respecto del señor, sino que implica más bien obstinación: “una libertad que aún permanece en la servidumbre” (*FE*: 116). En primer lugar, la (auto)conciencia trabajadora no es reconocida por el señor como (auto)conciencia autónoma y libre. En segundo lugar, su actividad formativa no es universal (*FE*: 116), porque se trata de una (auto)conciencia individual que solo elabora algunas cosas particulares y esto implica que en el trabajar tenga que enfrentarse de manera permanente con las determinaciones y particularidades de las cosas naturales autónomas a formar. Por esto, no logra desapegarse definitivamente de la dependencia a la autonomía de ser autónomo vital (Houlgate, 2013: 99-101). En tercer lugar, su actividad sigue siendo para otro: es trabajo forzado (Findlay, 1958: 98; Kalkavage, 2007: 124-1125; Siep, 2000: 106). Por lo tanto, el siervo alcanza solo una libertad interior, una libertad pensada o de pensamiento, pero no su liberación del señor ni su autonomía efectiva respecto del ser autónomo (Gadamer, 1980: 60-63; Siep, 2006: 117; Wildt, 1982: 377).

A modo de cierre

En la presente exposición sostuvimos que el reconocimiento es la segunda gran referencia práctica que la autoconciencia que persiste como conciencia [*sc.* (auto)conciencia] establece con su objeto, otra (auto)conciencia, constituyendo el tercer y último momento del movimiento de la autoconciencia en el que ella alcanza el cumplimiento de su concepto por primera vez. El sentido específico de esta referencia, afirmamos, queda establecido por el concepto puro del reconocer, según el cual el referir intersubjetivo consiste fundamentalmente en el movimiento del hacer duplicado por el que las (auto)conciencias se niegan recíprocamente y retornan a sí logrando su propia mediación. La mediación de las (auto)conciencias implica la mediación intersubjetiva de la autoconciencia consigo misma, mediación por la que logra la unidad de su duplicación. En este sentido, el reconocimiento es el resultado del movimiento del reconocer, por el cual aparece, para nosotros, el concepto de espíritu en tanto autoconciencia intersubjetiva. Pero sostuvimos también que el reconocimiento como resultado no se consume en IV.A, pues la experiencia que la autoconciencia hace del movimiento del reconocer, a través de la lucha a vida o muerte y de la dominación y la servidumbre, no ejecutan la reciprocidad intersubjetiva y mediada estipulada por el concepto puro del reconocer. Lo que se alcanza con esta experiencia es sólo un reconocer desigual y unilateral que no logra consumir la unidad de la duplicación de la autoconciencia, por lo que el concepto mismo de autoconciencia queda inacabado.

Bibliografía

- ABELLÓN, M. "Apetencia y reconocimiento en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*", *Nuevo itinerario. Revista de Filosofía*, Vol. 18, n° 2, 2022.
- ARMSTRONG KELLY, G. "Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage'". *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*. Ed. John O'Neil. Albany: State University of New York Press, 1996, pp. 253-272.
- BEISER, F. "Solipsism and Intersubjectivity. Eight". *Hegel*. New York-London: Routledge, 2005, pp. 174-192.

- BERTRAM, G. „Selbstbewusstsein“. *Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Ein systematischer Kommentar. Stuttgart: Reclam, 2017, pp. 89-122.
- BONSIEPEN, W. „Einleitung“, en Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Felix Meiner, 1988, pp. IX-LXIV.
- BRANDON, R. “The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution”, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 33 N° 1, 2007, pp. 127-150.
- BUTLER, J. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987.
- DE ZAN, J. *La Filosofía práctica de Hegel*. Río Cuarto: Ediciones del ICALE, 2003.
- FINDLAY, J. (1958). *Hegel. A Reexamination*. New York: Macmillan, 1958.
- GADAMER, H.-G. “Hegels Dialektik des Selbstbewußtsein”. *Hegels Dialektik : Sechs hermeneutische Studien*. Tübingen: Mohr, 198, pp. 47-64.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, 1807. *Gesammelte Werke*, Band 9. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg: Felix Meiner, 1980.
- HOFFMANN, T. *Hegel. Una propedéutica*. Trad. M. Mueriera y K. Wrehde. Buenos Aires: Biblos, [2004] 2014.
- HONNETH, A. “Von der Begierde zur Anerkennung; Hegels Begründung von Selbstbewußtsein”. *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp, 2010, pp. 15-32.
- HOULGATE, S. “Self-consciousness”. *Hegel’s Phenomenology of Spirit. A Reader’s Guide*. London: Bloomsbury, 2013, pp. 83-101.
- JENKINS, S. “Hegel’s Concept of Desire”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 47-1 2009, pp. 109–130.
- KALKAVAGE, P. “Self-consciousness”. *The Logic of Desire. An Introduction to Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2007, pp. 91-156.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard, 1947.

- NEUHOUSER, F. "Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 24-2, 1986, pp. 243-262.
- _____. "Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord". *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology*. Ed. Kenneth Westphal. Oxford: Wiley Blackwell, 2009, pp. 37-54.
- O'NEIL, J. "Introduction. A Dialectical Genealogy of Self, Society and Culture in and after Hegel". *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*. Ed. John O'Neil. Albany: State University of New York Press, 1996, pp.1-28.
- PINKARD, T. "The claims of self-sufficient agency: freedom and self-consciousness". *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 46-78.
- PIPPIN, R. *Hegel on Self-consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2011.
- QUANTE, M., «The Pure Notion of Recognition»: Reflections on the Grammar of the Relation of Recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit*». En *The Philosophy of Recognition*. Schmidt am Busch, H.-C. y Zurn, C. (Eds.). New York: Lexington Books - Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2010, pp. 89-106.
- REDDING, P. "The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". En *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-century Philosophy*. Beiser, F. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 94-110.
- RENDÓN, C. "La dialéctica del deseo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel", *Tópicos* Vol. 24, 2012, pp. 1-16.
- SHKLAR, J. "Self-sufficient Man: Dominion and Bondage". *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*. Ed. John O'Neil. Albany: State University of New York Press, 1996, pp. 289-304.
- SIEP, L.. "Der Kampf um Anerkennung. Zur Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften", *Hegel-Studien*, Vol. 9, 1974, pp. 155-207.

_____ *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Friburgo-Munich: Verlag Karl Alber, 1979.

_____ *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und 'Phänomenologie des Geistes'*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

_____ "Die Bewegung des Anerkennens in der *Phänomenologie des Geistes*". *Phänomenologie des Geistes. Klassiker auslegen*. 16, 2. Aufl. Hrsg. von Dietmar Köhler und Otto Pöggeler. Berlin: Akademie Verlag, 2006, pp. 109-130.

_____ *Anerkennung in Hegels Phänomenologie und der heutigen praktischen Philosophie*, en Schmidt am Busch, H.-C. und Zurn, C. *Anerkennung*, Berlin, Akademie Verlag, 2009, pp. 107-124.

STERN, R. "The Dialectic of the Subject". *The Routledge Guidebook to Hegel's Phenomenology of Spirit*. London – New York: Routledge, 2013, pp. 85-113.

WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

WILLIAMS, R. *Hegel's Ethic of Recognition*. Berkeley: University of California Press, 1997.

_____ "The Concept of Recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *Hegel's Phenomenology of Spirit. New Critical Essays*. Eds. Alfred Denker and Michael Vater. New York: Humanity Books, 2003, pp. 59-92.

Las vanguardias soviéticas como expresiones estéticas de un sujeto político en construcción

CLARA ALDEA

Universidad Nacional del Sur

El presente trabajo aborda el modo en que el arte visual interviene en la constitución de un sujeto con capacidad transformativa del mundo, que se hace a sí mismo a medida que pone en movimiento una forma revolucionaria de praxis política. Entendiendo que el agente del proceso revolucionario será pensado desde el que Marx desarrolla en las *Tesis sobre Feuerbach*, lo determinante para considerarlo será su capacidad de constituirse como interventor a medida que crea mundo. Para ilustrar el rol del arte visual en la conformación activa de ese agente, se toma al constructivismo y al suprematismo rusos, así como los movimientos idealistas que reaccionaron a ellos, como paradigmas de la elaboración estética en el período revolucionario. En las primeras décadas del siglo XX aparecen en la naciente URSS ensayos estéticos que buscan configurarse como “nuevos lenguajes” al calor de los acontecimientos políticos. Tales expresiones son consideradas a partir de su compromiso con el momento histórico en que emergen, de modo que los movimientos en el seno de las vanguardias acaban por configurarse como herramientas indispensables para la afirmación cultural de sí del proletariado en ascenso. Se acude centralmente a la pintura y los manifiestos que rodean los movimientos emergentes para indagar en un salto dinámico que acontece de forma recíproca y simultánea en la historia y en el arte: de la pasividad del período zarista a la convulsión de la Primera Guerra y el momento revolucionario; “del reposo al movimiento” en la pintura en el pasaje que describe Kandinsky en *Punto y línea sobre el plano*. La intención es ver cómo lo que acontece como me-

diación entre dos instancias de dinámicas contrapuestas es la conformación de un sujeto que pasa a cumplir una función creadora.

El desarrollo de nuevas prácticas artísticas al calor de procesos sociales convulsivos aparece como una marca de época de distintos períodos de los cuales el siglo XX concentra una amplia sumatoria enriquecida por el reverdecer de vanguardias que comienzan a probarse en la lucha política. En sus primeras tres décadas el suelo ruso zarista atravesado por los levantamientos obreros y campesinos y el peso sustancial del Partido Bolchevique se prueba terreno fértil para la emergencia de determinadas expresiones estéticas que van a interactuar de manera determinante con los procesos revolucionarios de 1905 y 1917. El constructivismo y el suprematismo aparecen a raíz del establecimiento de unidades estéticas cohesivas que resultan del diálogo del arte visual con las revoluciones y el establecimiento incipiente de la Unión Soviética, con lineamientos estéticos propios en torno a la consideración del espacio, el órgano visual humano¹ y el lenguaje. Del mismo modo, se consideran cruciales las escuelas que han reaccionado a la visión suprematista del mundo sentando las bases de grandes movimientos como los que dieron pie a la escuela Bauhaus. Todos ellos conforman agrupamientos de artistas que exceden las disciplinas que se han considerado para la presente elaboración, en torno a una nueva dinámica en la realidad que encuentra su correlato en el lenguaje estético. Se considera, por lo tanto, a las elaboraciones de Malevich en el *Manifiesto suprematista* y de Kandinsky en *Punto y línea sobre el plano*² como expresiones contrapuestas de un mismo clima político.

Los procesos revolucionarios de comienzos del siglo XX establecen vías para la acción de nuevos agentes: el proletariado como tal toma posesión de las armas y del poder, pero a la vez de su propia conciencia y de la capacidad creadora que lo constituye. Se erige, por tanto, como sujeto político inaugural de una etapa que busca la recuperación para sí de la humanidad interviniendo en el mundo para transformarlo desde sus bases. Tras décadas de asociar el arte de la Rusia revolucionaria al formato del realismo socialista que adoptó más adelante con el régimen estalinista,

¹ La interacción entre las vanguardias soviéticas y el salto del ojo en funciones adaptadas al utilitarismo hacia una nueva dimensión práctica de expectación del arte es una cuestión profundizada por la rama del cine soviético de la época, pero también empleada en el uso suprematista del espacio.

² Kandinsky, W. *Punto y línea sobre el plano*, 1995, Colección Labor, Colombia.

a raíz del establecimiento de parámetros dogmáticos de supeditación de una estética unificada a la política del Partido Comunista, aparece en segundo plano la posibilidad de pensar el arte como parte integral de un sujeto revolucionario en movimiento permanente. Se trata de recuperar las vías culturales de autoafirmación de las que dispone todo sujeto que, a medida que se crea a sí mismo, crea mundo, crea sensibilidad, y, consecuentemente, crea arte. Resulta crucial considerar la estética en los albores del socialismo para ilustrar el modo en que cambios sustanciales en la dinámica de la época no solamente aparecen “reflejados” en el arte³, sino que buscan permanentemente la manera de incidir en un mundo que comienza a mostrarse pasible de ser intervenido por las grandes mayorías.

Se hace necesario, entonces, precisar el alcance de la noción de *sujeto revolucionario* que acaba por convertirse en el agente del paso a la acción resultante de los saltos cualitativos en la conciencia de trabajadores y campesinos hacia finales de la Rusia zarista. Para ello, se toma a las *Tesis sobre Feuerbach*⁴ como la primera afirmación de una práctica posible que incida en el mundo para transformarlo sustancialmente. De la misma manera, tomando apoyo en elaboraciones previas⁵ al establecimiento de la praxis revolucionaria como el horizonte de un modo de hacer filosofía por y para el proletariado, se recupera la necesidad de superación de la brecha que establecen las relaciones capitalistas de producción entre el hombre y su actividad vital como elemento indispensable de la conformación de un agente político creador de sí y de la realidad que habita. Es la lucha de clases, por lo tanto, la condición de posibilidad del establecimiento de una de ellas como elemento de conservación del estado vigente, y de otra como la de su radical transformación. En ese salto que implica comprensión de sí y paso a la acción al mismo tiempo se juega la configuración de un sujeto de la praxis transformativa.⁶

La revolución de 1917 y la consecuente toma proletaria del poder en Rusia encuentran el modo en que la clase trabajadora puede correr sus

³ Se hace referencia a la denominada “teoría del reflejo”, expuesta y cuestionada por referentes del arte marxista como Brecht y Adorno, que considera que la valía de la producción estética se encuentra en el grado en que pueda reflejar la realidad.

⁴ Marx, K., *Tesis sobre Feuerbach* “Antología”, 2015, Siglo XXI, Argentina.

⁵ Principalmente de: Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en “Escritos de juventud”, 1982, Fondo de cultura económica, México.

⁶ Cfr. Marx, K. *Manifiesto del Partido Comunista* en “Antología”, 2015, Siglo XXI, Argentina.

propios límites y pasar a ser sujeto político de un proceso en alza. Durante la consolidación del partido bolchevique como alternativa de dirección de las revueltas sociales de posguerra comienzan a surgir movimientos artísticos en profunda interacción con las posiciones de socialización de la tierra y la producción. El suprematismo aparece entonces al calor de la necesidad de aproximar a las masas populares y campesinas el arte que, sobre todo en su expresión abstraccionista, estaba reservada a un reducido círculo de especialistas, y a su vez de ensayar una forma nueva de libertad plástica por fuera de la restricción “de la religión y del Estado”⁷. De su mano aparecen dos corrientes sostenidas por el fundamento común de la geometría de las formas y la función política del arte visual en su uso interactivo con otro tipo de expresiones⁸: el constructivismo, que profundizó la línea ideológica suprematista, y el idealismo, que va a terminar desarrollándose fuera del territorio ruso. Si bien las influencias del suprematismo fueron de gran amplitud, estas dos vertientes resultan elementales para mostrar la interacción entre el clima de época, la expresión estética y la elaboración de sujetos que creen y desarrollen ambos fenómenos en sintonía.

Las vanguardias artísticas se estructuran, por lo tanto, en torno a una nueva dinámica que se pone en juego a partir de la apertura de un proceso convulsivo con décadas de gestación. Si bien los levantamientos de 1905 adelantaron las grietas en el régimen zarista, no fue hasta el estallido de la Primera Guerra en 1914 que Rusia no se puso efectivamente en el ojo de la tormenta, que aceleró las condiciones revolucionarias a partir de la agudización de las condiciones de pauperismo, por un lado, y, por otro, de la puesta en movimiento de un sector social que antes permanecía pasivo. Ocurre entonces un salto que la física moderna suele describir como el paso del reposo al movimiento, que no solamente no pasa desapercibido al arte que se construía mediante un minucioso seguimiento de las condiciones políticas del momento, sino que termina volviéndose fundante de su raíz dinámica. En *Punto y línea sobre el plano*, obra inaugural del desarrollo de la vertiente idealista, Kandinsky expresa que “la línea es el trazo que deja el punto al moverse. Surge del movimiento al destruirse el reposo

⁷ Malevich, K., y Maiakovsky, V., *Manifiesto suprematista*, p. 1.

⁸ Por ejemplo el cine, de la mano de Dziga Vertov y Serguéi Eisenstein, o la arquitectura, con referentes como Vladimir Tatlin.

total del punto”⁹. La situación política, por lo tanto, ilustra la salida del atraso social y material del régimen previo con la inmersión de la cultura rusa en nuevos ritmos prácticos. Ocurre, de modo analógico, un salto estético: el arte ya no puede permanecer en los márgenes del inmovilismo, sino que ensaya un nuevo pasaje al movimiento.

Las circunstancias de ese pasaje, de cualquier manera, sólo están posibilitadas por la intervención consciente de un sujeto que cambia las condiciones estructurales de su propia existencia mediante la revolución como praxis social que lo afirma¹⁰. No puede pensarse que el sujeto que se construye en la acción partiera de la no existencia, pero sí advertir que el reposo en el que se sumía la clase trabajadora y campesina rusa previamente a la guerra constituye una forma de adormecimiento de la posibilidad de hacerse a sí mismo en una dinámica radicalmente opuesta. El momento revolucionario es una creación de ese nuevo agente, que mientras lo forma se crea a sí mismo de modo procesual¹¹. En tanto forja las circunstancias y entra en movimiento, el proletariado en proceso de subjetivación crea asimismo un modo de sensibilidad que, en el reposo, no era evidente¹².

El arte como vía directa de expresión de lo sensorial va a constituir el elemento fundante del suprematismo, que en su manifiesto va a comprender el arte como “la sensibilidad expresada”. Los nuevos lenguajes estéticos que exploran las vanguardias elaboran nuevos sistemas constructivos, “nuevas formas de configurar y gestar otras realidades, un espacio y un tiempo concretos en el marco de determinada coyuntura histórica”¹³. El mundo de la sensibilidad no existe por defecto, sino que ha de ser construido, y sólo será posible gracias al renacer a una vida nueva de un arte

⁹ Kandinsky, W. *Punto y línea sobre el plano*, 1995, Colección Labor, Colombia, p. 57.

¹⁰ Las tesis III y XI de las *Tesis sobre Feuerbach* (pp. 108-109) arrojan una comprensión de la revolución como forma práctica que posibilita la unidad de sujeto y objeto en el proletariado como resultado del movimiento de la historia a la par que creador de esa dinámica.

¹¹ Lo que en la tesis III de las *Tesis sobre Feuerbach* se expresaba como la creación del hombre de sus circunstancias se expone como un proceso de sucesión activa en la tesis IV (p. 108).

¹² Cfr. Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en “Escritos de juventud”, 1982, Fondo de cultura económica, México, p. 624.

¹³ Giudici y Pérez, *Bofetada al gusto*, 2019, Centro Cultural de la Cooperación, Argentina, p. 17.

que había quedado anquilosado en el pasado¹⁴. El proceso social de la revolución viene a acercar un nuevo aire sobre las posibilidades de los hombres de relacionarse plenamente con una sensibilidad que es suya, pero que sólo condiciones de mayor autodeterminación del individuo en su relación con el mundo permiten iniciar el camino hacia su recuperación. Es un clima que promete la reapropiación del ser sensorial del hombre, no porque vaya a desprenderse automáticamente de la historia, sino porque empiezan a emerger hombres que se crean a sí mismos en tanto elaboradores y espectadores de una nueva relación con el sentido. Al afirmar Marx que la praxis revolucionaria da pie para la consideración de lo sensorial en tanto actividad vital¹⁵, se muestra el carácter determinante de la aparición de agentes que trabajen el mundo como vía de aproximarse a lo sensible de modo definitivo.

Una especial sensorialidad es, al mismo tiempo, la que se desprende de la relación entre el hombre y el objeto. En el mundo de las relaciones capitalistas de producción, o precapitalistas con rasgos rezagados de proletarización como en la Rusia zarista, la capacidad humana de producir objetos se convierte en simple medio de subsistencia¹⁶, extrañada del hombre como sostén de esa actividad como la que le es propia. Marx indaga en cómo el *Gattungswesen*¹⁷ de la humanidad se encuentra con un estado fuera de sí, que en caso de comenzar a liberarse de las ataduras de la producción puede desarrollar una relación mucho más profunda entre una capacidad productiva activa que le sea propia y el objeto elaborado.

La literatura crítica en torno al arte en la concepción marxista ha dado lugar a reflexiones como la de Miguel Vedda, quien arroja luz sobre los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844* mostrando el modo en que en ellos se revela un límite estructurante de la práctica artística bajo man-

¹⁴ Cfr. Malevich, K. y Maiakovsky, V., *Manifiesto suprematista*, p. 3.

¹⁵ Cfr. Marx, K., *Tesis sobre Feuerbach* en "Antología", 2015, Siglo XXI, Argentina, p. 108 (tesis III).

¹⁶ Cfr. Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en "Escritos de juventud", 1982, Fondo de cultura económica, México, pp. 596-599.

¹⁷ Se comprende por *Gattungswesen* lo que en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* Marx desarrolla como el "ser genérico" de la humanidad signada en su naturaleza por una actividad productiva que acontece al interior de relaciones sociales específicas. No se trata de una producción mecanizada, sino del modelo de creación que combina la concreción generadora de objetos materiales y la abstracción de la elaboración que supera las necesidades inmediatas.

dato capitalista: hay una imposibilidad material de poder “escuchar” al objeto¹⁸. El objeto creado está restringido para mostrarse al creador tal cual es, ya que la única vía de producción está mediada por el carácter de necesidad inmediata del trabajo. Una apertura a la planificación del modo productivo por los mismos sujetos que lo posibilitan, como la que comienza a desarrollarse en los primeros años de la Unión Soviética, habilita a la emergencia del objeto como unidad sensorial que no resulta extraña al individuo que lo crea. Es a este fenómeno que las vanguardias artísticas buscan responder forjando movimientos donde el arte sea la expresión de esa veta sensible que permanecía oculta.

Son Malevich y Maiakovsky quienes destacan como parte de la identidad inaugural del suprematismo la capacidad de elevarse por encima de las funciones necesarias inmediatas de la subsistencia como uno de los principales puntos de apoyo de este “nuevo arte”¹⁹. Una estética no sujeta a la necesidad, en un contexto revolucionario, es la afirmación de lo que el joven hegeliano Arnold Ruge²⁰ defiende como la capacidad del arte de adelantar el futuro en lugar de reflejar pasivamente el presente. La determinación de nuevos agentes en el curso histórico de la realidad tiene raíces en la convicción de poder dar un salto por fuera de la vida abocada a la sola supervivencia. El suprematismo y el constructivismo se permiten encarnar en la obra el deseo de una desligazón del “reino de la necesidad” para ingresar en el “reino de la libertad”²¹. Determinados momentos gestan usos específicos de la obra de arte en el terreno de la propaganda. El establecimiento simbólico de los fines últimos del proceso político vigente es uno de ellos, y con el particular fin de *armar*²² a una clase que da sus primeros pasos como dirigente de sí misma hacia una liberación plena de sus capacidades.

¹⁸ Cfr. Introducción de Miguel Vedda a Engels, F. y Marx, K., *Escritos de literatura*, 2003, Colihue, Argentina, p. 23.

¹⁹ Malevich, K., y Maiakovsky, V., *Manifiesto suprematista*.

²⁰ En Introducción de Miguel Vedda a Engels, F. y Marx, K., *Escritos de literatura*, 2003, Colihue, Argentina, p. 15.

²¹ Si bien la referencia se encuentra en Marx, K., *El Capital*, Vol. III, 2014, Fondo de Cultura Económica, Argentina, p. 759, se ha convertido en criterio de referencia para la tradición marxista como denominación de un futuro socialista.

²² Entendido en su doble acepción, referida tanto a la adquisición de armamento de cara al combate como al ensamblaje de un nuevo objeto.

La praxis revolucionaria se muestra excepcional, entonces, para el desarrollo de nuevas formas de existencia que sólo pueden alcanzarse con el fin del régimen de la propiedad privada. En el Manifiesto suprematista los autores indican, por ejemplo, que “el mundo mecanizado según criterios de utilidad podría ser efectivamente útil si tratase de procurar a cada uno de nosotros el máximo de tiempo libre a fin de que el hombre pueda cumplir su único y efectivo deber, aquel para el que nació, es decir, la creación artística”²³. Una reorganización del tiempo se muestra garante de una configuración completamente nueva del mundo, donde los fines inherentes al hombre guíen la esfera de la vida y no queden condicionados bajo ella, condición que depende necesariamente de una producción subvertida. El tiempo libre posibilita la emergencia de un sujeto que despliegue la plenitud de sus posibilidades y se afirme a sí mismo en tanto tal. La creación artística para liberarse depende de que el sujeto pueda hacerla efectiva.

Las posibilidades que oferta una praxis de liberación combinada con cambios sustanciales en la estructura productiva permiten llegar a una conclusión central para pensar el arte soviético de principios de siglo. Se advierte que la cultura está direccionada por la dinámica política, no como una simple acción refleja de estímulo y reacción, sino porque el agente que se construye en ella también afirma su existencia mediante el arte. Por lo tanto, la identidad estética de las vanguardias (su carácter sensorial, el lenguaje dinámico que inauguran) está dada por un nuevo sujeto y sus propósitos. La motoriza el horizonte del comunismo como tierra de florecimiento de las *Gattungswesen* tanto como la modificación ya en marcha de miles de vidas para conquistarlo.

Bibliografía

- Bellamy Foster, J., *La ecología de Marx*, 2022, Ediciones IPS, Argentina.
 Engels, F. y Marx, K., *Escritos de literatura*, 2003, Colihue, Argentina.
 Giudici y Pérez, *Bofetada al gusto*, 2019, Centro Cultural de la Cooperación, Argentina.
 Kandinsky, W. *Punto y línea sobre el plano*, 1995, Colección Labor, Colombia.

²³ Malevich, K., y Maiakovsky, V., *Manifiesto suprematista*, p. 3.

Malevich, K., y Maiakovsky, V., *Manifiesto suprematista*.

Marx, K., *Tesis sobre Feuerbach* en “Antología”, 2015, Siglo XXI, Argentina.

Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en “Escritos de juventud”, 1982, Fondo de cultura económica, México.

Marx, K. *Manifiesto del Partido Comunista* en “Antología”, 2015, Siglo XXI, Argentina.

Marx, K., *El Capital*, Vol. I y III, 2014, Fondo de Cultura Económica, Argentina.

Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la praxis*, 2003, Siglo XXI, Argentina.

Trotsky, L., *Literatura y revolución*, 2014, Razón y Revolución, Argentina.

Si no hay un único fundamento humano,
¿no hay ninguno?

MAGALÍ ARGANARAZ

Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba

Una pregunta

¿Por qué si no hay un único interés humano que sirva de fundamento y dé sentido a la existencia humana, entonces nos conducimos directamente a pensar que no hay ningún fundamento o sentido?

Tras la separación realizada por Kant entre pensamiento y conocer. El escándalo de la razón: es posible que nos preguntemos y pensemos cosas que, no obstante, no podemos conocer verdaderamente/realmente. Tras la muerte de Dios, expresada primero por Hegel y luego por Nietzsche. Tras esos hechos de relevancia filosófica a lo largo del siglo XX nos encontramos en un horizonte de pensamiento en el que pregona “el fin de la filosofía” pronunciado por Heidegger (existencialismo), la asimilación de la filosofía a la ciencia sostenido por Carnap (positivismo), la destrucción del sujeto realizada por Foucault (posestructuralismo). Por otra parte, entre los hechos más relevantes del siglo XX se encuentra la aparición del carácter global que las guerras pueden adoptar y el totalitarismo como una nueva forma de gobierno. En este contexto de crisis filosófica y de crisis política surge paradójicamente la Antropología Filosófica como disciplina. Digo “paradójicamente” en tanto que si hay algo que parece imposible de realizar desde el siglo XX en filosofía y con la especialización de las ciencias, eso es la respuesta a la pregunta “¿qué es el hombre?”. Más aún en términos de un conocimiento sistemático.

En *La Vida del Espíritu*, Hannah Arendt, discutiendo particularmente con la afirmación heideggeriana del “fin de la filosofía” pone pausa a la destrucción por la destrucción y, en primer lugar, reconoce el pasado como fuente de sentido obsoleta (para comprender la novedad de nuestra época) donde se pueden buscar enseñanzas. Ahí encuentra que al decir “Dios ha muerto” o al decir “el fin de la filosofía”, lo que se decreta es la carencia de sentido que para el mundo humano actual tiene “la manera en que Dios ha sido pensado durante milenios”:

“(…) si algo ha muerto, solo puede ser el *pensamiento* tradicional de Dios. Y algo similar ocurre con el fin de la filosofía y la metafísica: no es que las viejas cuestiones que acompañan al hombre desde su aparición sobre la tierra hayan devenido «carentes de significado», sino que el modo en que fueron formuladas y resueltas ha perdido su validez.” (Arendt, 2010, p. 37)

La muerte de la localización suprasensible de las verdades eternas lleva a la muerte de la distinción entre lo suprasensible y lo sensible, de modo que, también lo sensible tal y como ha sido pensado tradicionalmente carece de sentido. Pero a pesar de estas “muertes modernas” respecto a la religión, la teología, la metafísica, la filosofía e incluso la ciencia, y suspendiendo la cuestión de su importancia histórico-política, “nuestra *capacidad* de pensar no está en juego; somos lo que los seres humanos han sido siempre: seres pensantes. Con esto quiero decir que los seres humanos tienen una inclinación, quizás una necesidad, para pensar más allá de los límites del conocimiento, para emplear esta capacidad como algo más que un instrumento para crear y conocer” (Arendt, 2010, p. 38).

Preguntar y pensar por más que no haya una respuesta, es algo que nosotros, les humanos, hacemos. La pregunta antropológica formulada en términos de “¿qué es el hombre?” carece de sentido porque carece de sentido (para nosotros) buscar una comprensión de nosotros mismos en términos fundamentales (esenciales o sustanciales). Ahora bien. La pregunta antropológica permanece como inquietante para nosotros mismos.

Una reflexión

No hay una actividad humana. No hay un interés humano. No hay hombre. Nuestras actividades son diversas. Nuestros intereses

son diversos. Nosotres somos plurales. No hay un único fundamento de la existencia del hombre. Quizá haya condiciones de existencia humana.

El pensamiento político de Arendt lleva inscripto una reconsideración completa del modo en que la filosofía nos ha pensado. A partir de la década del '40 Arendt busca un pensamiento que pueda dar cuenta del totalitarismo no como un hecho histórico necesario e irreplicable sino como un hecho político novedoso y factible de volver a suceder, o sea al totalitarismo como una forma de gobierno antipolítica. Esta búsqueda conduce a Arendt a realizar una crítica a la filosofía y a los filósofos que no han pensado más que en el hombre cuando la política no puede sino pensar en los hombres en plural. En la década del '50 y antes de la publicación de *La Condición Humana*, tras circunscribir cuál es el problema filosófico para realizar un pensamiento político, Arendt se dirige a la antigüedad. Ahí encuentra dos figuras filosóficas contrapuestas. Sócrates y Platón representan dos modos contrarios de posicionar la filosofía en relación con la *polis*. En el contrapunto Sócrates-Platón, Arendt encuentra, por un lado, aquel filósofo que pudo moverse tranquilamente entre los dos modos de estar juntos que llevamos a cabo los humanos: estar con otros y estar con uno mismo. Por otro lado, encuentra en Platón una vida filosófica de muda contemplación lejos del barullo de las opiniones de la ciudad. La herencia platónica se encuentra en la distancia entre el filósofo y la *polis* posible mediante la separación entre la verdad y el mundo, la ligazón de la esencia humana a una verdad no-mundana o eterna que separa a la humanidad del mundo y la coloca como posesión esencial de cada individuo, siendo la vida filosófica el camino a la realización de lo propiamente humano en cada *uno*.

En *La Condición Humana*¹, Arendt propone “pensar en lo que hacemos”. Aunque en esta obra “lo que hacemos” está circunscrito a la labor, el trabajo y la acción, en la misma también reconoce a la contemplación, al conocimiento y al pensamiento como actividades humanas. El recorte de actividades que la autora acepta tiene por fin un análisis crítico de la antigua distinción medieval entre *vita activa* y *vita contemplativa*, traducción del *bios politikos* y *bios theoretikos* aristotélico, herencia de Platón. Uno de los objetivos de esta obra es desarticlar desde dentro la distancia establecida por Platón entre el pensamiento y la acción, indagando en la especifi-

¹ En adelante LCH.

cidad productiva de la labor, del trabajo y de la acción y sus relaciones, sin que éstas sean definidas por la absoluta quietud de la contemplación. La crítica arendtiana a la distinción platónica pasa por las implicancias de esa herencia en la Edad Moderna y, más aún, por intentar comprender la incapacidad actual de pensar y hablar acerca de lo que no obstante podemos hacer, es decir, de discutir públicamente acerca de considerarnos “dueños de la Tierra” y “habitantes del universo”.

Al analizar la labor, el trabajo y la acción, entre otras cosas, Arendt descubre que cada actividad responde a diferentes intereses y que cada una tiene una especificidad productiva (aquello que la diferencia en términos positivos) que responde a diferentes condiciones humanas. La labor responde a la condición de la vida misma. El trabajo responde a la condición del mundo y la *mundaneidad* del mundo -su carácter de permanencia a través del tiempo. La acción y el discurso² responden a la condición de la natalidad -el hecho de nacer- y de la pluralidad humana -el hecho de que son otros los que nos reciben y nos permiten aparecer como quiénes somos. Así, el análisis de las actividades de la *vita activa* permite reconocer una diversidad de intereses humanos y una diversidad de condiciones de existencia humanas sin que haya una fundamental. En este sentido, ofrece una antropología filosófica que al hablar de condiciones (y no de causas) apunta a que éstas son fundamentos contingentes: las condiciones humanas indican los modos en los que hasta ahora se ha dado y se sigue dando la vida humana en la Tierra. No hay que dudar de nuestra capacidad para hacer y para transformar nuestras propias condiciones de existencia -el hecho de que mediante el trabajo creamos el mundo y la mundanidad del mundo es un claro ejemplo. De aquí que, por el hecho de que somos nosotros mismos los que podemos llegar a cambiar nuestras condiciones de existencia, cambiarlas o no, es una cuestión que no se puede dejar a técnicos o especialistas porque es una cuestión política. La antropología filosófica que puede encontrarse en el pensamiento arendtiano es indudablemente una antropología política.

En este punto es preciso aclarar que aunque en *LCH* Arendt ubique a la acción y al discurso como aquellas actividades específicamente humanas, no pretende ubicar a la acción como la actividad propiamente humana en base a la cual se ordenan (o hay que ordenar) el resto de las actividades humanas. Si Arendt hace énfasis en esta actividad es porque está interesada

² No hay acción sin discurso. Aún más, la mayoría de las veces la acción es discurso.

en determinar el significado político de las actividades y la acción resulta la actividad que de modo directo realiza la construcción de lo común de nuestro mundo humano³. Al mismo tiempo, es la acción la que ha sido reducida históricamente a los términos o bien de la contemplación, o bien del trabajo, o como actualmente, a los términos de la labor, de modo que Arendt busca reconocer en la acción una productividad específica ocultada por la filosofía y el pensamiento político occidental.

Desde un punto de vista histórico, Arendt muestra que la inversión moderna de la distinción de la *vita activa* sobre la *vita contemplativa* deja intacta la herencia platónica de fondo. La comprensión de la tradición filosófica respecto a la *vita activa* es en base a la *vita contemplativa* que, a su vez, es comprendida en términos de la absoluta quietud. En la Edad Moderna la jerarquía se invierte pero mantiene “el supuesto de que la misma preocupación fundamental humana ha de prevalecer en todas las actividades de los hombres, ya que sin un principio comprensivo no podría establecerse orden alguno. Dicho supuesto no es evidente (...)” (Arendt, 2019, p. 30).

El análisis de las actividades de la *vita activa* habilita una comprensión de la *actividad* o el *hacer* en sus propios términos y no por oposición a la *quietud* (o sea a la actividad como inquietud). Es ahí donde Arendt puede explicitar los movimientos teóricos mediante los cuales Platón separa acción y pensamiento; reinterpreta la acción en términos de la fabricación; y establece un orden jerárquico de la contemplación sobre la acción. Aunque el objetivo de la jerarquización del *bios theoretikos* sobre el *bios politikos* no es sino asegurar la vida del filósofo, lo que se hereda en la modernidad es la búsqueda teórica por controlar la acción (la libertad humana) muy bien realizado por Platón al identificarla con el trabajo.

acción → trabajo → contemplación

La pérdida de sentido de la contemplación en la Edad Moderna, el descubrimiento de que no sólo nuestros sentidos nos engañan sino que tampoco podemos confiar en la razón para llegar a las verdades eternas e

³ Hay una cuestión que no quisiera omitir, a saber, las relaciones del trabajo y la labor, así como el resto de las actividades humanas, con la política. Aunque quedará para futuros escritos, solo quisiera decir que la especificidad de cada actividad no va en detrimento de sus mutuas relaciones sino que, al contrario, posibilita comprender sus mutuas influencias.

inmutables, fue seguida de un convencimiento por parte de la ciencia y los científicos de que “sólo podemos conocer lo que podemos hacer”. El auge de la experimentación expresa bien la convicción de que para descubrir la verdad hay que fabricarla (reproducir los fenómenos naturales). Así, la actividad propiamente humana, aquella que nos relaciona con el conocimiento de la verdad de Dios o el universo, deja de ser la contemplación y pasa a ser la *praxis* en términos de la fabricación. Pero, esto que parecía una conquista del *homo faber*, inmediatamente después se convirtió en una reducción del trabajo a la labor. El trabajo no fue glorificado en tanto creador de mundo sino por su capacidad productiva de organizar medios para alcanzar fines siendo el único fin fundamental la satisfacción o la liberación de las necesidades vitales. Marx aparece en el análisis arendtiano como el teórico que mejor sintetiza y expresa los cambios de la Edad Moderna.

acción → trabajo → labor

Aunque esto suscite resquemor, y aclaro que Arendt respeta mucho a Marx, no es mi intención ahora adentrarme en las articulaciones históricas y teóricas específicas entre las actividades. Me interesa simplemente mostrar que la inversión de la *vita activa* sobre la *vita contemplativa* o del auge de la *praxis*, deja intacto el supuesto de que El Hombre o La Humanidad sólo tiene un único interés esencial o fundamental. Aquello que cambia solo se refiere a cuál es el interés humano o la actividad humana fundamental.

¿Por qué no atreverse a pensar que quizá no hay un único (uno) fundamento sino que hay muchos, diferentes entre sí, relacionados de formas complementarias y contrarias?

Dejo esta pregunta como una invitación. Comparto esta pregunta como resultado de haber aceptado la invitación de Arendt a “pensar en lo que hacemos”. Para finalizar, una advertencia arendtiana: la dificultad para los filósofos de pensar la humanidad condicionada por diversos intereses humanos “fundamentales” es la libertad humana, incluso cuando esté ligada a la racionalidad y no sólo a la voluntad, aparece como incontrolable o ingobernable pues no es una posesión del hombre (en tanto individuo).

Bibliografía

- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del Totalitarismo* (Trad. Guillermo Solana). Taurus. (Trabajo original publicado en 1951, 1958, 1966, 1968, 1973)
- Arendt, H. (2005). La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo. En Caparros M. J. et al (eds.) *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 515-538) (Trad. Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro, Gaizka Larrañaga Argárate). Caparrós Editores. (Trabajo original 1954)
- Arendt, H. (2005) ¿Qué es la filosofía existencial? En Caparros M. J. et al (eds.) *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 203-232) (Trad. Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro, Gaizka Larrañaga Argárate). Caparrós Editores. (Trabajo original 1946)
- Arendt H. (2010). *La vida del espíritu* (1era reimp., Trad. Carmén Corral y Fina Birulés). Paidós. (Trabajo original 1971, publicación póstuma editada por Harcourt Brace en 1978)
- Arendt, H. (2015). Sócrates. En Jerome Kohn (edt.) *La promesa de la política* (pp. 43-76) (1era ed., Trad. Eduardo Castañas y Fina Birulés). Paidós. (Trabajo original 1954, publicación póstuma 2005)
- Arendt, H. (2019). *La Condición Humana* (1era reimp., Trad. Ramón Gil Novales). Paidós. (Trabajo original publicado en 1958)
- Argañaraz, M. (2022). Dos preguntas: ¿la Humanidad en desuso? y ¿cuál es el uso del uso? un análisis a partir de la distinción entre labor y trabajo (pp. 121-141). En *Revista Angaù*, 5
- Hunziker, P. (2018). *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Prometeo Libros
- Porcel, B. y Martín L. (2016) *Vocabulario Arendt*. Homo Sapiens Ediciones

Desafíos antropológicos del siglo XXI. La vida más allá del sujeto

ADRIANA MARÍA ARPINI

Universidad Nacional de Cuyo – CONICET

Proponemos una reflexión sobre desafíos que enfrenta la Antropología Filosófica en el siglo XXI, cuando la clásica pregunta por el hombre parece haber quedado obsoleta o al menos resulta abismalmente¹ incómoda. Partimos de dos afirmaciones que damos por supuestas –de ellas nos hemos ocupado en otros trabajos²–. Por una parte, consideramos que la AF es una dimensión de la Filosofía práctica, es decir que se configura como una reflexión orientada a la acción. Por otra parte, sostenemos que las concepciones antropológicas desarrolladas en el marco de la filosofía occidental –incluyendo las actuales propuestas de los poshumanismos–, que han sido y son incorporadas al canon filosófico como formas de saber universal, no son las únicas. Es necesario completar el panorama incluyendo otras experiencias de lo humano cuyos locus de enunciación escapan a la modernidad occidental y sus prolongaciones. Nos interesa

¹ Usamos el término “abismal” en el mismo sentido en que Boaventura de Sousa Santos lo usa para referirse al “pensamiento abismal”. Cf. De Sousa Santos, Boaventura. 2009. “Más allá del pensamiento abismal: De las líneas globales a una ecología de los saberes”. En: *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, Siglo XXI – CLACSO, pp. 160-211.

² Cf. Arpini, Adriana y Paula Ripamonti. 2017. “De interrupciones y sospechas sobre la Antropología Filosófica: Experiencia para una política de traducción y transformación curricular universitaria en Filosofía. En: *Hermenéutica intercultural*, n° 27, pp. 69-84. Arpini, Adriana. 2015. *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*. Mendoza, EDIUNC. – 2016. “El sentido emergente del humanismo latinoamericano en escritos de Augusto Salazar Bondy”. En *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 101-145.

en particular, aunque no exclusivamente, la experiencia latinoamericana. En este sentido podemos decir que existen vacíos en la práctica teórica, lugares que fueron ignorados, olvidados o quedaron insuficientemente explorados. Tales vacíos persisten en los debates sobre el humanismo/antihumanismo/poshumanismo que proliferan en las filosofías de posguerra hasta hoy.

En efecto, consideramos que la actual crisis del humanismo tiene una historia que puede ser rastreada por lo menos desde las catástrofes humanas con que se abrió el siglo XX. Decimos catástrofes humanas para diferenciarlas de las catástrofes naturales (terremotos, inundaciones, erupciones volcánicas) que provocan destrucción y muerte. Hablamos de catástrofes humanas porque la destrucción y la muerte son provocadas por enfrentamientos entre los hombre (Nagasaki e Hiroshima, Auschwitz, Gulag, la carrera armamentista). Enfrentamientos que acontecen al mismo tiempo que se acelera el desarrollo científico-tecnológico (ciencias de la comunicación, cibernética, clonación, desciframiento del código genético, reproducción in vitro, microchips, etc.) y la globalización de la economía. No podemos dejar de señalar que estas tensiones/contradicciones entre catástrofes humanas, desarrollos del conocimiento científico-tecnológico y mundialización de la economía tuvieron un importante antecedente en los inicios de la modernidad. Nos referimos a la conquista y colonización de las “Indias occidentales” y a la racialización como criterio legitimador de la conquista, de la mano de obra esclava y el tráfico “negrero”.

No son pocos los cuestionamientos que en el siglo XX surgen frente a los acontecimientos antes mencionados: la crítica de la razón instrumental (Max Horkheimer y otros representantes de la escuela de Frankfurt), la acentuación de la dimensión existencial de la condición humana (Hannah Arendt, J-P Sartre, Maurice Merleau-Ponty), el señalamiento de la íntima relación en las prácticas de saber-poder (Michel Foucault), el pensamiento de la diferencia, que obliga a cuestionar la lógica de la identidad (Jacques Derrida, Gilles Deleuze), los planteos epistemológicos, antropológicos y éticos de las teorías feministas (Judith Butler, Donna Haraway), los debates acerca de la existencia y autenticidad de la filosofía latinoamericana (Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Arturo Escobar, Arturo Escobar, Arturo Roig), los discursos sobre la colonialidad del poder y del saber

(Aimé Césaire, Aníbal Quijano), los feminismos críticos latinoamericanos (Rita Segato, María Lugones, Margarita Pisano), entre otros.

En su estudio sobre *Lo poshumano* (2015), Rosi Braidotti sostiene que “el concepto mismo de humano ha explotado bajo la doble presión de los actuales progresos científicos y de los intereses de la economía global (...) El común denominados de la condición poshumana es la hipótesis según la cual la estructura de la materia viva es, en sí, vital, capaz de auto-organización y, al mismo tiempo, no naturalista”³. El *continuum* naturaleza-cultura es el punto de partida de una teoría poshumana. La oposición binaria entre lo dado y lo construido está siendo actualmente sustituida por la teoría no dualista de la interacción entre naturaleza y cultura. Cabe preguntarse: ¿Qué es lo poshumano? ¿Cuáles son los itinerarios intelectuales e históricos que pueden conducir a lo poshumano? ¿Qué nuevas formas de su(b)jetividad habilita? ¿Qué formas de inhumanismo produce? ¿Cómo es posible resistirlas? ¿Cuál es la función de la teoría / filosofía / en tiempos de poshumanismo?

En 1966 se publicaba *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. En la última página, Foucault afirma que

(...) el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro que el hombre es una invención reciente. (...) si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos como mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.⁴

En el año 2000, el ganador del Premio Nobel de química, Paul Crutzen utilizó el término “antropoceno” para referirse a un tiempo en el cual la influencia del comportamiento humano sobre el ecosistema terrestre se ha convertido en una fuerza de transformación de alcance global y geo-

³ Braidotti, Rosi.2015.*Lo poshumano*, Barcelona, Gedisa.

⁴ Foucault, Michel.2002.*Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 375.

lógico⁵. Sugiere que el inicio de la nueva era podría fijarse alrededor de 1780, en la era industrial, con la invención de la máquina de vapor y la utilización de combustibles fósiles. Otros científicos e historiadores, como Jason Moore (2016) apuntan que los comienzos del antropoceno coinciden con la expansión de la circulación de mercancías en los orígenes del capitalismo, razón por la cual podría denominarse “capitaloceno”⁶. Como sea, más allá de la discusión sobre cómo denominar a esta época y cuál habría sido el momento de su gestación, lo cierto es que el término “antropoceno” tiene carácter de diagnóstico y de advertencia acerca de los límites de la naturaleza y de la vida tal como la conocemos, sugiere que se ha alcanzado un punto de no retorno o que se está próximo a ello de persistir en la expansión de las fronteras del capital y de los modelos de desarrollo dominantes. En tales condiciones de intemperie se plantea a la filosofía el desafío de profundizar la reflexión acerca de ciertas dicotomías planteadas por la modernidad occidental, especialmente las referidas a la polaridad sociedad / naturaleza, cultura / naturaleza; humano / no humano; en fin, sujeto / objeto.

Existen diferentes discursos que buscan explicar y/o encontrar alternativas a la situación presente. Por una parte, están aquellos que focalizan en la acción de la especie humana como agente universal sobre la naturaleza nos coloca frente a consecuencias catastróficas: cambio climático, recrudescimiento de las formas de injusticia (social, económica, intergeneracional, patriarcal, entre países ricos y pobres, entre quienes acceden al conocimiento y quienes no tienen posibilidad de hacerlo), etc. Desde esta mirada pesimista se promueve un antropocentrismo ilustrado, una toma de conciencia de los efectos irreversibles de la actual forma de relacionarnos con la naturaleza.

⁵Se señalan como factores determinantes del “giro antropocénico” al cambio climático, a la pérdida de la biodiversidad, la destrucción del tejido de la vida y los ecosistemas; a la destrucción de espacios y tiempos de refugio –“áreas de refugio” según Donna Haraway (1990)–; a los cambios en los ciclos biogeoquímicos fundamentales para mantener el equilibrio de los ecosistemas; al hecho de que la huella ecológica global de la humanidad excede hoy la capacidad de regeneración de los ecosistemas; al modelo de consumo basado en la obsolescencia precoz y programada y la mutación del modelo alimentario.

⁶Moore, Jason. 2020. ¿Antropoceno o capitaloceno? Sobre la naturaleza y los orígenes de nuestra crisis ecológica. En: *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Traducción de María José Castro Lage. Madrid, Traficantes de sueños, pp. 201-225.

Por otra parte, proliferan los discursos que ven en la crisis una oportunidad de transformación de nosotros mismos en algo más que seres humanos, pos-humanos, híbridos, ciborgs. La mirada del pos-humanismo celebratorio remite a la posibilidad de que la robótica, la inteligencia artificial, la genética y las redes aumentarán las capacidades intelectuales, físicas, emocionales y espirituales, alumbrando una nueva era por-humana. Así, en la mirada del optimismo cientificista, los daños ocasionados por la actual relación tecnológica del hombre con la naturaleza, podrían resolverse mediante el desarrollo de más tecnología.

Existe también un discurso que busca distanciarse tanto de la mirada pesimista como de la optimista. Se trata de una mirada crítica, de larga duración, que señala la contradicción entre capital y naturaleza –denominada por O'Connor como la segunda contradicción del capitalismo–. Desde este lugar se denuncia la apropiación y uso destructivo que hace el capital, no sólo de la fuerza de trabajo –contradicción capital / trabajo–, sino de la naturaleza, el ambiente, el espacio urbano, la infraestructura; obligando al desplazamiento de las poblaciones hacia las fronteras, como consecuencia del desplazamiento de las mercancías. Si esta perspectiva crítica ofrece una explicación más ajustada de las causas de la crisis, no deja de ser pesimista.

Otros discursos, sin abandonar el pesimismo, buscan comprender la actual percepción del límite a partir de los relatos apocalípticos del imaginario occidental y del pensamiento animista de los sobrevivientes de la catástrofe civilizatoria del colonialismo.⁷ Desde esta perspectiva es posible ampliar el horizonte de posibilidades de interpretación de lo pos-humano.

El antropoceno –dicen Danowski y Viveros de Catro– es una época en el sentido geológico del término, pero apunta hacia el fin de la “epocalidad” como tal, en lo que concierne a la especie. Eunque haya comenzado con nosotros, muy probablemente terminará sin nosotros: el Antropoceno sólo podrá dar lugar a otra época geológica mucho después de que hayamos desaparecido de la faz de la tierra. Nuestro presente es el Antropoceno; este es nuestro tiempo. Pero este tiempo presente se va revelando como un presente sin porvenir, un presente pasivo, portador de un karma geofísico cuya anulación está enteramente fuera de nuestro alcance, lo cual hace

⁷ Cf. Danowski, Déborah y Viveros de Catro, Eduardo. 2019. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires, Caja negra.

más urgente e imperativa la tarea de mitigarlo: “La revolución ya sucedió –cita a Latour (2007)– ... los eventos con que tenemos que lidiar no están en el futuro, sino en gran parte en el pasado (...) sea lo que sea lo que hagamos, la amenaza permanecerá con nosotros durante siglos y milenios.”⁸

No sólo la modernidad se globalizó, sino también el globo se modernizó, y todo esto en un intervalo de tiempo muy corto: “sólo muy recientemente la distinción entre las historias humana y natural (...) comenzó a desmoronarse” (Chakrabarty, 2009: 207). La idea de que nuestra especie es de aparición reciente en el planeta, que la historia tal como la conocemos (agricultura, ciudades, escritura) es más reciente aún, y que el modo de vida industrial, basado en el uso intensivo de combustibles fósiles, se inició menos de un segundo atrás según el conteo del reloj evolutivo del homo sapiens, parece conducir a la conclusión de que la humanidad misma es una catástrofe, un evento súbito y devastador en la historia del planeta, que desaparecerá mucho más rápidamente que los cambios que habrá suscitado en el régimen termodinámico y en el equilibrio biológico de la Tierra. En las narrativas de esta “historia profunda” que está siendo construida por historiadores, paleontólogos, climatólogos y geólogos, los humanos desempeñan un papel crucial, al mismo tiempo que tardío y muy probablemente efímero.⁹

También desde América Latina se han producido discursos críticos que señalan dificultades para una más acertada comprensión del problema, dada la insistencia en una consideración global del problema en desmedro de la atención a los procesos locales que se experimentan en el sur o en las periferias. Esas dificultades están referidas a la geopolítica del conocimiento, la diferenciación territorial, el desplazamiento de los extractivismos y la falta de reconocimiento de otras ontologías y epistemologías.¹⁰

Los elevados costos ambientales que desde inicios de la Modernidad pagaron y continúan pagando los pueblos del sur ponen de

⁸ *Ibid.*, p. 29

⁹ *Ibid.*, p. 45

¹⁰ Cf. Ulloa, Astrid. 2017. “Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿Es la época del antropoceno o del capitaloceno en América Latina?”. En: *Desacatos* 54, pp. 58-73.

manifiesto patrones de injusticia ambiental, reflejan profundas desigualdades, no sólo entre el norte y el sur, sino también al interior de las sociedades, tanto desde el punto de vista social, etario como étnico y de género (...) al calor de la globalización neoliberal y la crisis ecológica, la división internacional del trabajo se ha exacerbado, a través de la expansión de modelos de desarrollo que amplían la situación de injusticia ambiental, multiplican las zonas de sacrificio y contribuyen a agravar la crisis socio-ecológica a nivel local, regional y mundial.¹¹

Quienes se han ocupado del problema en América Latina desde una perspectiva teórico-epistemológica subrayan los conceptos de posdesarrollo y posextractivismo como marcos para pensar una posible salida de la crisis. Proponen la búsqueda de alternativas al desarrollo desde una concepción antropológica no antropocéntrica que supere la relación de exterioridad y superioridad del ser humano respecto de la naturaleza. Avanzan sobre formas de organización social basadas en el reconocimiento, la reciprocidad y la redistribución, limitando la lógica del mercado y practicando una economía social y solidaria, donde el trabajo humano no alienado produzca valores de uso o medios de potenciar la vida. Estas formas de habitar el territorio están asociadas a conceptos tales como buen vivir, horizonte, derechos de la naturaleza, bienes comunes, ética del cuidado. En línea con los desarrollos de una filosofía y una antropología críticas se traen a la discusión las experiencias de otros modos no dualistas de relacionarse los seres humanos con la naturaleza no-humana. No todas las culturas ni todos los tiempos históricos desarrollaron enfoques dualistas en relación con la naturaleza. Incluso en la misma modernidad occidental encontramos elementos para una construcción alternativa de dicha relación.

Frente a la necesidad de avanzar sobre las lecturas pesimistas y sobre cierto optimismo ingenuo, reconociendo las contradicciones y tensiones de la teoría y de las prácticas, tal vez conviene una vez más mirar hacia los posicionamientos críticos, pero no nihilistas, del pasado. En este sentido dar un paso atrás es una manera de proseguir. Por este motivo elegimos las categorías de “cuerpo inorgánico” desarrollada por Marx en el manuscrito

¹¹ Svampa, Maristella. 2019. *Antropoceno: lecturas globales desde el Sur*. Córdoba: Sofía cartonera. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad nacional de Córdoba, pp. 5-44.

sobre el trabajo alienado (1844) y la de “hombre natural” propuesta por José Martí en el ensayo *Nuestra América* (1891). Ambas categorías, surgidas en diferentes escenarios del siglo XIX, tienen en común el hecho de desafiar la lógica del tercero excluido.

Respecto del trabajo alienado, después de explicitar en qué consiste la alienación en el objeto, transformado en mercancía, y la alienación en la actividad misma de trabajar, que siendo la actividad específica del hombre, bajo ciertas condiciones deviene también en mercancía, Marx encara el análisis de una tercera determinación del trabajo alienado: la alienación del ser genérico y de la naturaleza como cuerpo inorgánico.

“El hombre es un ser genérico” –dice Marx (1984)–. El género se entiende aquí en sentido hegeliano como lo universal concreto. Es decir que cada hombre, como individuo, es representante del Hombre, y siendo consciente de ello, se reconoce como un ser universal y libre.

“La vida genérica (...) consiste, desde el punto de vista físico, en el hecho de que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre en relación con el animal, más universal es el campo de la naturaleza inorgánica de que vive. (...) La universalidad del hombre aparece precisamente en la práctica en la universalidad que hace de toda la naturaleza su cuerpo inorgánico tanto en la medida en que es, primeramente, un medio inmediato de subsistencia como en la medida en que es [subsidiariamente], la materia, el objeto y la herramienta de su actividad vital. La naturaleza, es decir la naturaleza que no es en sí misma el cuerpo humano, es el cuerpo inorgánico del hombre. El hombre *vive* de la naturaleza: significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con el que debe mantener un proceso constante para no morir. Decir que la vida física e intelectual del hombre está indisolublemente ligada a la naturaleza no significa nada más que la naturaleza está indisolublemente ligada a sí misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza. (...)

En tanto que el trabajo alienado vuelve extraños al hombre 1° de la naturaleza, y 2° del hombre mismo –su propia función activa, su actividad vital–, vuelve al *género* extraño al hombre: hace de la *vida genérica* Para él, el medio de la vida individual (...)

Pero la vida productiva es la vida genérica. Es la vida engendrando vida. El modo de actividad vital contiene todo el carácter de una especie. (...) Hasta la vida aparece en el trabajo alienado como medio de subsistencia.¹²

Nuestra América de José Martí, publicado en la *Revista ilustrada* de New York y luego en el periódico *El partido liberal* de México, ambas en 1891, puede ser considerado como un ensayo que sintetiza la experiencia americana del siglo XIX. El locus de enunciación está vinculado a la experiencia de la condición colonial. El texto ha sido caracterizado como una aguda reflexión crítica acerca de las condiciones antropológicas, culturales, sociales y políticas de las naciones que en ese siglo rompieron el lazo colonial y buscaban una forma propia de organizar la convivencia, considerando que el buen gobierno consiste en el “equilibrio de los elementos naturales del país”.

Por eso –dice Martí– el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza.¹³

“Hombre natural” es una categoría a la que apela José Martí, aun a riesgo de que pudiera ser malinterpretada en un contexto donde prevalecía un programa civilizatorio excluyente, para marcar una diferencia respecto de las lecturas universalizantes y deshistorizantes –como la de Hegel, que colocó a la humanidad americana, como sumergida en la naturaleza, en el capítulo previo de la Historia universal, el de la geografía; o como la de Rousseau, que con un dejo de compasión habló del buen salvaje–. El hombre natural es el que sabe de sí, el que se afirma en su diferencia y desde el reconocimiento de su condición de sometido, emerge “por las grietas de su propia enajenación” (Roig, 2002: 114) desafiando el orden establecido, la ley de la colonia.

¹² Marx, Karl. 1984. *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*. Traducción de Hugo Acevedo. Buenos Aires, Cartago, p. 105-107.

¹³ Martí, José. 2005. *Nuestra América*. Tercera edición. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, p. 33. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20190905100849/Nuestra_America_Jose_Marti.pdf

Viene el hombre natural –dice Martí–, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se la administra de acuerdo con las necesidades patentes del país. Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de librarlo de tiranías (...)

¿Cómo somos? Se preguntan; y unos a otros van diciendo cómo son. (...) Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, y hunden las manos en la masa, y las levantan con la levadura del sudor (...) Entienden (...) que las ideas absolutas, para no caer en un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad para ser viable, tiene que ser sincera y plena (...)

No hay odio de razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámpara, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana igual y entera de los cuerpos diversos en forma y color.

Cuando Martí habla de administrar la justicia de acuerdo a las necesidades, de poner las ideas en formas relativas, de hacer viable la libertad, de la justicia de la naturaleza y de la identidad universal del hombre aunque sus cuerpos sean diferentes en forma y color, no hace más que abrir posibilidades alternativas para construir vínculos entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza. Posibilidades no dualistas, dinámicas, que no condenen a la naturaleza y a cierta parte de la humanidad a quedar fuera de la historia. Condena, esta, que funciona como sustento teórico de todos los dualismos: naturaleza / cultura; bárbaro / civilizado; mujer / varón; objeto / sujeto; etc.

En los últimos renglones de Nuestra América, Martí recuerda la figura del Gran Semí, ídolo de origen taíno que representa las fuerzas de la naturaleza. El cual, sentado en el lomo del cóndor, regó las semillas de la vida desde el Bravo al Magallanes. Así brotan todas las formas de vida, las cuales se miran unas a otras, cada una desde su propia condición, en relación. No se trata de un mero animismo que graciosamente concede un alma a las cosas naturales, sino de reconocer la interdependencia y de adoptar un enfoque relacional. Enfoque que está presente en propuestas contempo-

ráneas –¿porhumanas?– como las éticas del cuidado, el ecofeminismo, la ecología de los saberes.

Dicen que aquellas semillas eran de toda vida, y en particular, las destinadas a hacer germinar a los seres humanos eran de todos los colores y de todos los géneros.

En suma, frente a los poshumanismos celebratorios que combinan la tecnología con la lógica del mercado a riesgo de devenir en inhumanismos, y frente también a los poshumanismos pesimistas que ofrecen paliativos para posponer lo inevitable, predicando al mismo tiempo la resignación, preferimos insistir en las formas críticas del poshumanismo, es decir, en abrir posibilidades, cautelosamente, mediante una ampliación de la noción de lo humano superadora de los dualismos instituidos desde la lógica de la identidad. En esta tarea, tal vez nos ayude recuperar las concepciones antropológicas que sostienen las narraciones ancestrales de los pueblos de nuestra América. Como aquella del Gran Semí recuperada por Martí, o aquella crónica de los Andes del sur que narra la versión quechua del nacimiento de los hombres –recuperada y traducida por J.M. Arguedas (1975)–, donde se afirma que el hombre nace a la vida en el fruto de la quínoa. Nace de la misma vida que la naturaleza, fecundada por la sangre-lluvia del universo, principio fertilizante de la vida y, al morir, sigue viviendo en ella y alimentando a la comunidad. O aquella otra, tal vez más conocida, que narra cómo entró el maíz en la formación del hombre por obra de los Progenitores. “Era de maíz amarillo y blanco el cuerpo, de alimento eran las piernas y los brazos del agente. Eran cuatro las gentes construidas, de sólo alimento eran sus cuerpos.”¹⁴

¹⁴ Anónimo. 2007. *Pop Vuj. Libro del tiempo*. Poema-mito histórico kí-chè. Traducción de Adrián I. Chávez. Buenos Aires: Ediciones del Sol, p. 111.

Del cuerpo máquina al cuerpo en movimiento: consideraciones superadoras del dualismo desde enfoques del cuerpo vivo fenomenológico

IRENE AUDISIO

Centro de investigaciones de la Facultad de Lenguas
Centro de investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba

Partir de la centralidad del cuerpo en los discursos políticos, disciplina-rios y científicos se vuelve ineludible para la antropología. La antropología filosófica actual está marcada por el giro corporal y afectivo. Este giro invita a reconsiderar el cuerpo desde un abordaje que pone en cuestión la clave de bóveda del dualismo antropológico, el cuerpo máquina de los anatomistas.

Para ello, primeramente, retomaré el dualismo mente–cuerpo, indisociable de la instalación de la dicotomía naturaleza–cultura, a partir del siglo XVII. Al mismo tiempo que la naturaleza se redujo a una gran máquina a ser conquistada; el cuerpo, vaciado de sus fuerzas cualitativas y vivas, pudo ser atrapado en un sistema de sujeción, y su comportamiento pudo ser calculado, organizado y pensado técnicamente.

Descifrar dicha operación, visibiliza la acción moderna capitalista que ha convertido a los cuerpos vivos en máquinas de trabajo y objetos de explotación.

El hecho de convertir los cuerpos en máquinas obtura la vitalidad espontánea y original de los mismos y también el carácter intercorpóreo, el hecho de ser cuerpos entre cuerpos.

Para buscar alternativas propongo visitar un aspecto crucial del enfoque corpóreo-afectivo, el cuerpo vivo fenomenológico para lograr un nuevo punto de partida con un enfoque desde la piel y la intersubjetividad.

1. Carácter anatomista y atomista del cuerpo

El dualismo, instalado desde los primeros siglos del capitalismo moderno, instituyó un cuerpo que es cadavérico. El cuerpo que los anatomistas presentaban a vistas de todos, no es animado, ni está en movimiento, ni siente; es materia muerta que se define por su extensión, no por su vitalidad. En ese respecto, recordemos que la definición de cuerpo-máquina de Descartes, Hobbes y La Mettrie se hacía eco de las primeras sesiones de anatomía (cuyo carácter escénico convocaba a un gran público) y de los correspondientes tratados de anatomía, tal como lo fue la obra de Vesalio "*De humani corporis fabrica*" (1543). Este dato se vuelve significativo ya que es el indicio de la equiparación del cuerpo con la materia muerta. Un cuerpo dócil sumido a la máquina productiva es considerado al modo de la materia muerta. Esta operación basa el dualismo en un cuerpo despojado de su estatuto animado y personal, convertido en una fase de la máquina, del reloj, tal como Descartes y Hobbes describen.

Esta reconsideración de los cuerpos desde el modelo de la máquina y las primeras instalaciones teatrales de disecciones inauguran, entonces, un campo que rompe con concepciones cualitativas del cuerpo y la naturaleza y, su alcance es tal que, instalan un nuevo paradigma antropológico. Esto trajo aparejado tres procesos programáticos de la modernidad capitalista: la separación del cuerpo de la persona, la desacralización de la naturaleza en pos de una mecanización de los cuerpos y, por último, el destierro del sentido comunitario y cosmológico en pos del individualismo atomizante.

El objetivo de ese afán maquínico sobre el cuerpo se debe, según las hipótesis de Silvia Federici (2010, 2022), tanto como de Le Bretón (2002) y los autores alineados en una perspectiva crítica¹, a la conversión del trabajo humano en la principal fuente de riqueza en el contexto de la instalación de la fábrica y el modo de producción capitalista. Los cuerpos debían adaptarse al ritmo de la máquina y al ritmo de la producción en serie y la reproducción de la mano de obra; debían ser moldeados para esa forma

¹ Podríamos aquí retomar como antecedentes al mismo Marx y a Foucault por nombrar solo algunas líneas indiscutibles en las que se leyó este proceso moderno. Sin embargo, Federici y Le Bretón, se enfocarán principalmente desde el cuerpo y, en el caso de Federici, mantendrá serias críticas con respecto a esas investigaciones que no han tenido en cuenta la operación específica sobre los cuerpos de las mujeres y la división del trabajo en productivo y reproductivo.

de producción y reproducción, tal como había sido moldeado el tiempo en un reloj mecánico. Según Federici:

El capitalismo ha tratado nuestros cuerpos como máquinas de trabajo porque es el sistema social que más sistemáticamente ha hecho del trabajo humano la esencia de la acumulación de riqueza y lo más necesario para maximizar su explotación (2022, p.18).

Junto a estas proyecciones, se instalaron dicotomías y jerarquías que reinaron tanto en el campo ontológico como disciplinar. No se trató sólo de una separación entre dos realidades incompatibles, sino también de la subsunción valorativa de una bajo la otra (Bardet, 2018). Una jerarquía valorativa sobre las realidades impregnó las ontologías. Sobre la base de esa operación se estructuró el humanismo y su hombre vitruviano modélico (Braidotti, 2015). Se instituyó la categoría *Hombre* sobre la base de una serie de dicotomías que operaron en torno de lógicas dualistas y prácticas de dominación de las mujeres, de las personas de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales, al decir de Haraway (1995), de “todos los que fueron contruidos como otros (...) yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ilusión, total/parcial, Dios/hombre” (p.304).

Me interesa subrayar que, con esta maquinización dualista del cuerpo, se instituyó también la sensibilidad del cuerpo como aquello que identifica al individuo y lo diferencia del resto de las personas, y así, la piel se constituyó en la línea de demarcación entre yo y otro, yo/otro dicotómicos. Por eso, la anatomización del cuerpo llevó aparejada la atomización del individuo moderno. En términos de Le Bretón (2002):

El cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo). El cuerpo occidental es el lugar de la cesura, el recinto objetivo de la soberanía del ego. Es la parte indivisible del sujeto, el “factor de individuación” (E. Durkheim) en colectividades en las que la división social es la regla (p.8).

2. Clave performática²

Podemos comprender, entonces, la actual crisis del modelo antropológico como unacrisis ontológica del modelo moderno, una consecuencia de la forma como entendemos nuestro ser y la relación con el resto de los seres que se deriva de esa misma concepción.

El giro corporal-afectivo que propone Sara Ahmed, por ejemplo, propone una vía de superación de las dicotomías a través de, lo que Helena López considera, una desontologización (en el prólogo a Ahmed, 2015). El carácter performático de la ontología del cuerpo propuesta por Ahmed trae aparejada esa prescindencia de una ontología fija. Por lo tanto, en ese sentido, considerar los cuerpos performáticamente, nos ayuda a pensar que los cuerpos “no son nada”, por el contrario, los cuerpos se hacen y se han hecho históricamente lo que son. Este enfoque nos ubica plenamente en perspectivas situadas y en ontologías fluidas. El cuerpo, la afectividad, las emociones, todo lo que había quedado debajo de la mesa del canon europeo colonizante, se conjugan en una ontología performática.

Con la apertura que me permite la clave de una(des)ontología performática de los cuerpos, me propongo poner en cuestión esta cualidad de lo inerte, de la materia cadavérica y, por ende, atomizada, circunscripta a la piel individual.

El cuerpo máquina de la modernidad, los cuerpos dóciles del capitalismo, dan paso –vía las propuestas fenomenológicas actualizadas- a cuerpos vivos, corporalidades animadas y experiencias corporales vitales e intercorpóreas, es decir, intersubjetivas (Gallagher, 2017; Ahmed, 2015; Sheets-Johnstone, 2009, 2010, 2014).

En lo que sigue, pondré en tensión el cuerpo-máquina moderno y el cuerpo vivo de las perspectivas fenomenológicas (Husserl, 2005; Merleau Ponty, 1975; Sheets-Johnstone 2009, 2010, 2014). Partiendo de allí, presento como vía una reconsideración del cuerpo como cuerpo animado. En ese sentido, tomaré los escritos de Federici (2022, 2010), pero también volveré al mismo Husserl (2005) y su desarrollo en Ideas II del concepto de animación, especialmente desde la lectura que hace Sheets-Johnstone (2010).

² Si bien he seguido la argumentación de Federici (2010) para la reconstrucción del dualismo moderno y de la concepción del cuerpo cadavérico, en este apartado me distancio de sus propuestas teóricas ya que esta autora no acuerda con la performatividad del cuerpo. En este apartado, traigo, en particular, a Ahmed (2015).

Husserl, en la segunda sección de *Ideas II*, abordará la cuestión del cuerpo reconocido en su carácter de materialidad de la conciencia y en esta copertenencia cuerpo-conciencia, afirma que se trata de cuerpo animado y no de materia inerte. Considera central esta particularidad del cuerpo humano que refiere a un cuerpo animado, vivo. Sheets-Johnstone marca, además, el movimiento como clave de este cuerpo animado husserliano. Esto abre nuevos modos para pensarnos/movernos.

3. Cuerpo vivo en movimiento

En *Ideas II*, publicado póstumamente en 1952, Husserl retomará la cuestión anticipada en *Ideas I* (par. 53), sobre el cuerpo. Allí, teniendo en cuenta a los seres animados, considera que el cuerpo constituye la materialidad de la conciencia, muestra sus propiedades reales individuales, en tanto como yo-real y particular.

En el capítulo III de la segunda sección de *Ideas II* aborda “La constitución de la *realidad* anímica a través del cuerpo”: Solo por su referencia a la experiencia del cuerpo la conciencia adquiere una existencia realmente humana y solo por ello obtiene un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza.

El cuerpo es el puente entre la subjetividad en el mundo y la cosidad física. Esto denota su doble realidad: *Leib-Körper*. Por un lado, es un cuerpo como otro cuerpo en el espacio sujeto a las mismas leyes de causa y efecto (*Körper*); por otro, en tanto órgano de percepción, de movimiento y sujeto a la propia voluntad (yo puedo), es un cuerpo vivo (*Leib*).

En sus tres órdenes de realidad (material, anímica y espiritual) incluye en la vida anímica a la vida animal, el reino de la sensibilidad y allí ubica el cuerpo vivo (*Leib*) propio, como cuerpo animado, vivo, moviente que constituye el sujeto anímico real, particularizado y por eso distinto al yo trascendental. Esa doble faz del cuerpo se explica a partir del tipo de sensaciones que experimenta el cuerpo que son sensaciones localizadas, ubiestesias (*Empfindniss*) distintas de las sensaciones (*Empfindungen*) que referimos como cualidades de las cosas sentidas. Todas las sensaciones tienen su localización, es decir, se diferencian por los sitios de la corporalidad en que aparecen. Las sensaciones localizadas son propiedades del cuerpo y se presentan cuando: “el cuerpo es tocado, presionado, pinchado

etc., y se presentan AHÍ DONDE lo es y CUANDO lo es” (Husserl, 2005, p.186).

Las sensaciones localizadas señalan las propias de la región táctil (§37). El *Leib* se constituye como tal en el tacto y todo lo que se vincula con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor y similares (Husserl, 2005, p.191). Este es el indicio más básico para rastrear por qué el cuerpo se constituye: “primigeniamente de manera doble: por un lado, en cosa física, MATERIA... por otro lado, encuentro en él, SIENTO “en” él y “dentro” de él” (Husserl, 2005, p.185). Las sensaciones táctiles, el sentido háptico tan olvidado³, cobran aquí la mayor relevancia, conllevan una especie de “reflexión” del cuerpo sobre sí, un pliegue sobre sí (podría decir, la ontología de Deleuze). En el tacto, se aprecia que el cuerpo propio tiene experiencia de sí mismo porque, si bien experimenta cosas que le afectan, también él mismo se experimenta percibiendo a través de las ubiestesias. Es este el carácter del cuerpo vivo, el hecho de estar atravesado por la vida sensible y por ello su vida es vivida “desde dentro”. La corporalidad, dice Husserl en las *Meditaciones Cartesianas* “está referida retroactivamente a sí misma” (p. 158).

En esa misma dirección, incorpora el movimiento. Husserl abre el campo también para las kinestesis que constituyen, asimismo, una forma de doble sensación. Kinestesis, en tanto propiocepciones que proveen información subjetiva del propio movimiento y, al mismo tiempo, movimientos en el espacio determinados por una cualidad temporal.

4. Kinestesis e intersubjetividad

En su artículo *Kinesthetic Experience: Understanding Movement Inside and Out*, Maxine Sheets-Johnstone parte de la quinta meditación cartesiana de Husserl para analizar el fenómeno de la experiencia kinestésica y otorgarle un papel fundamental en la constitución de la intersubjetividad teniendo en cuenta también los escritos inéditos sobre parificación (*Paarung*). El punto sobre el que llama la atención es el concepto dinámico de “animación” de Husserl. Este concepto se vuelve clave para dar una vuelta de tuerca más fundamental aún en la disolución del dualismo y sus conse-

³ Refiero aquí al libro de Pablo Maurette, *El sentido olvidado: Ensayos sobre el tacto*, de 2015. En el que recupera escenas de la literatura y las artes para mostrar accesos táctiles y metáforas hápticas que socavan la tradición occidental del oclocentrismo y las metáforas visuales que cooptaron la mayor parte de nuestras reflexiones antropológicas.

cuencias. Esa búsqueda ubica a la “animación” en el centro de interés por ser la característica fundamental de los cuerpos vivos, en contraposición al carácter anatómico de los cuerpos-cadáveres de la modernidad.

El movimiento se constituye en el signo del carácter animado fundamental de la vida desde los procesos celulares más básicos hasta los movimientos más complejos. Desde el crecimiento hasta el movimiento autorregulado, que puede adquirir el carácter de acción de un agente. La animación encierra lo que es fundamental para la vida, la dinámica, la esencia de la vitalidad en toda su variedad y entorno kinético vital. Más fundamental aún que la nota de la corporización, se vuelve la nota de la animación. Somos, básicamente, formas de vida animadas desarrollándonos en un entorno (*Umwelt*). La dinámica esencial de nuestro devenir el tipo de seres que somos y la conciencia de nosotros mismos y del mundo que desarrollamos, depende fundamentalmente, de la forma particular de animación que se es. La animación, refiere tanto al hecho de estar vivos como al sentimiento de estar vivos, es decir, la conciencia de ser seres animados, del propio cuerpo activo y agente, principalmente, un cuerpo en movimiento (Husserl, 2005, par. 38). La agentividad, que forma parte de la identidad, provendría de la más primitiva forma de conciencia que es la conciencia de los propios movimientos, es decir, la conciencia kinestésica, que podríamos ubicar ya desde la vida intrauterina.

Por otra parte, la animación, en tanto movimiento y percepción del mismo, desarrolla la intuición husserliana de la complementariedad básica entre percepción y movimiento, incluso en la percepción de las cosas como se nos aparecen más allá de las ubiestesias. El movimiento del cuerpo vivo es el que posibilita los modos como las cosas se nos aparecen. Entonces, la relevancia del movimiento es doble: Por una parte, para nuestra propia percepción de cuerpo vivo y la constitución del mismo en la experiencia y agentividad (“yo muevo, yo puedo”) y, por otra parte, para la percepción del mundo circundante.

5. Conclusiones

Buscando otro encuadre sobre el cuerpo que escape al cuerpo máquina moderno, he introducido el carácter animado y moviente de la fenomenología. Desde esas cualidades del *Leib*, cuerpo vivo, en contraposición al cuerpo cadavérico de los anatomistas, he involucrada la propiocepción y

la kinestesia en el autoperibirse sentiente y moviente, lo cual me condujo también a las primeras formas de agencia y, con ello, a las primeras formas de conciencia. Este camino que he recorrido de la mano de Husserl y su recepción en Sheets-Johnstone, me llevó a indicar el compromiso del movimiento en la percepción y, por ello, en la constitución fenomenológica de la cosa.

Ahora bien, me queda por aclarar el carácter del movimiento que he retomado de la fenomenología de Husserl ya que dista enormemente del movimiento definido por el mecanicismo reinante en el Siglo XVII.

El movimiento en esta perspectiva, excede el desplazamiento espacial y las acciones orientadas a un fin: Retomo “movimiento”, con Sheets Johnstone, en el sentido de David Stern (2010): como la experiencia fundamental y más básica de nuestras vidas. Movimiento y percepción del mismo, constituyen más que un “qué”, un “cómo”. En términos de Stern, una *Gestalt*, es decir, una constelación de varios elementos: movimiento, espacio y tiempo, fuerza e intención. Se rompe así el concepto “extenso” incorporando la cualidad dinámica, la fuerza derivada del sentido muscular (Sheets-Johnstone, 2019), la dinámica espacio temporal y también energética del movimiento, la manera, la intensidad en que nos movemos desde las primeras etapas de vida. Esta comprensión del movimiento incluye primordialmente los contactos con otros cuerpos que retroalimentan la kinestesia y, de este modo, la conciencia de la propia corporalidad y las formas primitivas de la agentividad. En ese sentido, el cuerpo es un cuerpo constituido junto a otros cuerpos en interacción, contacto, presión, sostén, choque, particularmente, con otros cuerpos animados, movientes.

Por todo esto, no me parece casual que las autoras que apuntan a superar las formas contemporáneas del cuerpo maquínico, introduzcan una concepción dinámica y vital del cuerpo, y convoquen diferentes imágenes de los cuerpos en danza, de los cuerpos movientes y kinestésicos, conscientes de ese moverse constitutivo. Me refiero a Maxine Sheets-Johnstone, Marie Bardet, Silvia Federici, entre otras, que retoman el tópico de la danza en sus reflexiones acerca del estatuto de la corporalidad de modos diversos, aunque siempre retomando ese hilo conductor que vincula la corporalidad, el movimiento, la vitalidad y el agenciamiento.

6. Bibliografía

- Ahmed, Sara (2015) La política cultural de las emociones. PUEG.
- Bardet, Marie. (2018) Correspondencia. Un uppercut al dualismo. Cactus.
- Braidotti, Rosi. (2015): Lo Posthumano, Barcelona, Gedisa.
- Federici, Silvia (2022) Más allá de la periferia de la piel. Repensar, reconstruir y recuperar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo, Ediciones Corte y Confeción.
- Federici, Silvia (2010) Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Traficante de sueños.
- Gallagher, Shaun. (2017) Intercorporeidad y reversibilidad: Merleau-Ponty, emoción, percepción e interacción. En Pérez D. Lawler, D. (Comps.), La segunda persona y las emociones (pp. 23-44). SADA.
- Haraway, Donna. J. (1995): Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza, Madrid, Cátedra.
- Husserl, Edmund. (2005) Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución FCE (Ideas II).
- Husserl, Edmund. (1996) Meditaciones cartesianas, FCE.
- Le Breton, David. (2002). Antropología del cuerpo y Modernidad Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1975). Fenomenología de la percepción. Península.
- Maurette, Pablo. (2015) El sentido olvidado: Ensayos sobre el tacto. Ed. Mardulce.
- Sheets-Johnstone, Maxine, "Animation: Analyses, Elaborations, and Implications", en: Husserl Studies, vol. XXX, 2014, pp. 247-268.
- Sheets-Johnstone, Maxine, "Kinesthetic experience: Understanding movement inside and out" en Body Movement and Dance in Psychotherapy. 2010.
- Sheets-Johnstone, Maxine. "Animation: The fundamental, essential, and properly descriptive concept" en Continental Philosophy Review (2009) 42:375-400.

Sheets-Johnstone, Maxine (1999) *The primacy of movement*. Amsterdam: John Benjamins.

Stern, David. (2010) *Forms of Vitality. Exploring Dynamic Experience in Psychology, the Arts, Psychotherapy, and Development*, Oxford University Press.

Herramientas del Tao. Concepciones de la técnica en el taoísmo clásico

PABLO BARBAGELATA
Universidad Nacional del Sur

Introducción

Aunque el país fuese pequeño/ y tuviera pocos habitantes,/ impide que se usen instrumentos/ que multipliquen la fuerza de los hombres./ Procura que el pueblo dé importancia a la muerte/ y no viaje hacia la lejanía./ Aunque existieran buques y carros,/ nadie debería ir en ellos./ Aunque hubiese armaduras y armas,/ nadie debería desplegarlas./ En vez de emplear la escritura,/ haz que el pueblo use de nuevo las cuerdas anudadas./ Procura que su comida sea sabrosa,/ y hermosa su vestimenta,/ pacífica su morada,/ y alegres sus costumbres./ Aunque los países vecinos estuvieran tan cerca/ que se oyese el canto de los gallos/ y los ladridos de los perros de uno y otro lado,/ la gente debería morir, anciana,/ sin haber cruzado la frontera. (Lao Tsé, trad. en 2009, p. 132)

Así lee el capítulo 80 del *Tao Te King*, el pasaje al que todo lector dirige su atención al cuestionar la posición del taoísmo ante la técnica. En el resto de la obra no encontramos otro dictamen tan explícito respecto de los instrumentos tecnológicos: hay que abstenerse de utilizarlos. Y esta admonición parece estar en sintonía con varios principios del taoísmo, como lo son la inacción, naturalidad, relativización de “lo útil”, y oposición a la artificialidad.

Sin embargo, pronto surgen aparentes contradicciones. Existen, en la misma obra, otros fragmentos en los que esta postura parece menos cate-

górica y hasta se insinúa una cierta aceptación de la técnica. Más aún, en autores como Chuang Tzu y Lie Zi podemos encontrar, además de pasajes que critican a la tecnología, otros en los que la maestría técnica es elogiada como indicio de un entendimiento superior de la naturaleza de las cosas. Históricamente, además, muchos de los seguidores del taoísmo fueron grandes artífices y desarrolladores de tecnologías médicas, alquímicas, metalúrgicas, entre otras.

Tal contradicción podría explicarse por el modo de ser disgregado de lo que *a posteriori* se llamó “escuela taoísta”. El taoísmo clásico es una colección dispersa de textos y autores con ideas más o menos centradas en torno a la noción del no-hacer (*wuwei*). En tal dispersión, sería esperable encontrarse con opiniones opuestas aun respecto de temas de esta magnitud. Sin embargo, nuestra hipótesis buscará explicar a partir de dicho centro compartido las posiciones enfrentadas respecto de la técnica. Propondremos que su aceptación y rechazo son consecuencia de concebirla como un fenómeno complejo, cuya valoración será siempre relativa y dependiente de la tecnología y el usuario particular de cada caso. Nuestro objetivo será mostrar que tal representación permite definir tecnologías “acordes al Tao”, y proponer formas de relacionarse con ellas que pueden ser de utilidad en la presente época de revolución informacional y crisis ambiental.

Para ello expondremos en primer lugar algunos fragmentos y argumentos en contra de la técnica dentro del corpus taoísta clásico. Más adelante mostraremos ejemplos de pasajes favorables a la misma y analizaremos de qué tipo particular de tecnología y de relación con la técnica se trata en esos casos. Por último ampliaremos sobre las nociones de “naturaleza” y de “humanidad” en que tales perspectivas se basan.

Como los conceptos de “técnica”, “tecnología” y “objetos técnicos” no son tratados explícitamente por ninguno de los autores, y puesto que buscamos hacer una lectura transversal, utilizaremos estos términos de forma amplia e indistinta, que nos permita abarcar las menciones de herramientas e instrumentos fabricados con una finalidad particular, así como las destrezas y habilidades que requieren un cultivo especial y un desarrollo cultural.

Tecnofobia taoísta

Como dijimos, el fragmento central a la hora de hablar de la concepción de la técnica en el taoísmo es el ya citado capítulo 80 de su texto fundamental, el *Tao Te King* de Lao Tsé. La postura del Sabio es clara: aun si existieran armas y herramientas, el gobernante debe hacer que el pueblo no las emplee.

Es importante notar, sin embargo, que no se hace mención explícita de cuál debería ser la postura del propio gobernante o del sabio respecto de los instrumentos, posibilitando que lo negativo no esté en los mismos, sino en quiénes los usen y cómo. En otros pasajes en los que se cuestiona el valor del conocimiento y la riqueza se destaca también la necesidad de evitar que el pueblo acceda a ellos. En su lugar, el buen gobernante debe promover en la población un estado de conforme estancamiento. La economía idealmente será agrícola y local, la sociedad no muy estructurada. Con este mismo fin se promueve un gobierno pequeño, sin muchas leyes y sin demasiada intervención del gobernante. Así lo vemos en el capítulo 57:

La dirección del estado requiere conocer el arte de gobernar./ El ejercicio militar requiere gran destreza./ Mas para ganar el mundo/ hay que estar libre de toda actividad./ .../ Cuantas más prohibiciones haya,/ tanto más empobrecerá el pueblo./ Cuantas más armas haya,/ tanto más se pervertirán la casa y el estado./ Cuantas más personas cultiven el ingenio y la astucia,/ tanto más abundarán los signos nefastos./ Cuantas más leyes y órdenes se decreten,/ mayor será el número de ladrones y malhechores.

Por eso, el Sabio dice: <<Si no hacemos nada,/ el pueblo evoluciona por sí solo./ Si amamos la quietud,/ el pueblo encuentra por sí solo el recto camino./ Si no emprendemos nada,/ el pueblo se enriquece por sí solo./ Si no tenemos deseos,/ el pueblo retorna por sí solo a la simplicidad>>. (p. 108)

Tanto en el capítulo 80 como en el 57 vemos que la desaprobación de la tecnología viene de la mano de una exhortación a reducir los deseos. De hecho puntualmente se rechazan las tecnologías más novedosas, pero no se cuestionan las más antiguas, como las cuerdas anudadas, la vestimenta o la agricultura. Lo que se busca evitar parece ser la avidez de novedades técnicas y la distracción de las labores básicas con las que uno puede contentarse.

Entre los demás autores clásicos taoístas, encontramos que Chuang Tzu es el más opuesto a la tecnología. Su pasaje más abiertamente anti-técnico aparece en el libro XII, donde Tzu-Kung encuentra a un anciano llevando agua de un pozo a sus zanjas de riego usando una vasija. Tzu-Kung le recomienda usar un cigüeñal, un sistema de contrapesos para mover el agua sin tanto esfuerzo, pero el anciano responde riendo:

Mi maestro me dijo que aquellos que usan astucia en sus instrumentos usan astucia en todos sus asuntos, y quienes usan astucia en sus asuntos tienen corazones astutos. Tal astucia significa la pérdida de la simplicidad pura. Tal pérdida lleva a la inquietud del espíritu, y quienes tienen el Tao la evitan. Conozco todo lo que hay que conocer sobre el cigüeñal, pero me avergonzaría usarlo. (Chuang Tzu, trad. en 1962, p. 320. Trad. del inglés propia)

Esta oposición a la más sencilla de las tecnologías parece aún más definitiva que la del *Tao Te King*. Pero es importante notar que lo que aquí se presenta como perjudicial no es la herramienta en sí, ni el conocimiento de la misma, sino el efecto que su uso tiene sobre el espíritu. El empleo de “instrumentos astutos” nos aleja de la simplicidad y tranquilidad necesarias para acercarse al Tao, nos encierra en buscar siempre la solución inmediata sin poder ver la imagen completa. Podríamos decir que lo censurado no es la tecnología, sino el pensar en ella, al menos para quien esté buscando al Tao. Además, nuevamente aquí parece no haber ningún problema con tecnologías más incorporadas, como la agricultura o la alfarería. Lo que distraería a este maestro taoísta no es la tecnología en sí, sino el tener que implementarla. Podríamos aventurar que ese mismo sabio, de haber nacido en el mundo de hoy, sería tolerante con muchas más tecnologías que le resultarían obvias y espontáneas y no le requerirían “astucia”.

Más en general, existen otros fragmentos taoístas que, aun sin oponerse abiertamente a la tecnología, nos llevan a pensar en esa postura como consecuencia inmediata. Así, por ejemplo, una y otra vez encontramos en el corpus distintas formas de apreciación de lo “inútil”. Una herramienta será por ello perjudicial, no sólo por ser materialización de una utilidad, del fin para el que fue hecha, sino porque el mismo artesano que sepa crearla y utilizarla será socialmente útil y con ello corre el riesgo de ser utilizado en perjuicio de su propia vida.

Otro punto que apoyaría a la oposición a la tecnología es la preferencia por lo natural. Los pasajes relevantes abundan, pero, como veremos más

adelante, utilizarlos como argumentos contra la tecnología puede ser falaz, ya que en el pensamiento chino lo “natural” no es pensado como lo opuesto a lo “hecho por el hombre”.

La técnica, además, depende del conocimiento. El conocimiento es rechazado en muchas partes del corpus, como una artificialidad abstracta que confunde y distrae de los hechos reales. Se trata de una oposición a la forma de pensar utilitarista, parcial y dicotómica, que nos impide llegar a la “pura experiencia”, un estado de compenetración inconsciente y aceptación inmediata de lo que se presenta, que es la forma adecuada de “conocer” al Tao.

Otro tema recurrente del taoísmo es la búsqueda de la disminución o anulación del “yo” y la identificación con la totalidad. La utilización de herramientas deviene innecesaria para quien está en armonía con el Tao porque no hay un usuario que pueda beneficiarse de ellas. Además, en muchos pasajes se habla de los poderes sobrehumanos que el conocimiento del Tao da al sabio. Para un ser tan poderoso las herramientas son sencillamente redundantes, inútiles.

Por último, la oposición a las herramientas puede explicarse teniendo en cuenta el contexto histórico. Según el sinólogo británico Joseph Needham (2005) la postura política taoísta puede ser leída en clave antifeudal, como una propuesta de retorno al estilo de vida comunal y sin castas (pp. 104-109). En esta interpretación la desconfianza hacia la última generación de tecnologías puede comprenderse como un rechazo a las armas e instrumentos de castigo utilizados por las clases gobernantes para oprimir al pueblo (p. 124). Esta asociación entre tecnología y tormento puede también verse en la representación del “infierno” del taoísmo religioso, donde las herramientas aparecen como instrumentos de tortura.

La maestría del hacer sin hacer

Teniendo en cuenta lo visto anteriormente, ¿cómo podemos explicar que los practicantes del taoísmo hayan sido los mayores promotores en China de la ciencia y el desarrollo de la tecnología? ¿Y cómo explicar la adopción por parte del taoísmo religioso de figuras mitológicas como Yü o Huang Di, cuyas obras legendarias son la creación de técnicas? O más aún, ¿cómo explicar que el Tao mismo sea llamado “máquina” (Lie Zi, trad. en 2006, p. 38)?

Pues bien, coexistiendo con las citas de rechazo de la técnica que vimos más arriba es posible encontrar pasajes en los que la posesión de una técnica o la creación de objetos técnicos refinados son alabadas o percibidas como señal de comprensión del Tao. Encontramos los ejemplos más evidentes de esto en varios pasajes que Needham (2005) llama *knack passages*, esto es, aquellos pasajes donde se muestra cómo alguien “conoce el truco” o “le agarró la mano” a una técnica (pp. 121-125). Entre ellos quizás el más conocido sea el del carnicero Ting, quien podía carnear un buey sin esfuerzo y sin desafilar el cuchillo, porque comprendía profunda e intuitivamente el cuerpo del animal y permitía que el Tao guiara su técnica (Chuang Tzu, trad. en 1962, pp. 198-200).

En estos pasajes vemos que la técnica perfecta no se basa en un conocimiento teórico, aunque este pueda tener un lugar en el aprendizaje. En su lugar, la técnica es obtenida mediante la práctica e implica la comprensión total de la materia tratada y la supresión del pensamiento, es decir, requiere del estado de “pura experiencia” del que hablábamos más arriba. Tal comprensión, por ser intuitiva y experiencial, no puede ser transmitida verbalmente.

Esta excelencia de la técnica depende del *wuwei* (no-hacer) en dos maneras. Por un lado, el artesano no se esfuerza ni piensa al ejecutarla. Y por otro lado, la técnica adecuada conoce la tendencia natural de los materiales con los que trabaja, con lo cual no necesita esforzarse en oponérseles.

Pero, ¿cómo puede la técnica, que es un hacer, ser, al mismo tiempo, una forma de no-hacer? Pues bien, el *wuwei* aparece en el corpus siempre relacionado con la idea del poder de lo débil, de lo blando. Pero esto se manifiesta de varias formas distintas y hasta contradictorias. *Wuwei* puede ser no actuar por saber que las cosas se resolverán solas, de acuerdo a un ciclo natural. Igualmente puede significar no actuar por saber que nada distinto de lo espontáneo merece la pena, cada cosa sigue su adecuada naturaleza. O bien, no actuar porque en verdad todo es relativo y nada vale más que otra cosa. Por último, *wuwei* es también no actuar en el sentido de hacer la menor acción posible, sea afectando a las cosas cuando son gérmenes blandos, antes de que crezcan y se manifiesten, o evitando el esfuerzo de oponerse a su naturaleza.

Si bien los primeros sentidos apoyarían la postura antitécnica, son las últimas dos acepciones del no-actuar las que pueden llevarnos a pensar en tecnologías *wuwei*: la maestría técnica permite dominar lo fuerte con lo

débil (Lie Zi, trad. en 2006, p. 82). Serán acordes al Tao las tecnologías que no se opongan a las tendencias naturales sino que las modulen para los fines deseados. Pero más aún, la idea de afectar los gérmenes pide que se tome acción con anticipación, aboga por una iniciativa basada en un conocimiento previo que sobrepasa la pasividad y la reactividad.

Así lo vemos en Huai Nan Tzu, quien, desde la periferia del corpus taoísta, nos da una interpretación acerca del *wuwei* que abre la puerta a ciertas tecnologías:

Algunos dirán que la persona que actúa según el *wuwei* es alguien sereno y que no habla, o alguien que medita y no se mueve; que no vendrá cuando sea llamado ni será movido por la fuerza. Y este modo de ser, se asume, es la apariencia de quien ha obtenido el Tao. No puedo admitir esta interpretación del *wuwei*. Nunca escuche tal explicación de la boca de ningún sabio... La configuración de la tierra causa que el agua fluya hacia el Este, y aun así el hombre debe abrir canales para que corra. Las plantas de cereal germinan en primavera, y aun así es necesario añadir labor humana para inducir las a crecer y madurar. Si todo fuera dejado a la Naturaleza, y se esperara nacimiento y crecimiento sin esfuerzo humano, Kun y Yü no habrían adquirido mérito, y el conocimiento de Hou Chi no habría sido utilizado. Por lo tanto, lo que se quiere decir, a mi parecer, cuando se habla de *wuwei* es que ningún prejuicio personal (o voluntad privada) interfiera con el Tao universal, y que ningún deseo u obsesión descarrile el verdadero curso de las técnicas. La razón debe guiar a la acción, de forma que el poder sea ejercido de acuerdo con las propiedades intrínsecas y las tendencias naturales de las cosas. (Huai Nan Tzu, citado en Needham, 2005, p. 68. Trad. del inglés propia)

Si aceptamos que haya intervenciones humanas que puedan afectar el curso de las cosas sin oponerse a su fluir natural, entonces debemos pensar en su espontaneidad no como una acción única que resulta de una sumatoria de causas, sino como una dirección general a la que pueden ir por distintos caminos. “La red del Cielo es de mallas muy amplias./ Pero a través de ellas nada se escapa” (Lao Tsé, 2009, p. 125). Es de esperar asimismo que la técnica perfecta sea flexible de modo análogo.

Naturaleza, humanidad y técnica taoísta

Existen, entonces, técnicas y tecnologías que siguen al *wuwei* y que por lo tanto están en armonía con el Tao. Es decir, el actuar humano, aún su actuar cultural, puede seguir el curso de la naturaleza o hasta reproducirlo. Así, por ejemplo, en Lie Zi (trad. en 2006) se describe a un robot androide que perfectamente imita la apariencia y comportamiento de un hombre de carne y hueso (p. 85). En otro pasaje se describe cómo la naturaleza humana es la que posibilita la adaptación a distintos ambientes mediante la adopción de tecnologías y morales distintas (p. 81). Ambos pasajes pueden servirnos de referencia al considerar la manera de entender lo “natural” dentro del pensamiento chino en general y del taoísmo en particular.

Lo que en la lengua y cultura china se entiende por naturaleza es distinto a lo que la palabra española nos puede hacer pensar. “Natural” en el *Tao Te King* aparece con el nombre de *ziran*, que literalmente significa “lo que es así por sí mismo”:

Puesto que el no-ser no es, no puede producir al ser. Y el ser, cuando aún no ha sido producido, no puede producir otras cosas. ¿Quién, entonces, produce cosas? Las cosas se producen espontáneamente a sí mismas... Que todo devenga espontáneamente lo que es, es lo que llamamos natural. Todo es como es por naturaleza, no porque lo fueren a ser así. (Kuo Hsiang, citado en Chuang Tzu, 2016, p. 10. Trad. del inglés propia)

La oposición natural-artificial no se da entonces entre lo que se produce por un agente humano y lo que se produce más allá del control humano, sino entre lo espontáneo y lo forzado. Así, por ejemplo, la tan criticada artificialidad de las leyes y las morales es vista negativamente no porque su contenido sea inadecuado, sino por ser aplicadas desde afuera al comportamiento humano, en lugar de surgir del interior.

La diferencia entre lo espontáneo y lo forzado tiene la particularidad de ser relativa y gradual. Lo que es natural para cada cosa se mide desde cada cosa en sí, pero esa misma naturalidad puede consistir en forzar a otra cosa. Y es que en verdad no existen entes separados, sino que se definen por su relación; lo natural de cada cosa será hacer lo que resulte relativamente espontáneo en las relaciones en las que de hecho se encuentra. En consecuencia, los desequilibrios y situaciones forzadas pueden también

surgir sin intervención humana y hasta puede estar en manos del hombre restablecer la armonía (así, por ejemplo, en medicina).

El hombre verdadero unifica humanidad y naturaleza, e iguala todas las cosas. Para él, no hay oposición mutua en todas las cosas. No hay conquista mutua de la naturaleza y el hombre. Por ello, él es vacío y lo es todo. Es inconsciente y está en todos lados. Así, unifica su sí mismo con su otro. (Kuo Hsiang, citado en Chuang Tzu, 2016, p.45. Trad. del inglés propia)

El hombre es entendido como parte de la naturaleza, como un producto más del Tao con su propia disposición natural, y entre sus aptitudes cuenta con inteligencia, creatividad y adaptabilidad. Incluso, en algunos pasajes, se lo presenta como vehículo preeminente del Tao. Por ello, su acción creadora responde a su propia disposición natural y puede, bien aplicada, resultarle espontánea.

Conclusión

En definitiva, la posición taoísta frente a la técnica es moderada. No queremos decir que esta apreciación sea la postura oculta del taoísmo, transversal a las opiniones de los distintos autores y los diversos tiempos. Sin lugar a dudas existen versiones simplistas de las ideas taoístas y algunos fragmentos pueden ser acusados de una falta de sutileza. Lo que intentamos mostrar es que el taoísmo da cabida a una concepción positiva de la tecnología y, aún más, puede proveernos un marco teórico con el que pensarla y con el que mejorar nuestra relación con ella hoy en día, en tiempos de revolución tecnológica y crisis ambiental.

La posición del taoísmo frente a la técnica se expresa resumidamente en dos aspectos. Por un lado, se destacan ciertos tipos de técnicas que son óptimas, tanto para el usuario como para la consecución de su finalidad, gracias a que se basan en el *wuwei*, están en armonía con el medio y, en lugar de forzar, aprovechan con la acción justa las tendencias intrínsecas de la materia trabajada. Por otro lado, el taoísmo destaca la manera correcta de relacionarse con las técnicas y los objetos técnicos, evitando caer preso de sus tendencias al deseo, lo nuevo y lo abstracto, utilizándolos desde un conocimiento intuitivo y profundo, con una espontaneidad surgida de la

incorporación mediante la práctica, para que sean, antes que obstáculos en el camino, herramientas del Tao.

Referencias

- Chuang Tzu (1962). The writings of Chuang Tzu. En Legge, J., *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*. Dover Publications.
- Chuang Tzu, Fung Yu-lan (2016). *Chuang-Tzu. A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*. Springer.
- Lao Tsé (2009). *Tao Te King* (Trad. R. Wilhelm). Sirio.
- Lie Zi (2006). *El libro de la perfecta vacuidad* (Trad. I. Preciado). RBA.
- Needham, J. (2005) *Science and Civilisation in China*. (Vol 2). Cambridge University Press.

Desafíos antropológicos del siglo XXI: repensar los cuerpos y las identidades. Una lectura desde Michel Foucault y Judith Butler

SOFÍA BOGDANOWKY

Universidad Nacional de Cuyo

*“Voy hacia lo que menos conocí en mi vida:
voy hacia mi cuerpo”¹*

Héctor Viel Temperley

La Antropología Filosófica nació, con los humanismos del Renacimiento, como una disciplina explícita y problemática que buscó abordar la cuestión del hombre como una cuestión central. La formulación clásica de su pregunta “¿Qué es el hombre?”, derivó en discursos esencialistas que asumieron formas de *sujetividad* que, como expresó Arturo Roig, resultaron ilegítimas y consideraron al sujeto “en un singular abstracto”², configurándose en narrativas opresoras, colonizadoras y paternalistas. Así, la presuposición de la AF clásica sobre la existencia natural de un sujeto autónomo y universal, poseedor de un fin que la otorga dignidad, no fue, para diversos pensadores, más que la constitución de un saber sobre la humanidad representado por cierto tipo de humano (varón, blanco, cis, heterosexual, occidental, propietario, letrado, etc.), que excluyó de antemano la pluralidad de experiencias de vida e identidades.

¹ *Hospital británico* (1986).

² Roig, A. (2004) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición digital a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia. Disponible en: <https://ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/11.htm>, p. XI, 3.

Frente a esto, a partir de mediados del siglo XX, aparecieron algunos autores dispuestos a repensar la condición humana atendiendo a la pluralidad y a la crítica de las posiciones esencialistas con las que se inauguró la antropología. De estos intentos, que resultaron más o menos totalizadores en diversos casos, vertieron algunos de los aportes más sustanciosos que hoy sirven a la apertura de una discusión antropológica sumamente prolifera y crítica que pone en debate la posibilidad de su objeto de estudio y, con ello, su propia posibilidad.

Lo que nos proponemos en el presente ensayo es, en primer lugar, recuperar e indagar en los planteos de dos autores que realizaron contribuciones fundamentales al debate antropológico: Michel Foucault y Judith Butler; para luego destacar los aportes que puedan servir a un segundo fin: encontrar las condiciones de posibilidad de una Antropología Filosófica que se supere en su inicial carácter excluyente y totalizador, y sus preguntas necesarias. Veremos, a medida que avancemos en el pensamiento de dichos filósofos, cómo la cuestión central recae en los cuerpos, en los poderes que los intervienen y los posibilitan, en su condición entre carnalidad y discurso, en cómo hacen a la vida y a la muerte y cómo por eso mismo la AF deberá una y otra vez volver al encuentro con los mismos.

El saber, los cuerpos y la omnipresencia del biopoder

Michel Foucault (Francia, 1926- 1984) supuso una inflexión en el modo en el que hasta ese entonces se habían comprendido el poder, el saber y los cuerpos en vínculo con la identidad humana. En su obra *Las palabras y las cosas* (1966) buscó comprender el orden de los saberes y el lugar que el hombre ocupa en ellos. Para este autor, no existe un orden natural de las cosas, sino que es el lenguaje el que nos permite establecer órdenes que luego aparentan ser naturales. Existe, en cada época, un conjunto de relaciones de fuerza que establecen ciertas prácticas discursivas y dan lugar a figuras epistemológicas que se cristalizan en sistemas de saber formalizado. Así, la introducción de la figura del hombre en el siglo XIX como centro de interés de los saberes científicos (con diversas disciplinas como la psiquiatría o la antropología científica), no es más que un efecto de ciertas relaciones epocales que se configuran en una episteme determinada y que terminan, para Foucault, estableciendo el orden de “lo Mismo”, excluyendo a “lo Otro”.

En *Historia de la sexualidad I- La voluntad de saber* (1976) el filósofo se introdujo en profundidad en el funcionamiento de las relaciones que establecen órdenes y saberes y en la influencia de las mismas sobre la vida y el cuerpo. Planteó allí una interesante concepción de poder que desbordó el paradigma de “poder soberano” y avanzó entendiéndolo como una multiplicidad de relaciones de fuerza que devienen y a la vez organizan un determinado dominio, moviéndose y desequilibrándose mediante sus propias luchas, y encadenándose unas a otras para cristalizarse en dispositivos estratégicos específicos. En este sentido, a partir del siglo XIX y con el auge del modo productivo capitalista, ya no podemos pensar al poder como algo que es, un punto externo encarnado en la ley represiva que hace morir, sino como algo que se ejerce en cada relación. Esta forma de poder, el biopoder, es positiva y omnipresente. Se encuentra en constante circulación y sus dispositivos actúan produciendo vida, posibilitando identidades conforme a una norma que naturaliza a través del saber.

Ahora bien, lo que adquiere mayor importancia en el biopoder es, para Foucault, el sexo. Los dispositivos de la sexualidad producen el sexo, lo posibilitan, lo normalizan porque en él se encuentran el cuerpo individual y la población, en él prolifera la vida misma. La idea del sexo como parte profundamente identitaria y natural de nuestras vidas, pero a la vez como algo que ha estado reprimido, no es más que un invento para hacerlo deseable, siempre dentro de la norma. De esta manera, lo que se encuentra por fuera de la noción naturalizada de sexo es invisibilizado, patologizado, encerrado e incluso se intenta rehabilitarlo para devolverlo a la norma. En relación con este dispositivo de la sexualidad, el autor planteó que hay algo más carnal, algo más material en el cuerpo mismo que quizás puede abrir una grieta sobre las relaciones de poder en las que se encuentra inmerso. Así, “contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo- deseo, sino los cuerpos y los placeres”³. Se trata de desnaturalizar el sexo y apoyarse sobre las *superficies de placer*. Volveremos sobre esta idea en las reflexiones finales.

En resumen, los planteos de Foucault sostienen que los cuerpos son un campo de batalla de las relaciones de poder, y que los saberes que sobre ellos se establecen los configuran y los normalizan. De acuerdo con dicho autor, en la sociedad disciplinaria “el cuerpo humano entra en un

³ Foucault, M. (1990) *Historia de la sexualidad. I- La voluntad de saber*. México: Editorial Siglo XXI, p. 191.

mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone”⁴. De esta manera, podemos imaginarnos al cuerpo adquiriendo forma a medida que es moldeado por los dispositivos estratégicos que lo configuran.

El género [y el cuerpo] en disputa

Uno de los tantos pensamientos que, en parte, se vio influenciado por las ideas de Foucault, fue el de Judith Butler (Estados Unidos, 1956). Esta autora retomó, en *El género en disputa* (1990), la cuestión de la sexualidad y buscó desvelar las construcciones que se esconden detrás de los conceptos de género, sexo y deseo sexual. En un constante diálogo con los feminismos de su propio siglo, fundamentalmente con teóricas como Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Julia Kristeva y Monique Wittig, la autora planteó la necesidad de, similar a la metodología propuesta por Foucault, una “genealogía feminista” que indague en la noción de “mujer”. Para Butler, la idea feminista de que la lucha por la igualdad avanza mediante el reconocimiento jurídico y político, ignora el hecho de que la misma representación de la mujer es producida por esos ámbitos.

La autora no se quedó meramente en el género, sino que desnaturalizó nociones como la de ‘sexo’. Para Butler, tanto el sexo como el género, que nos permiten constituirnos en identidades, son categorías que constantemente se producen mediante sus propias representaciones. En este sentido, la autora entró en discusión con la idea binaria, presente en muchas feministas como De Beauvoir, de que se nace en uno de los dos sexos y que el género (o ‘eterno femenino’, como lo denomina en *El Segundo Sexo*) es lo que se construye socialmente. Frente a esto, Butler sostiene que la identidad es un hacer constante dentro de una sociedad heteronormada, que inmoviliza estructuras binarias como las de hombre/mujer y sexo/género, y que construye sobre esas estructuras saberes que las hacen aparecer como naturales, excluyendo a lo que no se normaliza en sus representaciones. El género es performativo, es decir, más allá de una categoría discursiva, puede considerarse una actuación reiterada del cuerpo dentro de esas categorías binarias que conllevan sus propios rituales. Los cuerpos que, en su actuar, escapan a la norma identitaria binaria, esos que, siguiendo a Foucault, podríamos definir como ‘cuerpos Otros’, son invisibilizados,

⁴ Foucault, M. (2018) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, p. 160.

excluidos, patologizados, violentados e incluso asesinados. De acuerdo con Butler. “la univocidad del sexo, la coherencia interna del género y el marco binario para sexo y género son ficciones reguladoras que refuerzan y naturalizan los regímenes de poder convergentes de la opresión masculina y heterosexista”⁵.

Una vez más, pensar la identidad tiene que ver con pensar los límites de lo corpóreo. Butler, alejándose de las ideas foucaultianas que, para ella, “sugiere[n] una materialidad anterior a la significación y la forma”⁶, considera que el cuerpo se configura a sí mismo en una identidad que constantemente hace mediante la repetición de ciertos actos. No se trata ya de pensar un cuerpo inerte que es intervenido por las estrategias del poder y cuya identidad comienza a existir en tanto efecto de éste, sino más bien en un cuerpo activo que mediante su propio actuar constituye constantemente su identidad. La cuestión recae en pensar sobre esos cuerpos cuyas actuaciones escapan a la coherencia de las identidades que socialmente reconocemos como naturales, y cómo eso los lleva a ser excluidos y violentados.

La propuesta de Butler sobre un trabajo genealógico de las categorías naturalizadas y, a la vez, de reconocimiento de esas experiencias que escapan a la identidad normalizada, permitiría justamente comenzar a resquebrajar y a generar fisuras de resistencia a los órdenes heteronormativos, permitiéndonos pensar órdenes cada vez más amplios. Resistir tiene que ver con hacer que todas las vidas sean posibles o, de acuerdo con las palabras expresadas en su conferencia *Cuerpos que todavía importan*, “hacer vidas más vivibles”⁷. Nuevamente aparece la cuestión del cuerpo como sumamente ligada a la identidad, a los poderes y a la vida. La pregunta es, ¿qué papel juegan la Antropología Filosófica y sus preguntas en hacer vidas más vivibles? ¿Cómo podría contribuir a ampliar la norma y los órdenes para que ciertos cuerpos no perezcan? Retornaremos sobre estas preguntas en el siguiente apartado.

⁵ Butler, J. (2007) *El género en disputa*. Barcelona: Editorial Paidós, p. 99.

⁶ Butler, J. Op. Cit., p. 257.

⁷ Butler, J. (2015) *Cuerpos que todavía importan*. En la presentación de la Red Interdisciplinaria de estudios de Género UNTREF. Disponible en: <https://youtu.be/-UP5xHhz17s>.

Reflexiones finales

El cuerpo, tanto en Foucault como en Butler, aparece como el concepto que puede servirnos de puntapié para reflexionar sobre las identidades humanas y las formas que debería adquirir un saber que nos lleve a comprenderlas. Si bien los pensamientos de ambos autores se encuentran a la hora de cuestionar ciertos rasgos de la identidad (como el sexo) que aparecen como meramente naturales, las miradas respecto del lugar que ocupa el cuerpo y su vínculo con la constitución de estos rasgos distan ampliamente entre sí. Así, es necesario recuperar estos aportes y plantearnos nuevas preguntas que, comprendida la importancia de la reflexión sobre el cuerpo en ambas contribuciones, nos lleven a interrogarlos y desarrollar un debate más sustancioso acerca de las posibilidades de la Antropología Filosófica en la actualidad.

En primer lugar, la necesidad, para Foucault, de realizar un análisis arqueológico y genealógico del orden establecido y de las *subjetividades* que aparecen como naturales, es fundamental. Para este autor, las identidades humanas resultan siempre de un conjunto de relaciones de poder que se encuentran circulando sutilmente entre nosotros, operando en y desde nuestros cuerpos, generando tensiones y resistencias que de ellas mismas devienen. Estos cuerpos están intervenidos, sujetos a las ficciones que los normalizan y posibilitan su existencia, a la vez que imposibilitan e invisibilizan a esos cuerpos “Otros” que desbordan la norma, la ponen en riesgo y, con ello, a la vida misma.

De acuerdo con este filósofo, la forma de resistencia al poder normativo, que actúa desde nuestros cuerpos a través de dispositivos estratégicos como el de la sexualidad, tiene que ver con un retorno a lo “micro” (lo superficial) y con la desnaturalización de las nociones como la del sexo. Sin embargo, como critica Butler, el pensamiento de Foucault tiende a considerar al cuerpo, entonces, como algo inerte y pasivo que se deja intervenir por el poder y cuya identidad es siempre un efecto del mismo. Su materialidad aparece como dada, incluso como una sustancialidad previa a las construcciones ficcionales de la cultura y la sociedad.

Por el contrario, para Butler- quien coincide en la necesidad de realizar una genealogía de los conceptos identitarios, fundamentalmente en el ámbito feminista y sobre la categoría jurídica de ‘mujeres’- el cuerpo tiene un rol activo en la constitución de la identidad. El género es perfor-

mativo y tiene que ver con la constante repetición de actos que se ajustan a los binarismos, cuya construcción por parte del poder heteronormativo y masculinista los hace aparecer como naturales. El cuerpo puede hacerse en una identidad reconocida dentro de esos parámetros que efectivamente son ficcionales, o puede escapar a los mismos y aparecer entonces como lo diferente, lo anómalo, incluso como lo monstruoso. En este sentido, la autora no se queda meramente en la necesidad de un trabajo genealógico, es necesario también ampliar el reconocimiento y romper con la idea binaria de la identidad. Así, la cuestión no se trata de recuperar algo previo u esencial que podría hacernos caer en nuevas visiones totalizadoras, sino de desnaturalizar las categorías, los conceptos, las identidades, para narrar nuevas ficciones cada vez más amplias.

¿Dónde debe habitar la Antropología Filosófica para volverse un saber que vuelva posibles todas las posibilidades? En las fronteras de la norma, haciendo preguntas que habiten al filo de las dicotomías y las categorías representativas. Sí, de acuerdo con Foucault, todo orden se constituye en un determinado momento por prácticas discursivas devenidas de ciertas relaciones de poder, y esas relaciones de poder son, a su vez, inestables, entonces todo orden es transformable. Las normas y los órdenes no son estáticos, se modifican por la contrapartida de ciertas resistencias que, aunque puedan ser gracias al poder, resisten. Pero, para transformar esa norma, de acuerdo con Butler, es necesario superar la idea de un cuerpo pasivo cuya identidad es un mero efecto del poder, y empezar a comprenderlo como una actuación repetitiva que sostiene los binarismos y las ficciones de la identidad y que puede, mediante sus prácticas, abrirse a otras posibilidades.

Frente a esto, el trabajo de la Antropología Filosófica es necesario, primero, para desnaturalizar ciertos sentidos que oprimen a algunas vidas y, segundo, para narrar nuevos sentidos cada vez más amplios. Pero esta no es una tarea cerrada, se trata de ir hacia los cuerpos y sus prácticas constantemente. Es un trabajo, por un lado, genealógico y, por otro lado, de intento de expansión del reconocimiento, entendiendo que estas dos son tareas indisociables. Para ello es necesario repensar las preguntas de la AF y cómo podrían éstas desestabilizar los saberes y los órdenes instituidos.

La pregunta “¿Qué es el hombre?” está caduca, sus respuestas tienden a configurar verdades totalizadoras y esencialistas. Esta disciplina podría generar constantes y grandes movimientos en las relaciones de saber-po-

der si reformula sus preguntas y se encuentra con lo más cercano, con lo que aparece como más “obvio”: el cuerpo. Algunos de esos cuestionamientos podrían ser, por ejemplo: ¿cómo abrir fisuras en las ficciones humanas para ver lo que está quedando invisibilizado a la vez fuera y dentro de sus órdenes?, ¿cuáles vidas son reconocidas y cuáles demandan reconocimiento?, ¿cómo pensar formas de reconocimiento que no terminen por retornar a la exclusión representativa de la AF clásica?, ¿qué estamos haciendo con nuestros cuerpos y qué esquemas reproducimos? Podríamos decir, en resumen: ¿Cómo funciona la categoría de lo humano? ¿Cómo la sostenemos con los cuerpos? ¿Cómo debería de transformarse para hacer vidas más vivibles? Y repetir estas preguntas cada vez que lo humano empieza a aparecer como meramente natural.

La indeterminación en el horizonte de la experiencia según Martin Seel

ESTEBAN CARDONE

Universidad Nacional de Mar del Plata
UNLa/CONICET

Razón y certidumbre

Un conocido lugar común dentro de la historia de la filosofía es aquel que cifra su emergencia y razón de ser a partir de la necesidad de buscar respuestas racionales a las grandes preguntas que signan la existencia humana. De allí que su despliegue procure la obtención de certezas en el orden del conocimiento del cosmos, la naturaleza de los entes, la conducta humana, el sentido último de la vida, etc. Sea cual fuere el ámbito a escudriñar por la razón, su desempeño es auspiciado por la siguiente convicción: su presencia abriga al ser humano, despeja sus temores, ordena lo nebuloso, lo indócil, preserva del error y con ello garantiza certidumbre. “la especificidad del ser humano se entendió preponderantemente a partir de su capacidad para la exploración y la organización activa de las condiciones de su vida”. El pensamiento cartesiano resulta el paradigma moderno por antonomasia de esa forma de comprender el *telos* de la razón. La confianza en torno a las posibilidades y límites del pensamiento varió conforme la modernidad se volvió crítica de la racionalidad que encumbrió, al punto de visibilizar el carácter ficcional de sus productos (Nietzsche). El paulatino desencanto que sufriera la racionalidad que impregnara todos los órdenes del quehacer social avanzó unido a la desconfianza en la existencia de un legítimo orden de incumbencia de la filosofía y a las sospechas referidas a sus pretensiones teórico-conceptuales. En definitiva, la propia modernidad sembró la duda respecto del grado de certidumbre

que el pensamiento podía alcanzar. Ya entrado el siglo XX las denuncias se alzaron contra el carácter dominante de una racionalidad desfigurada y devenida instrumental a partir de los desarrollos filosóficos de autores tales como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, entre otros.

Martin Seel (1954) resulta un autor cuya propuesta filosófica se empeña en mostrar/subrayar el carácter indeterminado que constituye buena parte de los órdenes de la experiencia humana. Su trabajo se interesa mayoritariamente por cuestiones ligadas a la ética, la estética, la antropología y se precia de ser afecto a reparar en el orden incierto e impreciso que domina toda iniciativa o agencia. Sus reflexiones en torno a la experiencia estética, la autonomía para determinarnos, la realización de una existencia plena, y en definitiva el sentido de cada una de nuestras prácticas, comparan todas ellas una conciencia de su propia incertidumbre como elemento constitutivo. “Se podría decir que los seres humanos han desarrollado un sentido de lo bello para crear ocasiones para celebrar lo incierto” Como resultado, alumbró una reflexión que considera la existencia en su tensión constitutiva entre el empeño por autodeterminarse y los límites que supone una realidad indócil al ser humano.

Elogio del no-saber

El reconocimiento de la propia ignorancia socrático inmortalizado en la frase “solo sé que no sé nada” tiene derecho a ser interpretado como apotegma inaugural de la filosofía occidental. De modo que pareciera no comportar novedad alguna insistir en la reivindicación del carácter ignoto que signa cuanto aspiramos a conocer, producir, esperar, etc. El pensamiento occidental se cimentó sobre la base de dicha confesión de ignorancia. Pero tan cierto como que la ignorancia obró como motor de la inquietud intelectual fue también el hecho de que la razón alzó la pretensión de alcanzar grados de certeza indubitable, forzosamente impermeables a toda objeción. Como prueba de ello tenemos a la famosa claridad y distinción cartesiana, y a la postre, los sucesivos intentos filosóficos de la razón por otorgar a la existencia humana grados cada vez más plenos de orden y certidumbre. El desencanto y la denuncia de esa razón en exceso pretenciosa en cuanto a sus alcances y logros concretos no se hizo demorar ya durante la propia modernidad y los siglos venideros, y

habilitó la consideración filosófica de todas aquellas dimensiones de la experiencia humana por definición inasibles, oscuras y contradictorias. Al debilitarse la idea de una razón capaz de alumbrar/construir el orden de lo real, reaparecieron con potencial filosófico las figuras de lo incierto o lo indefinido en el horizonte de la vida.

Martin Seel justamente repone positivamente ese trasfondo de incertidumbre que constituye toda praxis humana en su reflexión ética, gnosológica y estética. En su ensayo *De la desventaja y utilidad del no-saber para la vida* realiza una apología del desconcierto que supone no saber, no contar voluntariamente con información o precisiones para la toma de decisiones, y por consiguiente, para actuar. Evita ser ingenuo al reconocer abiertamente las desventajas y peligros que supone en tantísimas ocasiones el desconocimiento, siendo el ejemplo emblemático, y a la vez trágico, el de Edipo. No obstante existen también circunstancias en las que el no saber podría suponer un beneficio, un alivio o una ventaja. Sea como fuere, el no-saber no es algo necesariamente indeseable, ni tampoco debe ser considerado síntoma de irracionalidad. Lo que intenta decirnos Seel es que toda determinación a conocer e incluso a actuar conlleva una relación inevitable con el no-saber, y más precisamente con la imposibilidad de precisar fehacientemente alcances, consecuencias, etc. En tal sentido, el siguiente fragmento resulta por demás elocuente:

Es característico del actuar humano que siempre se lleva a cabo también en contextos de no-saber, que no se puede describir suficientemente como un aún-no-saber. Esto tiene que ver, entre otras cosas, con la estructura temporal de la acción dentro del lapso de una vida incierta y dentro de un período de tiempo histórico inabarcable con la mirada. Precisamente por esta razón es inherente a la naturaleza de muchos tipos de acción que aquellos que la llevan a cabo no puedan saber cómo va a terminar (...) Las dimensiones de la incertidumbre y la ignorancia, que acompañan sus acciones y omisiones, no representan un hecho contingente, sino que son elementos constitutivos del concepto mismo de la acción. Sin horizontes de no-saber que rodeen nuestro saber todavía fundamentado de esta manera no podríamos actuar en absoluto

De modo que, según Seel, la propia acción estaría comprometida sin su relación con el no-saber, o lo que es lo mismo, no cabría posibilidad para

acción alguna de no admitirse un umbral de incertidumbre subyacente a toda iniciativa.

Ahora, la comprensión que Martin Seel tiene de no-saber “está ligada intrínsecamente a la posibilidad de conocimiento (...) responde al nombre de indeterminación” y refiere a la contracara necesaria de cualquier determinación conceptual posible. Determinar es en cierto modo realizar una delimitación precisa, que por su proceder tiene que dejar afuera necesariamente un sinfín de otras determinaciones. Vale decir que Seel no juzga peyorativamente el acto de determinar, apenas describe su modo de operar. En definitiva, conocer algo es delimitarlo, ser capaz de precisar algún aspecto definido de algo, y el revés de dicha práctica que le interesa especialmente a Seel radica en los aspectos que necesariamente quedan sin determinar. No se trata de subrayar una falencia operatoria de la percepción, ni del pensamiento, sino de dejar sentado que conocer implica ser capaces de notificar aspectos o versiones de algo.

Toda determinación del ser-así de algo permanece supeditada a los intereses prácticos o teóricos propios de esa determinación, y al modo por el cual el objeto es significativo en cada caso. Y en todo momento pueden surgir nuevos intereses, nuevos sentidos y nuevos procedimientos del conocimiento. Es en este sentido que todo objeto de la percepción permanece indeterminable. Si bien podemos determinar ocasionalmente todo lo que es relevante en él en un caso dado, no podemos determinar todo lo que es posible en él

Ahora bien, desmentir la idea de que el conocimiento debiera ser exhaustivo para ganarse el derecho de ser llamado así, no comporta una mala noticia para el filósofo alemán, sino en realidad todo lo contrario. O mejor, asumir que detrás de toda iniciativa por conocer algo se juega sobre un trasfondo indomeñable es en verdad una buena noticia, dado que abre la posibilidad a la novedad y al asombro. Nuestro desconocimiento constitutivo es en realidad una fuente de placer: “de aquel placer que encuentra su realización en una realización de las expectativas jamás imaginadas”. Como consecuencia de la incertidumbre la vida gana en intensidades: “Con esto no sólo pienso en el placer intelectual de *pensar* otra vez de modo diferente, sino también en aquél mucho más universal de poder *sentir* otra vez la vida (y también vivir y amar) de un modo nuevo y diferente” Así, la indeterminación debería pensarse como un aspecto

ineludible y saludable de nuestra experiencia y no interpretarse en términos de carencia o fracaso.

Lo estético inagotable

En el marco de una propuesta estética que podría definirse como *relacional*, dado su compromiso por entender la experiencia estética como un modo particular de vínculo con las cosas y desestimar la idea de una cualidad estética inherente a las mismas, Seel enfoca su interés en componer una perspectiva que “permite ver más cosas de las que miramos desde la conceptualidad, una dimensión que amplía las dimensiones de lo real” El núcleo temático de su reflexión estética gira en torno a la noción de *aparecer*, a la que define como un proceso de captación de una realidad fenoménica. El *aparecer* refiere a la “interacción de las apariciones sensibles perceptibles y presentes de un objeto en cada caso. Esta interacción debe concebirse como un juego de cualidades sensibles, capturables desde una perspectiva determinada y en un momento determinado” El concepto de *aparecer* congrega además una atención particular al presente de la propia percepción, lo cual comporta una suerte de temporalidad propia, y pondera como un valor ostensiblemente positivo la indeterminación como elemento constitutivo de la experiencia estética. El particular modo de la percepción que comprende la experiencia que delinea en su obra *Estética del aparecer* (2000) asume la indeterminabilidad de los objetos estéticos. El deleite estético comporta un tipo de experiencia que por definición es inacabada e imprecisa.

El objeto estético se percibe en la simultaneidad y en la interacción de sus apariciones, las cuales evaden toda descripción. Aquí podría hablarse, paradójicamente, de una superdeterminación del objeto captado, sin ser reducido, en su presencia fenoménica. El juego de las apariciones hace imposible un dominio cognitivo, no sólo por la multitud de aspectos que pueden distinguirse en él, ni por los intereses con los cuales es posible abordarlo, sino por la simultaneidad y el carácter instantáneo de matices y gradaciones que llegan a nuestra atención.

Quiere esto decir que a la indeterminabilidad de corte cognitivo que padecemos toda vez que nos es imposible determinar completamente el

objeto al que atiende nuestra pretensión de conocimiento, debemos agregar que la propia experiencia estética impugna también la posibilidad de una determinación exhaustiva. El juego de apariciones escapa, por su propia definición, a ser capturado conceptual o descriptivamente. Vale decir que en el juego de determinación e indeterminación se encuentra la propia experiencia estética, que disfruta a partir de *algo* determinado pero sin el afán de precisar determinación alguna. Así, “la indeterminabilidad va de la mano de la determinabilidad. Sólo allí donde la determinabilidad es posible, sólo entonces puede surgir el interés por la indeterminabilidad”.

Según Seel el *aparecer* estético responde a un modo posible de nuestra percepción, es un “modo especial de captación”, y como tal, no se considera superior o de mayor jerarquía que aquel por el cual nos percatamos del mundo para conocerlo. Así “la atención al aparecer de un objeto de los sentidos no añade nada que no esté de por sí en el objeto: ni una sola cualidad aislada que no podamos distinguir independientemente de aquel modo especial de captación”. La experiencia estética se concentra en un *juego conjunto* de cualidades o aspectos de las cosas que rehuyen a ser determinados y que evidencian la indeterminabilidad del objeto percibido en clave estética. De allí que Seel hable de *constelaciones* de aspectos a los que la percepción atiende sin un interés por determinar, clasificar o individualizarlos.

El objeto estético es un objeto experimentado en su indeterminabilidad, la situación estética es una situación abierta a su propia indeterminabilidad y a la del mundo en su totalidad. Pese a que la conciencia de la indeterminación y de la indeterminabilidad del mundo puede resultar paralizante en muchos contextos, precisamente en esa misma medida puede ser liberadora. Tiene un efecto liberador siempre que acontece como una conciencia de posibilidades inexploradas, no preconcebidas, que se encuentran abiertas, y que sin embargo están presentes aquí y ahora.

Los objetos estéticos son para Seel aquellos que encontramos en oportunidad de una determinada modalidad de nuestra percepción, lo cual hace evidente el carácter vincular de la experiencia que estudia. Pero resulta fundamental resaltar que no habita en ella un interés decidido por conocer un aspecto particular del objeto que se aprecia estéticamente. En tal sentido, hay una abstenerse de la necesidad de precisar conceptualmente algo, pese a que precisamente la determinación de *algo* como tal

sea una condición indispensable de la experiencia. Pero es justamente en esa tensión entre la necesidad de determinar y la posibilidad de abstraerse de ello en donde entra en escena el reconocimiento de Seel del carácter indeterminado que se juega de fondo en toda experiencia estética. Precisamente es el carácter indeterminable de los objetos de la percepción el que sobresale en su apreciación estética, toda vez que descubrimos que la variedad y simultaneidad de aspectos que configuran la experiencia en cuestión son por definición inagotables e indescriptibles. En otras palabras, el modo de relacionarnos estéticamente con las cosas resiste todo intento de descripción capaz de agotar su eventualidad. La indeterminación como marca constitutiva de lo estético se cifra en su carácter inagotable por definición.

Autodeterminación contra agencias insospechadas

Antes de que la autodeterminación sea un tema especial de la ética o de la filosofía política es un tema de la antropología filosófica.

En su ensayo denominado “*dejarse determinar: un concepto revisado de autodeterminación*”, Martin Seel se ocupa de reflexionar en torno a la noción de autodeterminación. Para ello releva brevemente el decir de otros autores al respecto, en lo que constituye una suerte de metodología común con trabajos anteriores. Seel se pregunta por las razones que nos otorgan derecho a considerarnos autónomos, agentes libres de decidir y actuar en contextos de heteronomía. Pensar cuan libres somos de “governarnos” a nosotros mismos supone la necesidad de admitir de plano los condicionamientos y determinaciones que pesan sobre nosotros. De hecho, resulta inviable pensar la autonomía humana sin el concurso de un sinfín de factores que inciden en las decisiones, conductas, emociones, etc. La cuestión habilita a Martin Seel a preguntar “¿cómo es posible autodeterminarse si de fondo operan agencias insospechadas e indeterminables?”

La tesis central que sostiene Seel, y que enuncia de forma paradójica, es que debemos pensar nuestra autonomía a partir de la rehabilitación del equilibrio perdido entre el *se* y el *dejar*. Lo que es igual a decir que comprender correctamente nuestra capacidad de determinarnos implica asumir que involucra un dejarnos determinar. La autodeterminación

entendida como una suerte de plenitud activa e independiente de todo influjo externo revela una comprensión ingenua de la conducta, todo lo cual lo lleva a Seel a decir que:

cada determinación de nosotros mismos se lleva a cabo como un dejarse llevar a un espacio de posibilidades en el cual se abre la posibilidad de una firme determinación propia. Quien quiera determinar algo en general, sea con una intención teórica o práctica, tiene que dejarse determinar en múltiples aspectos: por la materia, por el medio y por el motivo de su determinación

Seel subraya los aspectos pasivos de la propia determinación como instancia definitiva; “al determinar, nos dejamos determinar”. La autodeterminación no puede comprenderse a partir de la unilateral agencia del individuo, sino que precisa contemplar los elementos que lo determinan, tanto interna como externamente. Acreditar que nuestra determinación está envuelta en circunstancias ya preestablecidos o contingentes otorga sentido a la pregunta inicial respecto de la imposibilidad de precisar acabadamente los aspectos que nos determinan. Allí Seel menciona tres posibles dimensiones de la determinación, según provenga del pasado, personal o colectivo. El presente es producto (*ex ante*) de la presión que ejerce sobre él la historia, sea familiar, personal, tenga que ver con la situación política, económica o cultural que nos ha tocado vivir. La otra dimensión (*ex post*) abre el horizonte de nuestras expectativas con arreglo al compromiso que asumimos a ser determinados en presente y futuro. Los fines y metas que postulamos dan continuidad a la posibilidad de dejarnos determinar, y con ello de autodeterminarnos. Por su parte, ser determinado *in actu* asume que el dejarse determinar no comporta un supuesto de la autodeterminación sino un *acto* en sí mismo que, como ya se dijo, le es constitutivo.

Es sencillo notar que, sea cual fuere la dimensión afectada en orden a determinarnos en cualquier dirección se abre, como horizonte insondable, la dimensión de lo indeterminado, que a su vez puede adquirir las formas de lo incognoscible, lo contingente, lo azaroso, lo indisponible, etc. Sea como fuere que se computen los elementos ante los cuales todo autodeterminar se deja determinar, nunca son ellos asequibles por completo. Seel menciona algunas decisiones importantes en la vida, como elegir una carrera o tener un hijo, como ejemplos de compromisos asumidos a mediano y largo plazo en los cuales no contamos de antemano, ni durante,

con el control o aviso respecto de cuáles circunstancias se nos presentaran con potencial para determinarnos. “Sea cual fuere el modo en el que al hacerlo nos determinamos, siempre aceptamos o nos orientamos en ello a situaciones en las cuales *somos* determinados de un modo *incomprensible*”.

Según Martin Seel la autonomía individual se comprende al admitir nuestra propia receptividad frente a los aspectos o circunstancias que nos determinan, pero en última instancia, se funda en la imposibilidad radical de reconocerlos o disponer de ellos, esto es, en el reverso del determinar.

Consideración final

Podría afirmarse con seguridad que para Martin Seel la indeterminación es un aspecto que integra necesariamente la experiencia humana en su más amplia riqueza, ya que contempla la multiplicidad de sus quehaceres especulativos, prácticos y emotivos. Su propuesta filosófica considera fecundo el atender a las aristas indomeñables de la existencia, en su complementariedad constitutiva con su faceta asertiva. Por paradójico que pueda parecer, la aceptación de un marco incierto de desenvolvimiento de toda experiencia posible no sume su pensamiento en la decepción, sino por el contrario, oficia como fundamento de novedad e intensidad en su registro.

Si llegara a atrofiarse el sentido estético se perderían entonces una receptividad y una sensibilidad personales y colectivas para todo lo que en el aquí y ahora de la vida histórica, en medio de toda mediación histórica y biográfica, social y colectiva, es capaz de tocarnos y de conmovernos, de incitar la fantasía y la reflexión inmediatamente

Como vimos, el reconocimiento del trasfondo incierto de toda experiencia gravita en buena parte de la especulación del filósofo alemán como una suerte de recordatorio de, por un lado, los límites inherentes a todo vínculo con el mundo y, por otra parte, la conciencia de que toda concreción no es sino la contra cara de posibilidades insospechadas. El hecho de admitir un fondo de indeterminación en cada empresa humana abona la chance de pensar cursos de acción y alternativas a cualquier estado de cosas existente, por más consolidado que parezca estar. Ello abre la posibilidad de leer la producción de Martin Seel en una muy sutil consonancia

con la tradición filosófica de la que es parte, que décadas atrás ofreciera su producción intelectual como aporte a la transformación de la sociedad. Por otra parte, la recurrencia a acudir a lo incierto y a lo indeterminado como horizonte inexpugnable de la experiencia abona su consideración como síntoma antropológico visceral al interior de su producción teórica.

Bibliografía

- Burello, Marcelo G. *Autonomía del arte y autonomía estética. Una genealogía*. Miño y Dávila editores. Buenos Aires. 2012
- Conti, Romina; Martínez Atencio, Mariano. *Alcances extraestéticos de la experiencia del arte. Aspectos éticos, políticos y cognitivos en las teorías estéticas contemporáneas*. Teseo. Buenos Aires. 2021
- Seel, Martin. *El balance de la autonomía*. Anthropos. Barcelona. 2010
- Seel, Martin. *Estética del aparecer*. Katz. Buenos Aires. 2010

Entre lo Mismo y lo Otro. Filosofía, educación y política: el reconocimiento como gesto antropológico

MARÍA CECILIA COLOMBANI

Universidad de Morón
Universidad Nacional de Mar del Plata
UBACyT

Introducción

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar las relaciones entre educación, antropología y política en el marco de la tensión ente la Mismidad y la Otredad como categorías de producción histórico cultural¹.

Sin duda la Antropología, tanto desde el pasado como en la actualidad, enfrenta la compleja tensión entre lo Mismo y lo Otro como uno de los núcleos dominantes de problematización al interior de su campo disciplinar.

Esta tensión propia del escenario antropológico-filosófico supone y despliega en todas sus peculiaridades la tensión entre la homogeneidad y la heterogeneidad, la semejanza y la desemejanza, la continuidad y la discontinuidad, la identidad y la diferencia como díadas no sólo antropológicas, sino también éticas y políticas.

Pensamos la dimensión ética desde su campo lexical griego, *ethos*, manera de ser, modo de vida, actitud.

La Mismidad, como núcleo de poder, consolida la construcción y conservación de la tradición y la transmisión de la memoria, tanto individual como colectiva, y constituye el paradigma de las formas en que se expresa o se nos atribuyen las notas de una determinada identidad. Representa en un *topos* de sosiego y tranquilidad ante el avance de la diversidad, vivi-

¹ Garreta, M. Belleli, C. *La Trama Cultural*

da como un flujo amenazante que discontinúa el apacible escenario de lo semejante.

La Otreidad, en cambio, dibuja un territorio complejo: su campo incluye los modos de entrar en relación, visualizar, calificar o descalificar, territorializar o desterritorializar a los otros hombres que difieren en sus aspectos físicos exteriores, en sus costumbres, en sus mitos, en sus daciones de sentido y en algunas formas de construir sus identidades.²

El proyecto del presente trabajo consiste en repensar el rol de la escuela y las políticas educativas frente al escenario aludido; pensar su rol ético-político frente a la posible reproducción, en el interior del dispositivo, de los mismos mecanismos que se juegan a nivel social; reflexionar sobre su capacidad crítica a la hora de delinear proyectos que impacten sobre los niveles de discriminación y robustecimiento de la díada mismidad-otredad, desde una lectura de los juegos de dominación y desde una perspectiva de carácter de-constructivo, apelando a la tarea genealógica de indagar las condiciones de posibilidad de un determinado constructo³.

Esto implica necesariamente repensar la función socio-política de la escuela, insertarla en el marco de un ejercicio de poder en términos de positividad del mismo, en tanto producción de efectos y transformación sobre lo real⁴. Una lectura de este registro supone una visión política de lo educativo, al tiempo que deposita en su seno las posibilidades de acción sobre la realidad. A diferencia de un poder negativo, de tipo jurídico e interdictivo, la positividad del poder despliega una capacidad productora que supone necesariamente la alianza entre la teoría y la práctica como nociones complementarias.

La escuela se inserta en un territorio de objetividades, de elementos que se hacen visibles y se plasman, a su vez, en experiencias discursivas; su acción política consiste en trabajar sobre lo que detecta, sobre el nivel de visibilidad que ese *topos* complejo ofrece.

Su tarea e inscribe en el acto crítico de diagnosticar un determinado tiempo histórico, una peculiar configuración epocal de la cual ella misma es un producto, para, desde allí, delinear el mapa de problemas a los que debe atender, en tanto núcleos interrogativos que un tiempo de *krisis* demanda.

² Para este tema, véase Garreta, M. Belleli, C. *La Trama Cultural*, pp. 15 y ss.

³ Foucault, M. *Nietzsche, la historia, la genealogía*

⁴ Foucault, M. *Las redes del poder*

Siguiendo la huella etimológica del término *krisis*, encontramos una serie de significados sugerentes: *separación*, *distinción*, *elección*, *disentimiento*, *disputa*, *decisión*, *sentencia*, *resolución*, entre otros. La totalidad del campo semántico es solidario con la propuesta del presente trabajo, en la medida en que proponemos un proceso de *separación*, de *distinción* y *elección* de los temas-problemas que resultan insoslayables a la hora de pensar el escenario agonístico de la escuela frente a la actual coyuntura antropológica, en el marco de lo que constituye una *decisión*, una *resolución* por parte del sujeto de atender lo que realmente demanda una respuesta urgente.

Pensamos la dimensión agonística desde la experiencia del combate, de la lucha y de la resistencia como modo de ejercicio del poder.

El mismo verbo *krino* alude a la noción de separar, distinguir, escoger, decidir, juzgar, condenar. En su forma media implica decidir, resolver para sí, luchar contra. En efecto, la tarea que se nos impone como agentes políticos es *distinguir* entre distintas categorías de *pro-blemas* para darles un orden de prioridades según su impacto socio-educativo.

La palabra *pro-blema* vuelve a llevarnos adensar la huella griega como aquello que, arrojado, *ballein*, hacia adelante, *pro*, nos interpela a una respuesta. Un *pro-blema* es así un escollo, un obstáculo a sortear; un desafío con nos convoca a *resolver para sí* una determinada manera de instalarse en el ejercicio docente, lo cual implica necesariamente una revisión del propio rol político como docentes en tanto productor de efectos.

El *pro-blema* se inscribe en el orden del *pathos*, de la afección, del sentimiento. Nos con-voca aquello que nos afecta, que nos roza patéticamente, movilizándolo el pensamiento a ponerse en marcha porque, como herramienta política, es uno de los elementos que nos lleva a producir alguna transformación posible.

El trabajo cabalga, pues, sobre distintos horizontes en concierto interdisciplinario: la antropología, la política y la educación, intersectan sus discursos en un intento de aproximación al *pro-blema* y en un intento deliberado y estratégico de diluir las fronteras epistemológicas para pensar desde una pluralidad de *logoi* y miradas que se interpenetran.

Quizás esa complementariedad de saberes y prácticas, de discursos e instalaciones sea la clave de lo que M. Foucault consideraba el intelectual

específico a diferencia del intelectual general, propietario de una verdad indiscutible⁵.

La cuestión del Otro. El juego de las metáforas

A partir de este marco teórico, la lectura que proponemos se espacializa en una referencia política de la tensión Mismidad-Otredad, ya que nos interesa detectar juegos de apropiación, desvaloración y dominación del otro, a partir de su presencia des-subjetivada. Es el otro que, al interior de la escuela, irrumpe desde su diferencia, llega, se instala desde su diversidad, discontinuando el sosegante paisaje de lo conservado; es ese otro que no se nos parece, no maneja el mismo universo simbólico que nos dona pertenencia un *topos* común, la misma lengua, los mismos mitos, como operadores fundacionales de sentido⁶, el mismo tipo físico, y así todos y cada uno de los elementos que configuran esa las marcas identitarias de esa presencia otra.

Pensémoslo desde el marco teórico que la otredad implica para ver qué elementos nos resultan familiares a la hora de evaluar una situación como la que se da en interior de la institución.

Proponemos, al mismo tiempo, materializar esa figura de la otredad en la representación de la mujer como construcción histórica del otro, en tantas otras ficciones políticas.⁷

En ese otro se juegan ciertas dimensiones que enmarcaremos en un juego de metáforas. Hay en el Otro una cierta dimensión de opacidad, que suele ubicarlo en un punto de irracionalidad. Frente a la racionalidad hegemónica de lo Mismo, el Otro suele aparecer transido por cierta forma de la sin razón o de una racionalidad menor, tal como sucede en el relato aristotélico como relato emblemático de la diferencia entre los sexos. Si pensamos en el maridaje entre razón y luminosidad, hay algo oscuro en

⁵ Foucault, M. *El Yo minimalista, y otras conversaciones*

⁶ Colombani, M. C. *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*. Introducción

⁷ Garreta, M. Belleli, C. Bajo el título “La construcción histórica del otro”, los autores analizan tres construcciones epocales de la otredad. La figura del no griego, a partir de la consolidación de los valores helénicos, el territorio, la lengua y la construcción política; la construcción romana del otro, suavizado e su diferencia por el sistema de tributos que el Imperio determina y la construcción europea de la otredad en la nueva cartografía moderna del mundo, a partir de la llegada de los europeos a América.

ese Otro que se vuelve de algún modo intraducible y peligroso. Aquello que el *logos* hegemónico no puede traducir desde su soberanía interpretativa resulta siempre fantasmagórico.

He aquí una primera herramienta de análisis que llamaremos *metáfora lumínica*. Mientras unos alcanzan la luz, otros parecen quedar territorializados a cierta forma de opacidad, ausencia de brillo y silenciamiento. En los márgenes simbólicos de lo oficial, las figuras opacas deambulan en una especie de no reconocimiento antropológico.

En segundo lugar, podemos pensar en una *metáfora del progreso*, solidaria de la anterior. La razón ha sido durante mucho tiempo sinónimo y motor del progreso, al tiempo que funda los campos de la razón y de la sin razón como espacios de territorialización de los sujetos⁸. A mayor racionalidad, mayor posibilidad de las bondades y beneficios que la misma acarrea. El Otro suele estar, a partir del imaginario que venimos esbozando, en una posición inferior, en un estadio menor directamente proporcional a esa menor racionalidad que parece marcarlo “naturalmente”.

Tal parece ser el destino histórico de las mujeres territorializadas en un *topos* degradado de racionalidad que las ha ubicado en peculiares espacios de saber-poder, ficcionados políticamente como consecuencia del imaginario construido.

Así la tarea de la Mismidad ha sido históricamente contribuir al desarrollo-progreso de ciertas formas de la Otredad. Hay, en esa línea, una cierta misión salvífica, que lleva racionalidad, progreso y civilización a esas almas opacas que exigen alguna forma de intervención político-tecnológica.

A partir de la tensión Mismidad-Otredad, que venimos trabajando y que la misma urdimbre cultural produce y sostiene, aparecen diferentes modos y *tekhnai*, herramientas, de abordar la problemática del Otro, que se juegan fundamentalmente, en el modo de mirar al otro, de considerarlo, de calificarlo o descalificarlo; el modo de acercarse al otro o de alejarse, de visibilizarlo o invisibilizarlo, de silenciarlo u otorgarle palabra. En general, toda la gama de conductas, habitualmente de valencia negativa, se explica a partir del propio temor que su presencia genera, y, sobre todo, la necesidad de autoafirmarse identitariamente considerando esas otredades como formas de un espejo invertido. La Mismidad necesita políticamente

⁸ Descartes, R. *El discurso el método*

esas otredades para reafirmar sus juegos de clasificación y ordenamiento de lo real.

Desde ese punto de instalación despliega lo que podríamos denominar una dimensión tecnológica, vale decir, el modo de operar sobre el otro, pensado desde la perspectiva de las tecnologías de poder.

Nos acercamos, pues, a dos dimensiones complementarias desde el enfoque antropológico: una *dimensión axiológica* y una *dimensión tecnológica*. La primera redundante en el modo de instalación frente al Otro, mientras la segunda se refiere a cómo operar sobre aquel que considero inferior, para normalizarlo, civilizarlo, evangelizarlo, modificarlo, lograr que, de alguna manera, suavice sus rasgos de otredad, altamente conmocionantes. Tal parece ser el férreo dispositivo educativo-ortopédico sobre las mujeres a lo largo de la historia⁹.

La problemática transita, incluso, por una cuestión topológica, ya que la tensión aludida parece resolverse en una *metáfora espacial*, que se juega en prácticas de territorialización y desterritorialización. Los sujetos quedan siempre especializados en el interior de ciertos *topoi*, territorios, según su cualificación antropológica. Los espacios suelen ser funcionales a las utopías clasificatorias y ordenadoras y a las necesidades ficcionadas por los dispositivos de poder.

La metáfora dibuja la cartografía de las inscripciones antropológicas e implica la perspectiva de un centro como núcleo de instalación de lo Mismo y como preservación del *topos* de la identidad y la memoria, y la perspectiva de un margen como espacio de lo Otro, y como forma de la exclusión-fijación de la diferencia des-subjetivada.

Lo diferente suele ser aquello que atenta contra lo mismo-idéntico, y es por ello que su presencia genera un intenso juego de problematización, que sostiene a la base un sentimiento de temor, *phobos*. Temor al contagio, a la contaminación de aquello indeseable. La xenofobia no hace sino descubrir un fuerte sentimiento de temor frente a lo distinto, *xenos*.

Ya no se trata de una cuestión topológica, sino ontológica. El espacio se desplaza hacia la consideración del ser. Hay algo en el ser mismo de ese Otro que discontinúa la tranquila familiaridad ontológica que lo Mismo devuelve en su similitud, homogeneidad y semejanza. Los mapas territoriales suelen coincidir con las cartografías existenciales.

⁹Duby, G., Perrot, M. *Historia de las Mujeres*

La Mismidad construye la familiar consideración autorreferencial de la humanidad y la Otredad interpone la duda de la no humanidad, o de una humanidad disminuida en su plenitud de ser, colocando, al mismo tiempo a la Mismidad en una posición relativa; A la hegemonía dominante de lo Mismo se contraponen la contra-hegemonía de esos otros que también ocupan un espacio; se trata siempre de cierta e incómoda forma de la anormalidad, de la extrañeza, que rompe las certezas que lo Mismo otorga como suelo firme, inmovible para toda construcción identitaria.

Lo Otro abre el campo de lo fantasmagórico porque suele estar asociado a la idea de lo extraño. La huella etimológica del término griego *xenos* nos permite recorrer algunos aspectos de tal paisaje: extraño, extranjero, raro, poco familiar. Al mismo tiempo, ese extraño-extranjero inaugura el relativismo antropológico. Hay algo más que la Mismidad autorreferencial y tautológicamente dominante.

Es como abordamos, en el interior del tejido cultural que el Otro se construye, incluso como modo de robustecer la afirmación identitaria de lo Mismo. Pensar al Otro es una forma de mirar aquello opaco, extraño por extranjero y extranjero por extraño, que convoca a una mirada interpretativa, a un gesto de traducción desde la Mismidad, como modo incluso de conjurar su peligrosidad, su paradójica fascinación y su inusual presencia, que viene a discontinuar el apacible *topos* de lo Mismo. Pero es al mismo tiempo la mirada necesaria para reafirmarse en un *topos* de dominación.

El *pro-blema* en el marco de la formación docente

Esbozado el marco teórico, retornamos a la propuesta de trabajo, en un intento de articular teoría y *praxis*, en el marco de un pensamiento político. Así, el deseo político nos lleva al campo de la formación profesional como el *micro-topos* para alguna operación posible, en un intento de desplegar esa positividad del poder que, como vimos, intenta alguna transformación posible.

Consideramos que es en el campo de la formación docente donde se debe instalar el *pro-blema* como aquello que da que pensar, a partir de la urgencia de su instalación y demanda y de la posibilidad de de-construcción que el espacio permite. De allí que nos atrevamos a sugerir algunos núcleos de preocupación que deben ser considerados a la hora de delinear

proyectos curriculares, entendiendo que esos proyectos representan el medio de viabilidad política de toda transformación.

Desde este abordaje, proponemos una intersección entre Filosofía, Educación y Antropología como modo de abarcar interdisciplinariamente el *pro-blema* recortado.

En primer lugar, queremos subrayar lo que entendemos por filosofía como eje de la articulación; consideramos la *praxis* filosófica como una *praxis* dinámica, abierta históricamente y en diálogo con su tiempo histórico. La pretensión es acercarnos al saber filosófico, tratando de mostrar el espíritu mismo desu quehacer, esto es su espíritu cuestionador, como modo de reflejar la posición crítica de la filosofía frente a lo real en su conjunto y al campo problemático que hemos acotado en particular.

El abordaje de toda disciplina que se proponga una tarea de-construccionista será pues problemático, ya que ese andarivel es, a nuestro juicio, el que mejor transparenta la *praxis* filosófica.

El intento es lograr una postura crítica, tanto de docentes como de alumnos, comprometida con la propia historia, tanto personal como colectiva. El compromiso y la responsabilidad representan elementos insoslayables del quehacer profesional, del ejercicio docente ético y digno; de allí que el espacio filosófico-antropológico aparezca como el lugar apropiado para una interrogación en esta línea con fines transformadores.

En el marco de esta propuesta, donde el ejercicio docente aparece como un modo de ser en el mundo y de ser con el otro, la inquietud filosófica impacta sobre el *pro-blema* en cuestión para desnaturalizarlo y ponerlo en clave interrogativa. ¿Quiénes son los otros? ¿Cuáles son los elementos que constituyen su otredad? ¿Cómo funcionan las metáforas presentadas frente a ese otro, cuya presencia parece romper las certezas?

El *pro-blema* pretende movilizar tanto a los docentes como a los alumnos, rozando cuestiones que los sitúen en ese punto intransferible de ser responsables de sus cuestionamientos y actitudes. El intento no es otro que hacer de la filosofía, la educación y la antropología espacios abiertos y críticos, mostrando lo que realmente son: recorridos a transitar, que no pueden ser definidos a priori¹⁰. Sólo el tránsito en la co-fundación del hecho educativo nos permite transitar la experiencia histórica de saber más de nosotros mismos.

¹⁰ Jaspers, K. (1981) *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*

El aporte de la Antropología es fundamental a la hora de encontrar herramientas metodológicas que contribuyan a delinear ciertas temáticas como las que nos hemos impuesto como tema de interrogación.

Teniendo en cuenta muy especialmente el objeto mismo de la disciplina, la vinculación con los fundamentos precedentes resulta evidente, ya que el objeto mismo de la *antropología filosófica* sitúa al existente humano, en tanto ser histórico, en los caminos de problematización en torno a su propio ser y a su propio *topos* en relación a los otros.

No podemos evadir estas cuestiones a la hora de delinear proyectos tendientes a dar respuesta a las interpelaciones de la propia escuela en su difícil coyuntura histórica. No acertaremos la respuesta, si no acertamos el diagnóstico, y éste implica, necesariamente, transitar los temas propuestos como aquello que da que pensar por su propio peso político-antropológico a la hora de redefinir el mapa del reconocimiento de los sujetos en su condición de pares antropológicos.

Por ello mismo, por el carácter decididamente cuestionador y problemático de los temas en cuestión, la antropología está abierta a entrecruzamientos filosóficos. No pensamos en un tratamiento cerrado y clausurado de la disciplina, sino, por el contrario, en sus cruces enriquecedores con otros *topoi* del quehacer filosófico, por ejemplo, la ética, la filosofía política, la antropología cultural, la historia, entre otras.

Partimos, pues, de la absoluta actualidad y vigencia de la antropología filosófica como núcleo de problematización constante, que la retira de una “obligación necesaria curricular” de toda investigación filosófica.

Conclusiones

La presente propuesta ahonda la reflexión sobre la tensión Mismidad-Otredad, reactualizando el debate antropológico y situando la discusión en torno a las condiciones de posibilidad de un espacio más equitativo a la hora de delinear una cartografía existencial.

Tiende, precisamente, a indagar la posibilidad y el vigor de la tarea deconstructiva como plataforma de toda *praxis* crítica y comprometida; a partir de la potencia des-desmitificadora de las representaciones cristalizadas y suturadas por los dispositivos hegemónicos, se prevé el despliegue de la tarea resistencial tendiente a desmontar dichas representacio-

nes naturalizadas para dotarlas de la dimensión histórico-política que las atraviesa.

Se trata, en cierta forma, de efectuar una tarea arqueológica a partir de una cierta “cuestión presente”¹¹; un descenso por la espesura discursiva que sostiene las actuales representaciones de la Otredad; las mujeres, los indígenas, los extranjeros, las minorías sexuales, por nombrar sólo algunos colectivos des-subjetivados a partir de ciertas representaciones construidas al abrigo de los juegos de poder.

Para que la escuela no se convierta en un agente reproductor de lo Mismo, se impone como contra tarea problematizar esas representaciones y desmontar las usinas que las han producido.

Bibliografía

- COLOMBANI, M. C. (2009) *Foucault y lo político*, Prometeo, Buenos Aires.
- COLOMBANI, M. C. (2016) *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata, EUDEM
- DESCARTES, R. (1967) *Oeuvres Philosophiques*. 3 Ts., Paris, Garnier.
- DUBY, G., PERROT, M., (1992) *Historia de las Mujeres*, 1. La Antigüedad, 2. La Edad Media, Taurus, Madrid.
- FOUCAULT, M. (1979) “Nietzsche, la historia, la genealogía” en *Microfísica del poder*, Barcelona, Ediciones La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1992) *Las redes del poder*, Almagesto, Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (1996) *El Yo minimalista, y otras conversaciones*, Biblioteca de la Mirada, Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (1964). *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
- FOUCAULT, M. (1984) *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- GARRETA, M, BELLELI, C. (1999) *La trama cultural. Textos de Antropología*. Caligraf, Buenos Aires.
- JASPERS, K. (1981) *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, FCE, Madrid

¹¹ Foucault, M. (1964). *Las palabras y las cosas, La arqueología del saber* (1984).

Crítica y negatividad en la estética contemporánea

ROMINA CONTI

Universidad Nacional de Mar del Plata
AAIE-BA

Crítica y negatividad son dos conceptos de la filosofía (y la estética) contemporáneas, que se encuentran indefectiblemente ligados a la Teoría Crítica, especialmente en la formulación de autores claves de su primera formulación en la Escuela de Frankfurt, tales como Benjamin, Marcuse y Adorno.

Uno de los principales problemas que se presentan cuando pensamos en esa clave, es si la Teoría Crítica puede ser una teoría negativa (en el sentido de oponerse al orden social vigente en el que se formula) y presentar, a su vez, un pensamiento prepositivo (en el sentido de señalar direcciones posibles para su transformación). Y esto porque podría ser que: (1) se mantenga como negación total de la sociedad respectiva, en cuyo caso sería imposible hacer aporte alguno a la solución de un determinado problema, que no sea la disolución de las relaciones e instituciones vigentes, o (2) renunciando a su carácter negativo, se proponga esbozar o indicar salidas a las injusticias y deficiencias del orden vigente, ejerciendo la crítica en un sentido diferente. En el primer caso podríamos poner como ejemplo a la propuesta de Marx, cuando frente a la sociedad burguesa propone su absoluto derrocamiento y abolición total, en el segundo caso podríamos poner el caso de Habermas, en su propuesta de teoría de la acción comunicativa (o en *Facticidad y validez*). En este último caso, la crítica no es lo más relevante de la teoría sino que está prioriza su posibilidad de incidencia en las herramientas de transformación social que intenta desarrollar. Pero existe una tercera posición en este vínculo entre crítica y negatividad que es (3) aquella que intentando conservar la crítica al sistema dominante en el que se inserta, ofrece a su vez algunas alternativas.

Si miramos la formulación de los autores mencionados al inicio de esta ponencia nos encontraremos con esa línea, que es también la de Horkheimer, es decir: esta doble dirección y ejercicio de la crítica en clave negativa es la posición clave de la Teoría Crítica de la sociedad y se encarna en su modo de concebir la relación entre teoría y praxis.

Para esa tradición de pensamiento, la ausencia de una subjetividad agente de la transformación social -resultado de su asimilación al mercado y de la pérdida del poder de negación-, quiebra la unidad de teoría y praxis requiriendo el carácter negativo de la dialéctica que conforma la teoría crítica. En ese sentido, el momento de síntesis de la dialéctica del materialismo histórico en la huella hegeliana se hace imposible. El carácter negativo no es entonces un principio constitutivo de la Teoría Crítica sino el resultado de la escisión entre teoría y praxis una vez que la primera ya no cuenta con la subjetividad agente de la concreción de las transformaciones.

Ante la evidencia de esa “perdida” la negatividad de la Teoría Crítica habría derivado en la identificación de ciertos aspectos de la subjetividad que aún preservan o refieren a elementos negados en el orden vigente, entre ellos, la experiencia estética y el arte como materialidad productiva y simbólica que opera en la periferia respecto del centro social de constitución del valor. La estética de la Teoría Crítica se configura, entonces, como una forma de apelar a la “totalidad dañada” de lo social, desde el residuo de negatividad que posibilitaba una crítica que fuera capaz de unir teoría y praxis.

La actualidad de los aportes en esta línea, sucesoria del primer núcleo de Frankfurt, parece haber abandonado ese proyecto crítico. En las estéticas de Martin Seel o Christoph Menke, por ejemplo, pero también en la obra de Juliane Rebentish, por citar sólo los más difundidos aportes, la teoría se encuentra disociada de la praxis, aún cuando en esa separación gana una mayor profundización en las modalidades disruptivas de la experiencia estética en el entorno de esas dinámicas sociales establecidas y en las esferas de valor. Esta ganancia representa significativos aportes para la estética contemporánea: Seel retorna sobre las dimensiones de la temporalidad y la determinación en el sentido excepcional en el que acontecen en la experiencia estética, Menke problematiza el vínculo entre soberanía y autonomía que el arte habilita, Rebentish recupera las formas de interpelación crítica que emergen en las prácticas artísticas contemporáneas.

Sin embargo, el problema se presenta en la tesis subyacente a todas estas teorías, que sostienen la posición según la cual deben mantenerse aisladas o escindidas las diferentes modalidades o formas de las praxis experienciales. Se trata de un problema porque, entonces, la negatividad del arte y la experiencia estética no tendría nada que decirle a la crítica de la sociedad.

Como hemos señalado, la crítica remite a esa pregunta por la totalidad de lo social, en tanto trama de constelaciones de la vida común. Su particularidad (y diferencia) radica precisamente en su vínculo con las otras esferas de la vida intersubjetiva y no con un aislamiento (ilustrado) o, más bien, en tensión con ese aislamiento. Se trata, como señaló Adorno, de una autonomía de esas dimensiones fundada también, o precisamente, en su ser social. El ejercicio de la crítica y la negatividad hoy, si se expresa respondiendo a la línea de la Teoría Crítica y de la relación entre teoría y praxis que ella propone, supone pensar la negatividad en el relación con el sistema dominante de la vida social de nuestro tiempo, que debe ser -además- materialmente considerado y que, para abreviar determinaciones, podemos llamar neoliberalismo. Es decir, se trata de una negación de la determinación neoliberal que configura aspectos económicos, ideológicos, culturales, de praxis experiencial cotidiana y vincular.

Cuando queremos hacer esto, es decir elaborar una estética contemporánea que ejerza la crítica en el sentido de incluir la negatividad sin abandonar el “telos emancipatorio”, nos encontramos carentes de herramientas y aportes en la mesa de trabajo actual de esa misma perspectiva teórica. Pensar, por ejemplo, las dimensiones estéticas de negación del individualismo, que nos conducen sin retorno al problema de la solidaridad (o su versión encarnada de “sororidad” en los feminismos), nos obligan a recurrir a aportes que no forman parte de los debates estéticos contemporáneos en sentido fuerte. Debemos, por ejemplo, apelar a la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, que plantea la solidaridad como una forma del reconocimiento, vinculada a la construcción del calor social y donde emerge la dimensión de lo efectivo (campo en el que la estética se desarrolla pero que no se incluye en su análisis).

Sin embargo, en algunas de las primeras formulaciones de la Teoría Crítica, donde el vínculo teoría y praxis era postulado como constitutivo, la estética poseía aristas excepcionales para la materialización de la crítica y la negación. Para retomar el mismo ejemplo, Marcuse propone a la solidaridad en el marco de una racionalidad estética, en clave de erótica

social y recuperando debates presentes en la estética kantiana y la teoría freudiana de la cultura. O en otros términos, Adorno, cuando pensaba en el arte como “lugar teniente de una praxis mejor”, también desplegaba el campo estético en medio de todas las otras dimensiones de la vida intersubjetiva. Jay lo ha sintetizado claramente cuando sostuvo que “el énfasis sobre la fantasía, especialmente como esta encarna en las grandes obras de arte, y el interés en la *praxis* fueron así las dos expresiones cardinales de la negativa de la Teoría Crítica a eternizar el presente y omitir la posibilidad de un futuro transformado. Aquí, Marcuse, Horkheimer, Adorno y los otros miembros del círculo interior del *Institut* estaban por completo de acuerdo.”

En la medida en que la vida humana sigue amenazada por las lógicas vigentes de organización social, aceptando que las subjetividades agentes de la transformación se encuentran todavía atravesadas por nuevos mecanismos de control social (tal vez más que antes) y reconociendo que la estética sigue desplegándose en ese carácter dialéctico que la une al tejido social al tiempo que proyecta su autonomía, recuperar el impulso de esos primeros aportes en torno a la relación entre crítica y negatividad en la experiencia estética y en el arte podrían posibilitarnos explorar aristas no desarrolladas de aquellos avances preliminares. Esto, en especial, si consideramos que en esas dimensiones residen -aún hoy- las expresiones del sufrimiento.

Teoría Crítica y estética, entonces, se reclaman mutuamente. En ese marco, la última es pensada siempre dislocada de lo que académicamente se considera estético, e inmersa en la teoría social y política. Esto es así porque, como bien observa Wolfgang Bonß, “el productor y destinatario de la crítica eran (...) ya no necesariamente el proletariado sino los hombres marcados por experiencias de alienación y sensibilizados por la educación. En ese sentido, las subjetividades agentes de la transformación social emergen (o pueden emerger) en esa periferia que sigue ocupando la experiencia estética, pero no para perderse en la diferencia de las particularidades del arte, sino para interrogarse por el sentido de la praxis social en la que construimos nuestra vida común. Tal vez a la estética contemporánea le haga falta recordar esos vasos comunicantes entre estética, crítica y negatividad, para no seguir demorándose en algunas de las discusiones “intemporales” que Marcuse consideraba “una traición de la filosofía a su propio sentido”.

Emilio Uranga en clave descolonial

SANTIAGO CORDERO SALUSSO

Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca

Introducción

El pensamiento descolonial, entendido como proyecto descolonizador, puede iniciar sus teorizaciones desde un tabique dual. Por un lado, promueve el desprendimiento de la herencia colonial que ha desprestigiado el saber local por no corresponderse con los centros de producción intelectual de Occidente. Por otro lado, auspicia la apertura hacia aquellas modulaciones desestimadas con la pretensión de reactivar su carácter efectivo de pensamiento periférico crítico.¹ Estas teorizaciones cuestionan el esfuerzo imitador de los pensadores de la periferia, quienes reproducen las formas implícitas del colonialismo. En este caso, Emilio Uranga (1921-1988) nos sitúa en los márgenes de un interrogante paradójico: ¿Cómo revalidar elementos descolonizadores en una filosofía que se erige desde los cimientos de la modernidad, en el corazón mismo de la tradición ontológica occidental?

Con la pretensión de reconstruir la identidad cultural de los pueblos de la periferia mundial, optamos por realizar una tarea hermenéutica de “retorno” a aquellos textos fundamentales de la filosofía latinoamericana, como es el caso de la obra de Uranga, quien pensó la identidad de una nación poscolonial más allá de la lógica del imperialismo. A nuestro entender, su filosofía, en tanto “antropofagia creadora”, se ubica en la intersección de la recepción moderna y el recurso de la tradición mexicana, en donde opera lo que Ramón Grosfoguel concibe como “complicidad

¹ Mignolo, W.; “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto” en *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Argentina, 2014.

subversiva”. En esa “zona de contacto” se ejerce una resistencia de las formas de conocimiento heredadas en la periferia, sin la cual no podría haber descolonización política, ideológica y cultural. Esto nos lleva a pensar la importación de ideas de los grandes centros de producción intelectual, acontecimiento primordial de toda la historia cultural de las colonias periféricas.

José Gaos, en sus seminarios dictados en México por los años 40’, meditó sobre la posibilidad de fundar una filosofía mexicana desde los aportes de las corrientes filosóficas predominantes del siglo XX. El filósofo español entendía que esta importación de ideas podía gestar tres tipos de espíritu de recepción: un espíritu metropolitano, que meramente copia, calca y reproduce las ideas extranjeras de la colonia o el imperio. Luego, un espíritu crítico de esas ideas importadas, al reflexionar desde una toma de conciencia de su horizonte de producción. Y, por último, la etapa de importación de ideas que gesta un espíritu emancipado, de liberación. El conflicto no radicaba, entonces, en la importación o extracción de ideas de aquellos centros de pensamiento, sino en cómo se concretaba ese proceso de asimilación reapropiativa, y qué huellas dejaba en las producciones locales.

Este preludeo esclarece cómo será abordada la obra de Uranga, concebida su producción filosófica de este período como un proyecto descolonizador de aquellos elementos fundamentales que la propia ontología occidental podía ofrecer.² Por otro lado, considera cómo el filósofo mexicano asimiló las corrientes filosóficas más representativas de Europa de mitad de siglo XX, en tanto que su espíritu de recepción, tal como lo concibe Gaos, fue en clave de emancipación. Cuando hablamos de filosofía europea, me refiero, por un lado a la “ontología existencial”, como suele ser denominada la “analítica del *Dasein*” de Martin Heidegger, junto con los aportes sobre la reflexión de la existencia y la esencia de Jean-Paul Sartre; y, por otro lado, a la fenomenología alemana, de cuño husserliano, y francesa, representada por el fenomenólogo Merleau-Ponty. Sin embargo, no debemos concebir estas producciones como mera recepción de las corrientes europeas predominantes en su época, sino como un préstamo de sentido, desde una reapropiación terminológica. Estos interrogantes

² Para pensar su filosofía como proyecto descolonizador de la tradición moderna seguimos los lineamientos de Carlos A. Sánchez, con su artículo “Emilio Uranga’s Analysis del ser del mexicano: De-colonizing pretensions, re-colonizing critiques”, en *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 57, Spindel Supplement (2019).

se inscribían en la búsqueda de una filosofía nacional que renueve su autoridad en la batalla por la independencia cultural que otras disciplinas mexicanas ya habían librado felizmente.

Para esto, trabajaré de manera conjunta dos escritos fundamentales en la producción intelectual de Emilio Uranga: *Ensayo de una ontología del mexicano* (1949) y *Análisis del ser del mexicano* (1952).³ Estas obras forman parte de un largo proceso de “normalización filosófica” que tuvo lugar en Latinoamérica y, a su vez, se originan en las interrogaciones cardinales de los integrantes del grupo “Hiperión”, quienes tenían la intención de estudiar lo mexicano desde un punto de vista tanto historiográfico como teórico sistemático.⁴

Horizonte de producción categorial

El período “ontológico existencial” de Emilio Uranga, que se corresponde con la pretensión de dilucidar en qué radica el ser del mexicano, su caracterología o bien los rasgos distintivos de su identidad nacional, representa su etapa de producción filosófica más compleja.⁵ Los pilares en los que se asienta las obras de esta época pueden demarcarse en tres puntos fundamentales: primero, en las corrientes europeas mencionadas anteriormente. En segundo lugar, su filosofía abreva tanto de la poesía, con especial mención de la obra de Ramón López Velarde, que

³ Uranga, E., *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas Editores, México, 2013, selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado.

⁴ Para un abordaje sistemático de los postulados filosóficos de sus integrantes, consultar la obra de Guillermo Hurtado, *El Hiperión*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

⁵ Las críticas radicales a la propuesta filosófica de este período se expresa en tres autores. Por un lado, Gaos entiende que lo mexicano no existe, y todo estudio sobre su esencia resulta “arbitrario”. Concibe su obra como una “meontología”, una óntica mexicana que arrastra los problemas de toda fenomenología eidética. Para Abelardo Villegas la ontología uranguiana no sale de una antropología filosófica que recae en los problemas del historicismo, supeditando los interrogantes de la estructura ontológica del mexicano a la primacía de los acontecimientos históricos. Roger Bartra critica que todas las producciones filosóficas que giran en torno a la dilucidación de una identidad nacional mexicana no son más que una “ilusión cohesionadora” que pretende “saciar la sed de identidad” de sus promotores. Los estudios sobre lo mexicano solo tienen interés, según Bartra, para comprender el “proceso de constitución de la cultura política dominante” que se sostiene en las distintas modulaciones de la filosofía mexicana.

funda en su poética la patria naciente; como del indigenismo, del que extraerá categorías propias del náhuatl que posibilita la reflexión sobre alternativas lingüísticas a las teorizaciones del pensamiento moderno. Por último, todo este posicionamiento se concentra en una relectura interpretativa de la noción de “accidente” aristotélico-tomista.⁶ En lo que respecta a la realidad mexicana, su obra se inscribe en una larga sucesión de interpretaciones filosóficas disimiles sobre las particularidades de la nación, como las que emprendió Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1950), y Leopoldo Zea en *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952).

Desde estos supuestos, Uranga promueve un movimiento filosófico que se distancia de la tradición occidental colonial para acercarse a la realidad mexicana, desde dónde será interrogado el modelo más propicio para realizar una “autognosis”. Esta operación de revisión interna se presenta como proyecto, como una tarea a ser realizada, destinada a propiciar “transformaciones morales, sociales y religiosas” en el ser del mexicano para desapropiar ese carácter imitativo de lo europeo. En este punto, resulta vital su posicionamiento desde la hermenéutica metodológica de la “ontología existencial” de Heidegger, de la que extraerá la categoría de *Jemeinigkeit*, traducida como “ser-cada-vez-mío”⁷. Esta categoría auspicia una lectura del interrogante por el ser del *Dasein* en tanto pregunta por el ser del mexicano inscripto en una tradición determinada. Uranga no pretende con esto justificar el proceder metodológico de su investigación al partir de este ente considerado como “mexicano”. Este horizonte de partida no añade ni complementa un valor agregado o significativo al análisis fenomenológico, sino que revela el lugar desde el que se emprende una interrogación filosófica del mundo del *Dasein* ‘más próximo’.

⁶ Ver Domínguez, R. H. *Hermenéutica, situación e historia de la filosofía argentina y latinoamericana. Emilio Uranga y la ontología del mexicano*, VI Jornadas de Investigación en Humanidades, Bahía Blanca, UNS, 2019.

⁷ La traducción e interpretación de esta categoría la retomo de Jorge Rivera quién afirma que “Este ser ‘cada vez mío’ (*jemeinig*) significa, pues, en primer lugar, que el *Dasein* no es jamás un ‘caso’ singular de un género, esto es, de un universal perfectamente definido en sí mismo, sino que el *Dasein* es siempre único: el mío, el tuyo. El *Dasein* es esencialmente individual.” Jorge E. Rivera, *Jemeinigkeit*, Seminarios de Filosofía, N° 11, pp. 83-105 (1998).

Recategorización descolonial

Insuficiencia. Esta categoría surge del cuestionamiento que Uranga realiza de la interpretación de Samuel Ramos en torno al complejo de “inferioridad” del mexicano. En *Perfil del hombre y la cultura en México* (1934), Ramos recupera los presupuestos de la psicología de Alfred Adler para interpretar la relación dependiente entre el mexicano y el conquistador ibérico de manera similar al vínculo paternalista entre padre e hijo. Uranga realiza una crítica detallada de este posicionamiento al cuestionar el tipo de relación planteada por Ramos entre lo europeo y lo mexicano. El autor reescribe esta noción al concebir la “inferioridad” como “insuficiencia”, entendida esta última categoría como una condición existencial propia de todo modo de ser dependiente. La insuficiencia implica un condicionamiento, un límite en el proyecto ontológico de autoconstitución demarcado por un ser accidental que no se basta a sí mismo, que no tiene un fundamento “esencial”.

Para el filósofo mexicano, la condición de insuficiencia se da siempre en relación a la dependencia de una sustancia, en este caso europea. La sustancia así entendida se presenta como lo suficiente, permanente, perfecto e idéntico a sí mismo; mientras que ser insuficiente implica no ser idéntico a la sustancia (lo europeo), es decir: imperfecto, temporal, cambiante y accidental. En este sentido, la insuficiencia se inscribe en la historia colonial de México en tanto se corresponde con aquellos oprimidos que existen en un estado de incompletud propio de la dependencia histórica de los poderes imperiales. Esta categoría se presenta así como una de las primeras muestras de que la “ontología existencial” de Uranga reconoce los distintos modos de ser que padecen en su condición humana la dependencia, colonización y marginalidad.

Accidente. Para Emilio Uranga, el ser del hombre es ontológicamente accidental. La accidentalidad del ser se imprime como una tarea *desustancializadora*, como un *tener que ser* accidente. Afirma:

Realizarse como accidente significa mantenerse como accidente, en el horizonte de posibilidad del accidente mismo. Lo inauténtico sería en este caso pretender salir de la condición de accidentalidad y sustancializarse, tentación a que se orilla casi por necesidad el mexicano cuando ‘no soporta ya más’ su originaria constitución.⁸

⁸ Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 42.

Esta configuración originaria viene dada por un reconocimiento de que el ser accidental carece de fundamento, asidero o raíz originaria al cual remitirse ya que su modo de ser no es plenamente sustancial (europeo, español). En este sentido, lo mexicano será accidental en su aparente dependencia tanto del español como del indígena. Ante el español, el mexicano es un aditamento casual, incidental, surgido en las colonias de la periferia. Frente al indígena, una modulación del ser inauténtico, un mero atavismo que el europeo enaltece del mexicano por su carácter meramente “exótico”. El ser del mexicano se revela así como accidental, como lo más cercano, como su modo fundamental de existencia que caracteriza su situación y legado histórico.

Para Uranga “la negación de lo español es en el mexicano la determinación de lo mexicano. (...) El mexicano se elige como ‘accidental’, precisamente como negación de lo español que figura como ‘sustancial.’”⁹ En la oposición a lo europeo, los pueblos colonizados de la periferia nombran y reconocen su identidad, en este caso, accidental. Según Uranga, el mexicano niega su pasado español y lo concibe como “lo que ha sido y no debe volver a ser”, por consolidarse como un obstáculo a la emergencia histórica de su autenticidad. Existe como un accidente de la Conquista española, con su cultura y filosofía importada de la metrópolis. Su historia siempre fue pensada desde la dependencia colonial del Imperio Español. Sin embargo, para el filósofo mexicano,

todas las instancias arquetípicas han caducado y los pueblos coloniales que todavía confían en salvarse haciendo el aparato de ser fieles a los ideales deformados de las metrópolis todavía tienen mucho que aprender. La metrópoli ha dejado de ser un modelo. Hoy se nos descubre con la cara exclusiva de la explotación sin promesa alguna de ideal y de elevación.¹⁰

Los pueblos colonizados comienzan a descreer de los ideales “salvíficos” de Europa, con su correlato en la estructura de explotación económica y dominación política. Estos “ideales *a priori*” implementados desde una colonización cultural no resultan ser una alternativa efectiva o positiva frente a la realidad local. A partir de esta situacionalidad de dependencia de la metrópolis, se gesta la posibilidad de una transformación liberadora

⁹ Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 86.

¹⁰ Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 107.

de aquellos presupuestos heredados, una descolonización que cuestiona la naturalización del modelo europeo en el cual el mexicano habría quedado relegado en situación de dependencia fundacional.

Zozobra. Emilio Uranga extrae esta categoría de la obra poética de Ramón López Velarde, quien indagó en los cimientos de la patria fundada a partir de la Revolución Mexicana de 1910. La zozobra también encuentra su contrapartida en la filosofía europea, por ejemplo, en lo que Kierkegaard llamó “ansiedad”, lo que Heidegger denomina como “angustia”, lo que Sartre entiende al referirse a “nausea”. Teniendo presente el significado de estas categorías, Uranga la define como un estado de “ánimo” indeterminado ante el propio “ser-en-el-mundo”; o bien una expresión del “vértigo de la libertad”, o “el asco que se siente al reconocer el sinsentido del mundo y nuestra responsabilidad en él (Sartre)”.¹¹

Para este filósofo, la zozobra será experimentada por el mexicano, en tanto ser insuficiente y accidental, desde un plano afectivo que oscila vertiginosamente en el ser; tristeza íntima, inquietud de raíces originarias que clarifica un modo de ser “entre dos afectos, sin saber de cuál de ellos depender”. Esta oscilación pendular quedaría representada en la figura del europeo y del indígena, desde donde se configura esto que es el mexicano, como “modo de ser” no establecido ni fundado en una raíz preestablecida ni originaria. Este espacio, donde acontece la oscilación pendular, resulta más primordial que las dos posibilidades existentes, en tanto extremos entre sí. Al revelar este carácter zozobrante, Uranga expone la falsa adopción de ideales preestablecidos, aquellas preferencias afectivas o valorativas que no se corresponden con el suelo local, sino con la metrópolis. Esta afeción óptica en el mexicano posibilita lo que el autor entiende por conciencia comunitaria, o comunidad intersubjetiva, repensada desde la figura retórica de *la tejedora* que clarifica cómo las conciencias se enhebran entre sí a partir de una angustia existencial compartida.¹² Como correlato, este reconocimiento del padecer del otro, en tanto co-existente, cuestiona la conciencia insular, individualista, aquel otro espectro de la opresión colonial.

Nepantla. Emilio Uranga extrae esta categoría, fundamental en su ontología, de las crónicas de Diego Durán, fraile dominico español. Al igual que la noción de *in-between* categorizada por Homi K. Bhabha en

¹¹ Cfr. Sánchez, C., A., *Ibid.*; p. 69.

¹² Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 94-101.

El lugar de la cultura, nepantla refiere a un modo de ser entre dos mundos, afectos o posibilidades de existencia, cultura o leyes diferentes. En el fragmento que Uranga recobra de Durán, su autor repone las palabras de un indígena que narra la falta de arraigo tanto en las tradiciones culturales y la fe cristiana, como en las “costumbres antiguas” de México. Esta categoría, además de consolidar el proyecto de una filosofía mexicana con terminología propia, expone dos tipos de cosmovisiones encontradas: la ibérica, cristiana e imperial, y la indígena, prehispánica y periférica.

De origen nahua, este vocablo refiere a un *estar* en-medio-de, una interinidad, neutralidad entre polaridades. Concebida como “termino medio” entre dos formas de vida, tanto la europea como la indígena (y sin comprometerse con ninguna de ellas), resalta el punto neutro, el desarraigo en el que se cierne el mexicano al oscilar de una forma cultural a otra, ambas impropias o inauténticas. Si presentamos la zozobra como un movimiento oscilatorio de la existencia humana, *nepantla* representa, entonces, la oscilación misma. Es decir, en términos de la hermenéutica existencial, la zozobra sería una categoría óptica (inestabilidad del carácter particular del mexicano, que logra dar con su estructura ontológica accidental); mientras que *nepantla* hace posible la zozobra, como oscilación pendular de la existencia, en tanto categoría ontológica. En esta oscilación entre posiciones se despliega la filosofía mexicana de Uranga concebida como proyecto descolonizador de la tradición ontológica occidental.

Conclusión

Los lineamientos que el armazón de la teoría descolonial ofrece nos permiten considerar el período de la “ontología existencial” de Emilio Uranga como un posicionamiento que critica el hábito omnipresente en el pensamiento mexicano y, por qué no, latinoamericano, de hacer y pensar igual que Europa. Al emprender la tarea de autognosis destinada a revelar la “ejemplaridad” de lo mexicano, Uranga esclarece un esfuerzo de desconexión, de desvinculación del proyecto colonial de Occidente, resituado ahora desde los márgenes para reconsiderar los aportes más valiosos que esta tradición puede ofrecer.

Al recuperar estas categorías fundamentales de su filosofía, podemos concebir su producción intelectual no como mera recepción o copia de las ideas, modelos o estructuras europeas sino como una reapropiación

puesta a disposición de una filosofía nacional que revalida, en última instancia, los aportes locales para pensar lo mexicano desde una crítica radical al modelo colonial heredado. Emilio Uranga, situado en este marco de abordaje de su obra, representa una producción filosófica auténtica y original, que instó en sus teorizaciones a revelar los aportes fundamentales para la consolidación de una filosofía mexicana que desmantele la ontología europea heredada, aquella filosofía desde la que Occidente desplegó su voluntad colonialista e imperial.

Bibliografía

- Bartra R., *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, S.A., México, D.F., 1987.
- Domínguez, R. H. *Hermenéutica, situación e historia de la filosofía argentina y latinoamericana. Emilio Uranga y la ontología del mexicano*, VI Jornadas de Investigación en Humanidades, Bahía Blanca, UNS, 2019.
- Gaos, J., *Los 'transterrados' españoles de la filosofía en México*, en *Filosofía y Letras*, N° 36 1949.
- Gaos, J.; En torno a la filosofía mexicana. Colección "México y lo Mexicano". Porrúa y Obregión, S.A. México, 1952, t. II.
- Hurtado, G., *El Hiperión*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Mignolo, W.; "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto" en *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Argentina, 2014.
- Rivera, J. E., *Jemeinigkeit*, Seminarios de Filosofía, N° 11, pp. 83-105, 1998.
- Sánchez, C. A., "Emilio Uranga's Análisis del ser del mexicano: Decolonizing pretensions, re-colonizing critiques", en *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 57, Spindel Supplement (2019).
- Sánchez, C. A., *Heidegger in Mexico: Emilio Uranga's ontological hermeneutics*, Springer Science+Business Media B.V., 2008

Uranga, E., *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas Editores, México, 2013, selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado.

Villegas, A., *La filosofía de lo mexicano*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

Conócete a ti mismo (o pregúntale al algoritmo)

SILVINA DAMIANI

Universidad Nacional del Sur

Los datos digitales, casi de un modo accidental, tiene la facultad de mostrarnos cómo luchamos, cómo amamos, cómo envejecemos y cómo cambiamos. No tenemos más que mirarlo: con solo alejarnos un poco, los datos nos revelan cómo se comporta la gente cuando creen que nadie los está mirando.

Christian Rudder (Dataclismo)

Abstract

¿Qué es el hombre? Desde la famosa definición ‘Bípedo implume’ atribuida a Platón a la de *animal dotado de logos* de Aristóteles pasando por la *res extensa* y *res cogitans* de Descartes hasta llegar a la de *Esencia abierta* y *animal de realidades* de Zubiri, por citar solo algunas de las más conocidas respuestas filosóficas, han corrido océanos de tinta. Algo similar podría decirse acerca de la conocida y proverbial sentencia ‘Conócete a ti mismo’, inscrita en el templo de Delfos y que de alguna manera se halla parcialmente implicada por aquella primera pregunta. Sin embargo, en la actualidad, con el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información automatizadas y ligadas a la inteligencia artificial algo cambió súbita y abruptamente para siempre. En el pasado si relegabas conocerte a ti mismo, seguías siendo una caja negra para el resto de la humanidad. Hoy día no. Los algoritmos nos conocen mejor que nosotros mismos y ese conocimiento cambia completamente las reglas de juego.

«Todos los hombres desean por naturaleza saber»¹ afirma Aristóteles en el libro primero de la *Metafísica*. La aspiración natural de todo hombre por alcanzar la verdad y la sabiduría se encuentra desde los orígenes mismos de la humanidad. Este saber se dirige de manera especial hacia el hombre mismo, porque la pregunta acerca de la verdad del hombre afecta a lo más íntimo de la felicidad y del destino humano. La exhortación “Conócete a ti mismo” esculpida sobre el dintel del templo de Delfos, sirve para testimoniar una verdad fundamental que debe ser asumida como la regla mínima por todo hombre deseoso de distinguirse como “hombre” precisamente en cuanto “conocedor de sí mismo”».²

Sin embargo, como señala el filósofo García Cuadrado, a pesar del empeño por conocerse más a sí mismo, el hombre sigue siendo en gran medida un misterio para el hombre. Y continúa: así se entienden las palabras de Sófocles «muchas son las cosas misteriosas, pero nada tan misterioso como el hombre». Y San Agustín mismo afirmaba: «Ni yo mismo comprendo todo lo que soy». Pascal, por su parte, reconocía: «Ciertamente nada nos choca más rudamente que esa doctrina; y no obstante, sin este misterio, el más incomprendible de todos, somos incomprendibles a nosotros mismos»³

En todo caso, el hombre es el único ser de la naturaleza que se cuestiona acerca de sí: «Preguntar por su propia esencia sólo el hombre puede hacerlo. Aquí es válida justamente la afirmación de que ninguna otra cosa, ningún otro ser vivo del mundo es capaz de hacerlo. Todos los demás seres tienen una existencia o presencia inconsciente y, por ende, ajena a cualquier problematidad»⁴

Cada respuesta filosófica que pretende argumentar acerca de qué es el hombre es relativa a su época. Si nos enfocamos en nuestra actualidad y comparamos esta época con épocas anteriores, advertiremos que algo está cambiando, si es que no ha cambiado del todo ya. Y es que hoy estamos viviendo en la edad del Big Data⁵ y de los algoritmos. Y los algoritmos

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I,1 985a

² Carta encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio* Sobre las relaciones entre Fe y Razón (14 de septiembre de 1998)

³ García Cuadrado, J.A. (2010). *Antropología filosófica*. P.7

⁴ Coreth, E., ¿Qué es el hombre? *Esquema de una antropología filosófica*. P.30.

⁵ Según algunos autores, el Big Data no sólo se refiere a grandes conjuntos de datos y las herramientas y procedimientos utilizados para manipular y analizar ellos, sino también a un giro en el pensamiento computacional y la investigación.

alimentados a base de datos nuestros saben de nosotros más que nosotros mismos.

En un estudio⁶ publicado en Science en el año 2011 que pretendía cuantificar la cantidad de información generada y almacenada en el mundo nos informa que el director ejecutivo de Google, Eric Schmidt, afirmó que la humanidad había creado hasta el año 2003 una cantidad de datos equivalente a 5 exabytes, agregando que en ese año, 2011, esa cifra se generaba tan solo en 2 días. El consumo de datos a nivel global en el año 2021 alcanzó los 79 zettabytes⁷ de datos de internet, un 23% más que el año 2020.

¿Cómo generamos esa inmensa cantidad de datos? Con toda nuestra actividad en las plataformas digitales (Facebook, Twitter, YouTube, TikTok, Instagram, Pinterest, Snapchat, LinkedIn, Tinder, Badoo; hay más de 40), con todas las búsquedas en los buscadores⁸ entre los que destaca Google, con todas las visitas a las distintas páginas web, con todos el emails, con todas las aplicaciones que descargamos en nuestros teléfonos móviles (Whatsapp, Telegram, Spotify, Netflix, Mercado Pago, Amazon, Despegar, la de entidades financieras, la de telefonía móvil, la de parking, la de Cuenta DNI, la de Mi Argentina, etc.), con todas nuestras compras *on line* (Amazon, Mercado Libre, Despegar, Booking, páginas chinas, etc.), con todos los clicks *me gusta* y, en definitiva, con los cientos, miles de *clicks* que hacemos al día.

Toda nuestra actividad digital genera diariamente una enorme cantidad de datos y de metadatos. Los datos son todas las publicaciones que hacemos de manera consciente, activa y voluntaria mientras que los metadatos son esa inmensa cantidad de datos sobre los datos que vamos dejando como huella digital y de la que en general no somos conscientes.

Hace unos años, en el año 2012, el padre de una adolescente hizo un reclamo ante la cadena almacenes estadounidenses *Target*, porque había recibido publicidad a nombre de su hija sobre productos de bebés y a él le pareció ridículo que le enviaran esa clase de anuncios a nombre de una

⁶ Hilbert, M., & López, P. (2011). The world's technological capacity to store, communicate, and compute information. *science*, 332(6025), p. 62

⁷ 1 Zettabyte [ZB] equivale a 1.024 Exabyte [EB]. Por lo tanto, 79 Zettabyte = $8,089 \times 10^4$ Exabyte

⁸ Baidu es el Google de China y el segundo buscador de Internet más usado del mundo. Bing es el motor de búsqueda propiedad de Microsoft, anteriormente conocido como MSN Search.

adolescente que ni siquiera había terminado el bachillerato. Sin embargo, esta cadena de supermercados había detectado a partir de los datos digitales que su hija cumplía con el perfil de embarazada y, en efecto, la hija estaba embarazada. Y *Target* lo supo antes que su padre⁹.

Un ejemplo más cercano a nuestra realidad es el caso de Netflix. Hay un conjunto de datos que proporcionamos de manera activa cuando valoramos el contenido, rellenamos los formularios en la fase de inscripción, iniciamos sesión como un usuario específico de los varios perfiles que existen en el hogar o cuando nos registramos con perfiles sociales. Sin embargo, hay otro enorme conjunto de datos, los metadatos, que proporcionamos de manera no activa a partir del uso y del que no somos siquiera conscientes. Por ejemplo, qué reproducimos y qué descartamos, a qué hora consumimos, desde qué dispositivos lo hacemos, con qué frecuencia, desde qué lugar geográfico y un largo etc. Todos estos datos no percibidos por nosotros, los usuarios, generan valiosas respuestas no condicionadas que permiten extraer conocimientos sobre nuestra motivación y sobre nuestros gustos¹⁰.

Lo interesante es que Netflix usa los datos obtenidos de sus usuarios no para negociar con los anunciantes o las agencias de medios, sino para captar y retener suscriptores, minimizar las bajas, conseguir fidelidad con el servicio a largo plazo, y lograr buenos índices de satisfacción con su producto. Netflix ha convertido el conocimiento de sus usuarios en la piedra angular de su *modus operandi*¹¹

Cualquiera de nosotros podría pensar que las principales amenazas a las que se enfrenta Netflix como empresa son las otras plataformas con las que compete, HBO o Amazon, por ejemplo, pero la respuesta de Reed Hasting, CEO de Netflix, a esa pregunta sorprende: «(En Amazon) están haciendo una gran programación, y seguirán haciéndola, pero no estoy seguro de que eso nos afecte a nosotros porque el mercado es muy grande. Pensad sobre ello: cuando ves una serie de Netflix y te enganchas, te quedas hasta tarde viéndola. Realmente, y al final, estamos compitiendo

⁹ Benjamins, R., & García, I. S. (2020). *El mito del algoritmo: cuentos y cuentas de la inteligencia artificial*. P.82.

¹⁰ Brogan, Jacob (2015). "The case of the ornamental anthropologist. How Netflix puts a human face on big data". Slate, 31 May. <http://goo.gl/9Tu7Ja>

¹¹ Marta Peirano. *El enemigo conoce el sistema* p.42

do con el sueño». Ese día, 17 de abril de 2017, también se puede leer un tweet en la cuenta oficial de Netflix que afirma “Sleepismygreatestenemy”¹²

Esta afirmación es interesante, curiosa y, especialmente, alarmante, pues estamos frente un fenómeno novedoso en todos los sentidos: las plataformas no solo se pelean entre ellas por capturar nuestra atención, sino que ¡empiezan a pelearse con nuestra biología!¹³ Es hora de empezar a tomar nota de esta clase de sentencias y de su potencial impacto en nuestras vidas. La cercanía de la realidad y la rapidez con que se dan estos cambios es tal que se requiere de toda nuestra atención para ser capaces de percibirlos. Por otra parte, Mark Weiser, el ideólogo de la tecnología ubicua, tenía razón: *Las tecnologías más significativas son aquellas que desaparecen. Las que se entrelazan en el tejido de la vida cotidiana hasta que son indistinguibles de la vida misma*. Hace ya unos años que empezó a hablarse de la tecnología como una extensión del cuerpo, especialmente del smartphone¹⁴.

Retomando la cuestión de los datos y de esa enorme masa de información que hay sobre cada uno de nosotros¹⁵, cabe señalar que no solamente quedan almacenados sino que se pueden leer y además se pueden interpretar con el uso de los algoritmos (modelos matemáticos) para estimar comportamientos futuros y hacer predicciones sumamente aproximadas.

Uno de los problemas con el almacenamiento y con la interpretación de los datos es que se usen para manipularnos, pues son precisamente los algoritmos (alimentados con nuestros datos) los que eligen qué mostrarnos o deciden qué vemos en las plataformas digitales. Con los algoritmos (alimentados a base de nuestros datos) se interpretan nuestros intereses, nuestras preferencias, nuestros estados de ánimo y nuestras emociones en general.

Una prueba efectiva de esa posibilidad se puede constatar en un artículo publicado por el equipo de ingenieros de Facebook, artículo en que se refiere a un experimento secreto realizado el año 2012 y publicado dos

¹² https://www.abc.es/play/series/noticias/abci-gran-competidor-netflix-sueno-201704192030_noticia.html

¹³ Esta clase de cambio tenía en mente al afirmar antes “Si nos enfocamos en nuestra actualidad y la comparamos con épocas anteriores advertiremos que algo está cambiando, si es que no ha cambiado del todo ya”.

¹⁴ Shipley, G. J. (2004). Natural-born cyborgs: Minds, technologies, and the future of human intelligence.

¹⁵ En 2018 se estimó que ya había 10.000 datos por cada usuario de Internet.

años después¹⁶. En ese artículo, cuya traducción del título es «Evidencias experimentales de contagio emocional a escala masiva a través de redes sociales», los investigadores publicaron el resultado de un interesante experimento que se basó en exponer a 689.000 usuarios (perfiles de Facebook) a dos tipos de contenidos en las Feed News¹⁷ (Sección Noticias). Lo que hicieron fue dividir en dos partes iguales la cantidad de usuarios y usando el algoritmo a una mitad de los usuarios le redujeron las publicaciones negativas mientras que a la otra mitad les redujeron las publicaciones positivas. De este análisis concluyeron que quienes fueron expuestos a más cantidad de expresiones negativas empezaron a manifestar expresiones negativas y, al contrario, quienes recibieron más cantidad de expresiones positivas manifestaron expresiones positivas.

Por tanto, este estudio puso en evidencia que la exposición a manifestaciones positivas o negativas a través de Facebook podía afectar y modificar las emociones de otros usuarios, a través de una línea de contagio que, de acuerdo con ellos, era la primera vez que se podía observar a gran escala y de manera provocada.¹⁸ Este estudio pudo, en consecuencia, determinar que: i) el contenido de la *sección noticias* es fundamental para entender cómo se propicia el contagio, es decir, se requiere de un medio por el cual el elemento de transmisión pueda irrigarse y ii) el contagio no necesariamente requiere de expresiones verbales, puesto que también ocurre a través de emoticones, memes, comentarios o *likes*. Facebook, particularmente el muro de noticias, vino a ser ese medio por el cual se podrían generar estrategias de transmisión de ideas, emociones, afectos, ya que no se trata de cuánto tiempo compartan los usuarios con sus amigos, sino de cuánta exposición tienen ciertos usuarios a contenidos específicos. En otras palabras, a la idea de contagio emocional se le agregaría un componente propio de la teoría de los medios: la exposición¹⁹.

¹⁶ Kramer, A. D., Guillory, J. E., & Hancock, J. T. (2014). Experimental evidence of massive-scale emotional contagion through social networks. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 111(24),

¹⁷ El algoritmo llamado Feed News que usa Facebook para programar el orden y la presentación las noticias que aparecen para cada usuario.

¹⁸ La hipótesis ya había sido planteada por psicólogos sociales y sociólogos, pero nunca se había podido corroborar con una muestra tan grande

¹⁹ Gómez-Barrera, J. C. (2021) ¿Cómo estudiar Facebook? El contagio emocional y las formaciones discursivas. *Revista Hipertextos*, p.89.

El afroamericano que en algún estado de Estados Unidos desayuna cada día con titulares sobre brutalidad policial, esclavitud, agravios culturales y racismo institucional no sabe -o no sabemos si sabe, agregamos- que su odiado vecino blanco amanece con titulares de bandas criminales hondureñas de caras tatuadas, negros detenidos por violar y matar misionarias o vender crack a adolescentes²⁰. Obviamente, podríamos aducir innumerable cantidad de ejemplos de grieta en nuestras latitudes, pero no hace falta, pues, en donde habita el hombre las opiniones abundan y en donde llega internet llegan los algoritmos y las manipulaciones.

El problema de los algoritmos usados en las plataformas digitales, como vemos, es que fragmenta opiniones y nos deja en un estado de aislamiento intelectual, porque descarta toda información que no coincide con nuestros puntos de vista y nos aísla en una burbuja ideológica, lo que, por otra parte, refuerza la percepción de que nuestras ideas cuentan con consenso. Y como afirma Marta Peirano, dadas las circunstancias adecuadas o alimentados con la narrativa perfecta los humanos podemos convertirnos en monstruos. Así opera Facebook y casi todas las plataformas digitales y lo hacen porque nos quieren ahí, se pelean por capturar nuestra atención y la indignación paga.

En un artículo publicado en 2018 un grupo de investigadores pone en evidencia como los usuarios que siguen las recomendaciones de los algoritmos de YouTube pueden ser encerrados en una burbuja ideológica en cuestión de pocos clics y terminar en videos violentísimos de extrema derecha²¹. El extremismo se puede acentuar debido a un efecto de las plataformas llamado *burbuja de filtro*. Las burbujas de filtro son el resultado de los algoritmos que seleccionan qué contenidos mostrar sobre la base de los perfiles de las y los usuarios, sus preferencias y gustos, sus ubicaciones y el historial de sus comportamientos²². Como resultado, y como ya señalamos anteriormente, el algoritmo se aprovecha de nuestras vulnerabilidades humanas, de nuestros sesgos cognitivos, descartando aquella información que no coincide con nuestros puntos de vista, aislándonos en

²⁰ Marta Peirano *El enemigo conoce el sistema*, p. 277

²¹ Courtois, C. *et alii* "Challenging Google Search Filter Bubbles in Social and Political Information: Disconforming Evidence from a Digital Methods Case Study." *Telematics and Informatics*, 35(7) P.2010.

²² Nagulendra, S., & Vassileva, J. (2014, September). Understanding and controlling the filter bubble through interactive visualization: a user study. In *Proceedings of the 25th ACM conference on Hypertext and social media*. P.110

una burbuja ideológica y reforzando la percepción de que nuestras ideas cuentan con consenso.

Quizás por esto es que algunos investigadores señalan que YouTube se usa para diseminar tantos contenidos falsos en canales dedicados a pseudociencias. Mi pregunta es en este punto del tema si YouTube *se usa* para... o si *nos usa* para...

Pues si -como dice Harari²³- (los dueños de los algoritmos, esto es, los gobiernos y las corporaciones) te conocen mejor de lo que te conoces a ti mismo, entonces pueden venderte lo que quieran, ya sea un producto o un político. Es particularmente importante llegar a conocer nuestras debilidades. Son las principales herramientas de quienes intentan hackearte. Las computadoras son pirateadas a través de líneas de código defectuosas preexistentes. Los seres humanos son atacados a través de miedos, odios, prejuicios y anhelos preexistentes. Los hackers no pueden crear miedo u odio de la nada. Pero cuando descubren lo que la gente ya teme y odia, es fácil presionar los botones emocionales relevantes y provocar una furia aún mayor.

Advertimos entonces, una cuestión acerca de nuestra naturaleza humana y de nuestras capacidades: ¿estamos abandonando el estadio de dominar la naturaleza para pasar a ser dominados por la tecnología (y los intereses económicos de las empresas emergentes)? ¿Será acaso que estamos ahora en medio de una transición, dejando de ser el ser caracterizado por usar herramientas para pasar a ser usado por ellas? ¿Usamos nuestro smartphone o él nos usa a nosotros? ¿Somos libres de elegir o solo creemos que lo somos mientras los algoritmos deciden por nosotros? ¿Tenemos buenas razones para sostener nuestras creencias o las sostenemos por la exposición a la que estamos siendo sometidos? ¿Sabemos tanto de nosotros como el algoritmo sabe de nosotros?²⁴

Demasiadas preguntas se plantean en estos tiempos actuales del Big Data y de los algoritmos cuando nos preguntamos sobre el hombre (o

²³ Harari en *21 lecciones para el siglo XXI*.

²⁴ En este sentido, es muy interesante el tratamiento que hace Christian Rudder, cofundador de *OkCupid* (una plataforma digital de citas) de estos temas en su libro *Dataclismo: Amor, sexo, raza e identidad; lo que nuestra vida online cuenta de nosotros. Los datos digitales, casi de un modo accidental, tiene la facultad de mostrarnos cómo luchamos, cómo amamos, cómo envejecemos y cómo cambiamos. No tenemos más que mirarlo: con solo alejarnos un poco, los datos nos revelan cómo se comporta la gente cuando creen que nadie los está mirando*. Pág.72

sobre nuestro propio autoconocimiento) y frente a la incertidumbre y a la imposibilidad de una certeza encuentro eco y refugio en las palabras de Max Scheler²⁵, que pese al tiempo no han perdido un ápice de vigencia y que, por lo tanto, las elijo para finalizar mi ponencia:

En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual.

Referencia bibliográfica

- Benjamins, R., & García, I. S. (2020). *El mito del algoritmo: cuentos y cuentas de la inteligencia artificial*. Anaya Multimedia.
- Brogan, J. (2015). The case of the ornamental anthropologist. How Netflix puts a human face on big data.
- Calvo Martínez, T. (1994), Aristóteles. Metafísica, Gredos, Madrid.
- Coreth, E. (1991). ¿Qué es el hombre? *Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona: Herder.
- Courtois, C. Laura. Slechten, and Lennert. Coenen. 2018. "Challenging Google Search Filter Bubbles in Social and Political Information: Disconforming Evidence from a Digital Methods Case Study." *Telematics and Informatics*, 35(7), 2006-2015.
- García Cuadrado, J.A. (2010). *Antropología filosófica*, Pamplona: EUNSA
- Gómez-Barrera, J. C. (2021) ¿Cómo estudiar Facebook? El contagio emocional y las formaciones discursivas. *Revista Hipertextos*, 9 (15), 83-99.
- Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate.

²⁵ Scheler, M., Gaos, J., & Romero, F. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*, p.13

- Hilbert, M., & López, P. (2011). The world's technological capacity to store, communicate, and compute information. *science*, 332(6025), 60-65.
- Kramer, A. D., Guillory, J. E., & Hancock, J. T. (2014). Experimental evidence of massive-scale emotional contagion through social networks. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 111(24), 8788-8790.
- Medina, J. L. R., & Bustamante, L. L. A. (2021). Los algoritmos y la transgresión del derecho a la libertad de expresión y libre albedrío. *Ssias*, 14(2), 13-13.
- Nagulendra, S., & Vassileva, J. (2014, September). Understanding and controlling the filter bubble through interactive visualization: a user study. In *Proceedings of the 25th ACM conference on Hypertext and social media* (pp. 107-115).
- Pablo II, J. (1998). *Fides et Ratio: sobre las relaciones entre fe y razón* (Vol. 12). Palabra.
- Peirano, M. (2019). *El enemigo conoce el sistema: Manipulación de ideas, personas e influencias después de la economía de la atención*. Debate.
- Rudder, C. (2016). *Dataclismo: Amor, sexo, raza e identidad; lo que nuestra vida online cuenta de nosotros*. AGUILAR.
- Scheler, M., Gaos, J., & Romero, F. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Losada.
- Shipley, G. J. (2004). Natural-born cyborgs: Minds, technologies, and the future of human intelligence.

Pospandemia, acontecimiento y ética emancipatoria

JUAN PABLO ESPERÓN¹

CONICET, CEF/ANCBA, USAL, UNLaM

RICARDO ETCHEGARAY

UNLaM

Para Deleuze el acontecimiento es siempre *problemático* y la tarea de la filosofía es plantear los problemas y responder a ellos creando o inventando conceptos.² Según Deleuze, un problema es una disrupción, una dislocación del orden o del estado de cosas que produce movimientos y respuestas.³ El problema no pertenece al ámbito de los hechos sino “al orden del *acontecimiento*”⁴. Los hechos no son por sí mismos problemáticos, aun cuando presenten características terribles, monstruosas o dolorosas. “El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos concier-

¹ JUAN PABLO E. ESPERÓN es Profesor y Doctor en Filosofía, Investigador del CONICET, docente en la Universidad del Salvador y la Universidad Nacional de La Matanza.

² “Cada filosofía nace como un esfuerzo por pensar un determinado problema, un pensamiento que se ha mantenido hasta entonces, si no impensable, sí al menos impensado (pero si no ha sido pensado es porque algo lo hacía impensable)” (Pardo, J. L., *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, p. 18).

³ Cf. Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. XXXIV.

⁴ Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 286. En términos de Kant el problema es trascendental, concierne a las condiciones de posibilidad del conocimiento de los fenómenos. En términos de Heidegger el problema es ontológico: concierne a la diferencia entre los entes y el Ser. En términos de Foucault el problema es la disrupción o la discontinuidad entre los dispositivos.

nen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones”⁵ Deleuze sostiene que hay “un *exceso* irreducible del problema sobre su solución (o soluciones), que es lo mismo que el exceso de lo virtual sobre sus actualizaciones...”⁶.

El acontecimiento, entonces, está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se *diferencia* de él; es algo previo no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico o mejor, pre-ontológico, que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales. El acontecimiento es el devenir que escapa a la historia, es el tiempo de la creación, el movimiento del cambio. El acontecimiento desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro. Pero también, al desestabilizar todos los puntos fijos de referencia, el acontecimiento presenta un carácter traumático y perturbador.

Ahora bien, para Deleuze los problemas éticos son del orden del acontecimiento porque el acontecimiento es siempre disruptivo. Deleuze realiza una distinción entre la ética y la moral, pero no adopta los significados legados por estas tradiciones, sino que se apoya en la obra principal⁷ del filósofo del siglo XVII Baruj Spinoza, para quien “...la *Ética*, -es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia-, reemplaza a la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el *sistema del Juicio*. Pero la *Ética* derroca el sistema del juicio. Deleuze compartiría con Platón y los griegos el concepto de bien entendido como la realización de la propia potencia⁸, pero no comparte su postura en cuanto se pretende que haya un *criterio exterior y superior de juicio* sobre los modos de ser. Es decir, no comparten el *punto de vista trascendente* de la moral. Desde esta perspectiva no tiene ninguna importancia si ese criterio exterior y superior es identificado con la sociedad, la costumbre, la civilización, lo humano (exterior y superior a lo natural), el consenso, las leyes o las condiciones de la vida en común. Cualquier criterio exterior y superior, es decir, moral, es igualmente inadecuado.

⁵ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, IX serie, p. 73.

⁶ Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 74.

⁷ Spinoza, B., *Ética, demostrada según el orden geométrico*, México-Buenos Aires, F. C. E., 1977.

⁸ “Poderes de ser afectado, poblaciones de intensidades, capacidades” (Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 288).

Spinoza y Deleuze oponen a los criterios morales un modelo *ético*, un modelo de estricta *inmanencia*, un modelo que no pretende juzgar la vida desde una instancia exterior o superior. Si el criterio exterior y superior ha sido identificado con el Bien, y éste es el que sirve de base para los juicios morales; Spinoza y Deleuze cuestionan y critican todo punto de vista moral y replantean el problema en términos éticos de una estricta inmanencia.⁹ No desde el Bien como criterio exterior y trascendente, sino *desde la potencia de cada ser*, desde su capacidad de realización, entendida como lo bueno. Así, el bien y el mal son conceptos morales, mientras que *lo bueno y lo malo son conceptos éticos*. No se trata del punto de vista individual contrapuesto al punto de vista social, no se trata tampoco del punto de vista natural contrapuesto con el punto de vista humano; *se trata del punto de vista ético contrapuesto al punto de vista moral, se trata del punto de vista inmanente contrapuesto al punto de vista trascendente*.

Si la moralidad tiene que ver con el juicio o la asignación de la alabanza y la culpa, la responsabilidad y la obligación, la ética tiene que ver con las relaciones afectivas entre los cuerpos en un *agenciamiento* o colectivo, y esos ensamblajes que encajan entre sí a fin de aumentar el poder de actuar entre los elementos del colectivo y los que no son capaces de encajar.¹⁰

En esto consiste el problema de la ética. Si se eliminan los fines trascendentes, ya no se tiene un criterio exterior que defina qué está bien y qué está mal, pero se abre la posibilidad de preguntar por *lo bueno y lo malo*, por la realización de la potencia o la no realización de la potencia.¹¹ “Lo que evaluamos como malo es, por tanto, lo que reduce la potencia, un empobrecimiento de la capacidad de ser afectado, lo que equivale a un

⁹ “...la ética es un conjunto de reglas facultativas que evalúan lo que hacemos y decimos según el modo de existencia que implica” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 87).

¹⁰ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 33.

¹¹ “Afecto” es lo que efectúa a cada instante la potencia de cada cuerpo. Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 94. “El afecto es el modo en que un grado de potencia está necesariamente efectuado en función de los agenciamientos en los cuales entra el individuo o la cosa” (Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 288).

deterioro de nuestra relación de movimiento y de reposo”¹². En este sentido, entonces, “la pregunta fundamental de la ética no es ‘¿Qué debo hacer?’ (que es la pregunta de la moral), sino más bien ‘¿Qué puedo hacer?, ¿qué soy capaz de hacer?’ (que es la pregunta adecuada de una ética sin moral)”¹³. Se trata de definir a un ente por lo que puede (cantidad de fuerza) y no por lo que es (esencia). “Esta *cantidad diferenciable* es la potencia”¹⁴, es decir, las acciones y las pasiones, lo que es capaz de soportar y lo que es capaz de hacer. La cantidad de potencia es lo que distingue a un existente de otro.

Si se trata de la potencia de cada cosa o de cada cuerpo *singular*, entonces, no se puede recurrir a pautas comunes o estándares o a lo normal¹⁵. El único saber posible en este caso es el *experimental*. Si se pusiera la media como límite o la normalidad como regla se estaría obstaculizando o impidiendo que los más capaces (los que puedan superar esa media) realicen su potencia o efectivicen su capacidad. La ética consiste en efectivizar las capacidades, en realizar la potencia y no en limitarlas o impedir las. En la ética no se trata de enseñar ciertas normas de conducta que pueden ser sociales, culturales, religiosas, jurídicas o profesionales. La ética sólo tiene que ver con las capacidades de cada ser según su potencia. No tiene que ver con las normas, pero ¿tiene que ver con el fin? El fin pone límites, determina, dice hasta dónde se puede llegar e impide ir más allá. En ese sentido, la ética no tiene que ver con los fines, con las causas finales o con la teleología. Sin embargo, fin también significa objetivo, meta, orientación de la acción.

¹² Philippe, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en: Khalfa, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, p. 56.

¹³ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 125. “El punto de vista de la ética es: ¿de qué eres capaz, qué puedes?” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 73).

¹⁴ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 75. Énfasis nuestro.

¹⁵ Es una cuestión que se ha planteado al hablar de *enseñanza personalizada*. Con este término no se hace referencia a una enseñanza centrada en los valores de la persona, a una enseñanza humanística, sino a poner el acento en la singularidad de cada uno, en *las diferencias de potencia* que hay entre los individuos a pesar de que estén en un “mismo nivel” del proceso de enseñanza. En el caso de la enseñanza personalizada, como en la ética de Spinoza y Deleuze, no es posible guiarse por las pautas externas ni por la media porque no se puede saber a priori lo que uncuerpo [o educando] puede.

Algunas reflexiones a modo de conclusión

Para Deleuze los problemas éticos son del orden del acontecimiento, y cuando éste irrumpe aparecen nuevas relaciones y actores que generan, a su vez, un estado de crisis e incertidumbre, por ejemplo la pandemia del COVID-19. En un tal estado, la pregunta no es ‘¿qué debo hacer?’, sino ‘¿Qué puedo hacer?, ¿qué soy capaz de hacer?’ Solo entonces se plantea el problema ético: “cómo un colectivo ha de ser compuesto o agenciado a la luz de la aparición de estos extraños nuevos actores, o cómo un nuevo colectivo se va a formar. Desde esta perspectiva es mejor pensar la ética como una construcción o edificación colectiva que desde el modelo del juicio. La pregunta de la ética se transforma en: ‘dado este caso, ¿cómo es nuestro colectivo a construir?’”¹⁶ Se trata de hacer de la ética, entendida como praxis, un saber experimental y no como conocimiento normativo. Componer relaciones, probar si una nueva conexión o agenciamiento potencia nuestras fuerzas o las depotencia implica la construcción incesante de una ética inmanente en cuyo devenir se produce la emancipación de presupuestos o fines trascendentes.

¹⁶ L. Bryant, “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 29.

Entre las ideas de Europa y de Nuestra América. Un diálogo entre George Steiner y Rodolfo Kusch

MÓNICA FERNÁNDEZ BRAGA

Departamento de Ciencias Sociales
Universidad Nacional de Quilmes

A modo de introducción

Si hay un autor que se ha ocupado mucho en dialogar sobre la de(s) colonización intelectual, aunque en escasas oportunidades menciona este término, ese filósofo y antropólogo ha sido el argentino Rodolfo Kusch¹. Desde la *Seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* (1953) hasta el *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978), pasando por la ya clásica *América Profunda* (1962), Kusch nos cautiva con su estilo literario y con la dureza teórico-metodológica de su crítica hacia el cavilar colonial que nos lega Europa. En ese marco, ¿qué nos impide que limpiar un poco la telaraña y la herrumbre de tantas obras europeas que implican siglos de colonización y reproducción intelectual?

Sería muy inadecuado proponer un solo modo para pensar tamaña complejidad cultural, teórica, política, académica, etc. Por ello, proponemos dialogar sumariamente con la Europa que caracteriza Steiner (*La idea de Europa*, 2006), tamizada con algunas notas vitales de la antropología filosófica de Rodolfo Kusch (1978). Iniciaremos el recorrido con el símbolo Café, luego introduciremos la noción de Paisaje y, por último, la cuestión de la barbarie en Europa propuesta por Steiner y lo que Kusch visualiza de ese mismo tópico en Nuestra América.

¹ Trabajamos de modo colectivo la obra de este autor. Véase, por ejemplo: “La filosofía norteamericana de Rodolfo Kusch: un viaje desde la seducción de la barbarie a la antropología”, 2022.

El café europeo: ¿lugar cultural para pensar y crear?

En la conferencia citada, Steiner dice algo maravilloso, a saber, «Hasta las ideas más abstractas y especulativas deben estar ancladas a la realidad, a la esencia de las cosas. ¿Qué sucede pues con la idea de Europa?» (La idea de Europa, 2006, págs. 33-34). Ahí es donde comienza a poner signos y símbolos para pensar las diferencias entre Europa y Norteamérica, porque dice América, pero se refiere únicamente al norte del continente. Utilizando una serie de criterios, hitos o axiomas para vislumbrar la idea de Europa, tales como: el café, el paisaje, la conservación de memoria ilustrada al nominar las calles, la doble ascendencia filosófica entre Atenas y Jerusalén, y también lo más ingrato del humanismo europeo, la empresa de la guerra que tortura y mata sin resquemor. El autor lo dice así, «Dos guerras mundiales, que fueron en realidad guerras civiles europeas, llevaron este presentimiento² al paroxismo» (2006, pág. 55)

El ensayo de Steiner comienza con la caracterización de los cafés europeos, puesto que es ahí donde, según el autor, como en ningún otro lugar del mundo, se reúne la gente a compartir decires para crear cultura. Los cafés de Lisboa, Copenhague, Venecia, Milán y París, entre otros centros europeos, serían lugares para el debate intelectual, la conspiración y la poesía. Asimismo, señala que el bar americano, aunque también es un centro literario como en Irlanda y Gran Bretaña, se caracteriza por ser un lugar oscuro, donde retumba la música y prolifera el comercio sexual. A ratos parecería que Steiner mezcla la idea de café con la de bar, pero está claro que, «Nadie escribe tomos sobre fenomenología en la mesa de un bar americano (compárese con Sartre)» (Steiner, 2006, pág. 36).

Por su parte, Kusch dice que «no hay quizá experiencia más porteña que la de estar acodado en la mesa de un café, contemplando el paso de la gente a través del ventanal» (La seducción de la barbarie, 2000 [1953], pág. 17). Esta frase no está dedicada a la posibilidad de crear cultura en el café como asume Steiner, aunque es obvio que Kusch reconoce que ahí también hay aprendizajes. No. La frase de Kusch es para invitarnos a pensar sobre el mestizaje intelectual que nos caracteriza, que nos escinde culturalmente porque oculta, tras las murallas de las ciudades, nuestro propio modo de pensar en y desde la *vegetalidad*. La categoría de *vegetalidad*

² Se refiere a la intuición «...que un día se hundiría bajo el paradójico peso de sus conquistas y de la riqueza y complejidad sin parangón de su historia» (Steiner, 2006, pág. 55).

es algo que nos vendría dado de la época precolombina. Culturalmente, esto de pensar desde el *estar siendo* (la vegetalidad) nos colocaría en el plano de una comunidad que asume la intuición como motor del pensamiento. Pero ¿qué pecado teórico cometeríamos pensando desde la intuición o el sentir? Kusch sabe que en nuestra América pensamos y creamos cultura con los símbolos del entorno, es decir, con el paisaje.

Tal vez Steiner leyó a Kusch. Aunque es poco probable, nada perdemos con imaginarlo. Para Kusch, el café es un lugar imprescindible para la filosofía de la ciudad, pero imposible para pensar la geocultura mestiza de Nuestra América. O, también es posible que, si hubiesen dialogado entre ambos, coincidirían en hablar sobre la barbarie provocada por la cultura europea.

El paisaje: ¿un motor de la vegetalidad que da qué pensar creando cultura?

El hito que sigue en el ensayo de Steiner es el paseo y el paisaje. Dado que «Europa ha sido y es paseada» (Steiner, 2006, pág. 36), habría una relación esencial entre la realidad europea y su paisaje. Curiosamente, el paisaje es uno de los tópicos estrella del filósofo argentino.

Según Kusch, cada paisaje propicia un pensar diferenciado, porque cada geocultura (algo dado por el paisaje, lo que está a nuestro alrededor) implica un «estar» que da que pensar, y esto sucede mucho antes de teorizar sobre el «ser» en el sentido de ente de la lógica griega clásica. De este modo, mientras que Steiner dice que, «Metafóricamente –pero también materialmente– el paisaje ha sido moldeado, humanizado por pies y manos, en Europa como en ninguna otra parte del planeta» (2006, pág. 37); Kusch dirá que el pensar situado en el paisaje, ese del *estar nomás* que caracteriza a nuestra América, hay hombres y mujeres que buscaron imitar la naturaleza (o vegetalidad) del paisaje para construir su cultura, principalmente su arquitectura³.

Ahí está la diferencia entre una cultura que busca construir una vida humanizada (Europa) y una humanidad cuya cultura *está siendo* con la ve-

³ Hemos trabajado estos temas en otro lado, véase, entre otros: *La vida humana en épocas de pandemia: notas sobre biopolítica, poética y seminalidad*, 2020; *Pedagogías Insurgentes para la Educación en Derechos Humanos: notas vitales desde la filosofía nuestroamericana*, 2021 y “La filosofía nuestroamericana de Rodolfo Kusch: un viaje desde la seducción de la barbarie a la antropología”, 2022.

getalidad del paisaje (Nuestra América). Kusch dirá que Europa también tuvo su momento originario de pensar desde el paisaje, pero ese deliberar ontológico quedó aplastado por atribuir al ser (metafísica) la jerarquía del pensar, cuando sería al revés. Por eso, para Kusch, *ser alguien* (el ser de la metafísica) es una idea que nace en Europa a partir del surgimiento de la figura del mercader. El asunto básico es «El *ser* no puede darse sin el *estar*, porque en este último se da la vida en mayor proporción que en aquél» (Kusch, *América Profunda*, 1962, pág. 178)

Es maravilloso ver que, justo ahí donde Steiner pone el hito de la creación del bárbaro humanismo europeo, Kusch (cincuenta años antes que el filósofo francés) pone el mojón para clavar hondo en esa cultura que obtura el pensar desde y con el paisaje nuestroamericano. Es que, ante el olvido de lo telúrico que caracterizaría el pensar en nuestra América, que inicia la existencia basada en *ser alguien* (el mercader) queda encerrada entre las murallas de las ciudades de estilo europeo que se fueron construyendo en nuestro sur.

Mientras tanto, y aún ante las tremendas críticas hacia el estilo de vida eurocéntrico, nuestras universidades siguen reproduciendo ese conocimiento foráneo. Si hasta parece que esta reproducción teórica fuera inocua por eso, el mundo entero sigue reproduciendo esos saberes, al tiempo que niega, el ingreso de los saberes de las culturas ancestrales y populares, a las aulas y a la teórica. La genealogía que muestra Kusch en *América Profunda*, como es obvio, también se ocupa de la cultura greco-romana. De este modo, con fundamentos basados en un trabajo de campo en nuestra tierra y cultura, Kusch va más allá de las críticas que plantea Steiner. Ambos critican el eurocentrismo, aunque cada uno a su manera. Ambos ponen la religión como motor de lo cultural, pero, mientras Kusch construye teoría a partir de relatos ancestrales y populares de nuestra América; Steiner abunda en teorías de corte eurocéntrico. ¿Cómo entablar una crítica seria con las mismas herramientas teóricas de lo que se critica? ¿Cómo pensar que los instrumentos del amo (Europa) por sí solos, nos ayuden a comprender el origen del problema de lo bárbaro?

América Profunda es un intento por descubrir un pensar nuestroamericano desde la cultura precolombina. Kusch lo dice claramente en el exordio de dicha obra, mencionado que su investigación nace de una intuición que plantea desde dos polos, a saber: « Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa del siglo XVI y, el

otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina» (1962, pág. 7). Además, Kusch trabaja con un estilo literario implacable, yendo de la ira de divina (el mero estar aquí) a la ira del hombre (el ser alguien), porque considera que el «El mercader y el *ser* se hallan íntimamente ligados» (1962, pág. 123); Steiner, continúa atado al estilo filosófico eurocéntrico, la disputa religiosa entre cristianos y judíos.

De la barbarie entre hebraicos y nazarenos a la vegetalidad precolombina

Como es de suponer, la conferencia de Steiner no se queda en alabanzas hacia los propósitos originarios del humanismo europeo. Lo fuerte de su ensayo salta a la vista cuando arremete contra los errores del humanismo, es decir, su inhumanidad o antihumanidad. Veámoslo con las palabras del autor, si «Los odios étnicos, los nacionalismos chovinistas, las reivindicaciones regionalistas, han sido la pesadilla de Europa» (Steiner, 2006, pág. 61) ¿cuál sería el origen de ese humanismo bestial? Bien, el autor considera que el error está en las doctrinas religiosas del cristianismo o los cristianismos. Para Steiner, todo lo construido en Europa nace de la historia del cristianismo occidental. Dicho con palabras del autor:

Nuestro arte, arquitectura, música, literatura y pensamiento filosófico, están saturados de valores y referencias cristianas. La alfabetización europea surgió de la educación cristiana. Las guerras religiosas entre católicos y protestantes han configurado el destino europeo y el mapa político del continente. Otros factores desempeñaron sin duda su papel, pero lo que es absolutamente inseparable de la caída de Europa en la inhumanidad, desde la *Shoah*, es la designación cristiana del judío como deicida, como heredero directo de Judas. Es en el nombre de la sagrada venganza por el Gólgota como los primeros pogromos arrasan toda Renania a comienzos de la Edad Media. Desde estas matanzas hasta el Holocausto, la línea descendente es desde luego compleja y en ocasiones subterránea, pero también inconfundible (2006, pág. 64)

Al parecer, la crítica de Steiner pone a la cabeza de la deshumanización, el tema religioso, pensado como campo productor de cultura. Entonces,

¿cómo pensar el mismo problema fuera de Europa? Bien, para organizar un diálogo entre cultura y religión en nuestra América, necesitamos recurrir a autores de la corriente de pensamiento denominada filosofía de la liberación, algo que, obviamente, el filósofo francés no tiene en cuenta. Para dialogar sobre lo sagrado de Nuestra América, nada mejor que releer textos sobre la teoría de la liberación en general y la corriente argentina en particular. A contramano de la creación cultural canónica de Europa, la filosofía nuestroamericana se crea en el seno del símbolo, el mito y lo sagrado, donde la ceremonia y la adoración de las cosas están atadas al acontecimiento existencial.

En el pensar telúrico que caracteriza a la antropología filosófica de Kusch, lo simbólico anima lo ritual, porque, «Lo ritual es un registro diferente y más profundo donde lo sagrado y la vivencia son anteriores a la palabra y a la racionalidad formal» (Fresia, 2020, pág. 37). Así, a diferencia de la razón europea del mundo celeste de las ideas, ese que se renace del mundo griego e inventa la idea de Europa, la razón nuestroamericana está atada al mundo sentipensante de la tierra y la semilla, porque surge de una *razón seminal* (Fernández Braga, La vida humana en épocas de pandemia: notas sobre biopolítica, poética y seminalidad, 2020).

Se comprende con lo dicho, que los pueblos ancestrales de nuestra América nunca necesitaron pensar lo cultural basándose en ese deseo de humanizar. Esto se lee claramente en *América Profunda*. Imaginemos que esa falta de humanismo promovido desde los centros de cultura eurocéntricos tal como lo plantea Steiner, en nuestra América es el vector que ha liberado y aún libera nuestro pensar situado de la barbarie conquistadora. A este modo intercultural de articular símbolos en nuestra América, Kusch le da el nombre de «*fagocitación* de lo blanco por lo indígena» (1962, pág. 158). Fagocitar es un tipo de resistencia cultural que, de algún modo, al mezclarse con la cultura europea, aunque mestizándose con ella, se come lo que quiere penetrar las ideas telúricas. Si bien hay un mestizaje, hablar de fagocitación nos pone mucho más allá de un sincretismo donde se mezclan bienes culturales.

Vale aquí retornar a Steiner, porque en el ensayo citado, también realiza una tremenda crítica a la ciencia y la filosofía europeas. Estados Unidos, pensado desde Kusch, surge de la idea europea del mercader. Por eso y atendiendo a la figura del *mercader*, nadie puede parangonarse con su poderío tecnológico, militar y económico. No obstante, «Ganar dinero

e inundar nuestras vidas de unos bienes materiales cada vez más trivializados es una pasión profundamente vulgar que nos deja vacíos [...] No es la censura política lo que mata: es el despotismo del mercado de masas y las recompensas del estrellato comercializado» (Steiner, 2006, págs. 67-68). En un sentido similar, aunque indagando el camino para construir un pensamiento propio para nuestra tierra mestiza, Kusch considera que el *mercader* y el *ser* son una misma cosa, porque la cultura europea mezcla la ambición económica con la técnica y el comercio, el autor lo dice del siguiente modo:

Así nace occidente, sobre la base del afán de *ser alguien*⁴, que es inteligente, que toma la ciudad como centro, como 'como ombligo del mundo', como lo hacían las culturas primitivas, solo con la variante de que era un ombligo sin mundo o mejor un mundo hecho como un inmenso atado de géneros, que llenaba un espacio. Así la ira de dios fue reemplazada por la ira del hombre, un hombre que ahora era el ser parmenídeo, redondo y esférico, que proyectaba su perfección en un progreso ilimitado a base de atados de género (1962, pág. 123)

Al parecer, la empresa de aplastar la barbarie nacida de la creación de Europa, esa donde surge la figura del mercader, del que quiere *ser alguien* y *adora el patio de los objetos*⁵, resultó más bárbara que el barbarismo que se buscaba arrasar.

Un cierre para seguir pensando

Mientras Steiner critica el origen de la inhumanidad que caracteriza a la cultura occidental, poniendo el foco en el surgimiento de la Europa moderna y las guerras religiosas, pero sin reconocer teorías nuestroamericanas; Kusch nos ofrece una teoría que podría superar con creces ese problema y sin dejar de lado el mundo de la divinidad, porque es uno de los vectores existenciales. Ambos autores coinciden en que la magnitud de la barbarie ha sido la cultura de la Europa moderna, pero ponen argumen-

⁴ El destacado corresponde al original.

⁵ La metáfora del patio de los objetos es utilizada por Kusch (según el propio autor tomada de Hartmann) como parangón de la creación de las amuralladas ciudades de corte europeo que fueron construyéndose en nuestra tierra con la penetración colonizadora del pensamiento.

tos diferenciados. De un lado Kusch que, haciendo foco en las religiones precolombinas, nos acerca a una teoría intercultural; del otro lado, Steiner que insiste en culpar al cristianismo romano por la persecución judía y el posterior genocidio, pero sigue atado a la teorización globalizante: Europa y su renacimiento en Estados Unidos.

¿Hasta cuándo seguiremos reproduciendo teorías foráneas que nunca aclaran nada sobre la diversidad cultural porque siguen atadas a un lenguaje teórico universal y unívoco? ¿Hasta cuándo el mundo eurocéntrico seguirá guiando nuestras teorías y metodologías? ¿Cuántos siglos más habrá que esperar para que las academias de Nuestra América reconozcan nuestras propias producciones teóricas que brindan pautas para el surgimiento de teorías interculturales? No hay una respuesta única para estos interrogantes, pero vale pensarlos y dialogarlos. Porque, mientras el mundo occidental se derrumba ante la contaminación ambiental y la depredación vegetal, mineral, animal y humana, pero sigue apoyando su invento de cultura unívoca. Todo el sur del mundo produce teorías que pueden ser superadoras de tamaño industria beligerante, pero nuestras teorías aún no son plenamente aceptadas por ese mundo eurocentrado, que incluye a un gran número de colegas de nuestras tierras.

Es cierto que el mundo está cambiando, pero hasta ahora, ese mundo eurocéntrico atado a la idea de *ser alguien*, sigue maltratando la vida en la tierra. Ese maltrato, esa violencia terrenal es la ciudad de los dioses que moran en la casa del *ser*. En el hábitat del *estar siendo* o del *estar nomás*, caben muchos mundos. Ese mundo pluriversal es el de la vegetalidad precolombina donde todo es fruto de todo. En la cultura precolombina nunca se arrasa con la vida para civilizar. En el pluriverso vegetal, la técnica nunca está al servicio de la guerra. En nuestras universidades, herederas de la cultura greco-romana, tenemos miedo de pensarnos. Sin embargo, muchas otras voces están gritando y sembrando modos interculturales de vida⁶.

Hoy por hoy, el orden del discurso, parece habilitarnos para dialogar sobre la necesidad de encontrar nuevas epistemologías que nos permitan encontrar caminos para validar conocimientos nuestros, sin abandonar los foráneos. Acá es donde tendríamos que volver a empezar.

⁶ Solo por brindar un ejemplo, puede visitarse la Universidad de la Tierra Oaxaca: *una organización, un espacio, una red aprendizajes, estudios, reflexión y acción*. Más información aquí: <https://unitierraoax.org/>

Bibliografía

- Fernández Braga, M. (2020). La vida humana en épocas de pandemia: notas sobre biopolítica, poética y seminalidad. Em R. y. Chimuris, *El virus, la vida, el capital* (pp. 117-134). Nápoles: La Citta del Sole.
- Fernández Braga, M. (2021). *Pedagogías Insurgentes para la Educación en Derechos Humanos: notas vitales dese la filosofía nuestroamericana*. Nápoles: LA CITTÀ DEL SOLE.
- Fernandez Braga, M. (2022). La filosofía nuestroamericana de Rodolfo Kusch: un viaje desde la seducción de la barbarie a la antropología. Em V. A. Monica Fernandez Braga, *Sentipensares sobre interculturalidad en nuestra América. Apuntes desde la antropología filosófica de Rodolfo Kusch* (pp. 145-197). La Serena: Universidad de La Serena.
- Fresia, I. A. (2020). *Estar con lo sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*. Buenos Aires: ciccus.
- Kusch, R. (1962). *América Profunda*. Buenos Aires: Hachette.
- Kusch, R. (2000 [1953]). La seducción de la barbarie. Em K. Rodolfo, *Obras Completas Tomo I* (pp. 3-131). Rosario: Fundación Ross.
- Steiner, G. (2006). *La idea de Europa*. México: FCE y Siruela.

La teoría crítica de Hartmut Rosa en busca de la buena vida

ALAN MATÍAS FLORITO MUTTON

Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn
Universidad de Buenos Aires

Introducción

En *Aceleración y Alienación* (2010), Hartmut Rosa se propone retomar la cuestión de la buena vida ya que considera que la vida actual necesita una reforma urgente. Las acciones y orientaciones de los individuos se ajustan a los imperativos sistémicos de las sociedades capitalistas modernas. La tesis central de la obra es que las sociedades modernas están reguladas, coordinadas y gobernadas por un régimen de tiempo estrecho y estricto que normalmente no se articula en ninguna terminología ética¹ (Rosa, 2013: 8). Según el diagnóstico de Rosa, los sujetos modernos son en gran parte invisibles, despolitizados, indiscutibles y poco teorizados. En cambio, los regímenes de tiempo están rigurosamente regulados, dominados y suprimidos, y se pueden analizar mediante una crítica de la lógica de la aceleración social.

Rosa afirma que la aceleración social es una forma de alienación en la que los individuos se encuentran atrapados y completamente sometidos. Esta forma de vida se encuentra en contradicción con los fundamentos modernos de libertad e individualidad política ya que ofrece resistencias para que los individuos puedan llevar una “buena vida”. La aceleración social se ha vuelto una forma totalitaria que conduce a formas no gratificantes de vida. Ahora bien, ¿Es posible una vida no alienada? En este

¹ Como veremos, Rosa afirma que es tarea de la filosofía social develar los puntos de una ética moderna que no está *abí* operando de manera explícita, pero que funciona perfectamente.

sentido, Rosa afirma que algunas formas de alienación son indispensables e incluso deseables de toda vida humana, y que su teoría no persigue una descriptiva pura, o totalmente positiva, en la que los individuos vivirían formas de vida no alienadas. Por el contrario, lo que intenta poner de manifiesto es que hay experiencias humanas no alienadas que se oponen a la aceleración social.

La Modernidad intrínsecamente se nutre de la aceleración social en todas las esferas de la existencia humana. Los cambios constantes e hiper acelerados afectan el tejido social. Las relaciones humanas sufren las transformaciones del mundo en su conjunto dado que se acelera el ritmo de las acciones humanas. Los individuos están obligados a vivir aceleradamente porque el sistema productivo exige que así sea. Además, los individuos sufren estos cambios tanto física como mentalmente porque no logran asimilar el constante aluvión de “actualizaciones”.

La técnica que todo acelera

La primera forma de aceleración es la del aumento intencional en la velocidad de los procesos de producción, comunicación y transporte que se puede definir como aceleración técnica (Rosa, 2013: 20). Los actores sociales sienten cada vez más que se les acaba el tiempo, es decir, que no cuentan con suficiente tiempo para realizar todas las tareas de su agenda. La lógica de la aceleración social impone formas de vida que no facultan a los individuos para que aprovechen de *sut* tiempo. Podemos pensar que la vida de los individuos son continuas actualizaciones de *apps* y de programas informáticos. También podemos recapacitaren que, dentro de este sistema de producción capitalista, la existencia humana *es* una obsolescencia programada. Cuando un individuo está aprendiendo a utilizar un programa o acostumbrándose a una aplicación, las actualizaciones nuevamente invaden el horizonte. Por otro lado, la vida humana se encuentra constantemente amenazada por falta de trabajo genuino. De alguna forma, los seres humanos han comenzado a subsumirse bajo los imperativos de la inteligencia artificial que ellos mismos han programado y viven bajo los protocolos que ella programa. Esto va encadenado a que la vida de los individuos constantemente esté bombardeada de nueva información que debe ser asimilada, pero los tiempos físico-mentales humanos poco se asemejan a la inmediatez con la que se maneja el mundo de la informática.

La técnica asidua y tenazmente acelera la circulación de datos acortando espacios y tiempos. Una decisión política puede ser dictaminada con total inmediatez, pero las transformaciones políticas que de ella se infieren no se producen de un momento para otro. Del mismo modo, el aparato productivo genera bienes y servicios cada vez con mayor celeridad, pero el consumo de los mismos no se produce a la misma velocidad. Hay una asincronía entre ciertos procesos técnicos, que parece no tener techo alguno respecto a su crecimiento, y la posibilidad que el sistema de uso y consumo puede absorber.

Rosa cree que nuestro ser-en-el mundo (*unseres "In-der-Welt-Seins"*) se transforma. Por este motivo, la filosofía social debe preocuparse principalmente por las estructuras temporales de la sociedad dado que lo que clarifica las normas de la Modernidad que se encuentran implícitas en la sociedad. Las fuerzas de la aceleración ejercen una presión constante sobre los sujetos modernos que lleva a cierto grado de totalitarismo de aceleración (*Beschleunigungstotalitarismus*). En otro orden de cosas, la filosofía social también exterioriza que dichos cambios que transforman nuestro ser-en-el-mundo necesariamente transforman la relación con nuestros semejantes y con la sociedad en su conjunto (Rosa, 2013: 59-60). Si aceptamos que el proyecto de la Modernidad y la ilustración culminan en la promesa de autonomía individual y colectiva, entonces debe ser otra de las tareas de la filosofía social la de prestar especial cuidado al proceso de aceleración social que se asevera cada vez con mayor violencia e imposibilita las tan promocionadas libertades individuales.

Pensamientos acerca de la aceleración social

Los cambios en las formas de pensamiento social afectan las experiencias individuales y el tejido de las sociedades. Los cambios específicos que ha introducido la Modernidad suelen describirse como procesos de racionalización (Weber, Habermas), de diferenciación funcional (Durkheim, Luhmann), de individualización (Simmel) o de domesticación y mercantilización que se centraron en el aumento de la productividad humana y el surgimiento de la razón instrumental (Marx, Adorno, Horkheimer). Al mismo tiempo, la vida moderna introdujo la aceleración de la vida social que apresura los procesos materiales de producción y las relaciones humanas. La Modernidad introduce profundos cambios en la estructura social

(Rosa, 2013: 15-16). Se trata de una aceleración de la velocidad de la vida, de las historias, de la cultura, de la vida política y de la sociedad en su conjunto. En la era moderna todo parece acelerarse, evaporarse en el aire, perderse rápidamente. Se acelera el ritmo de las acciones cotidianas, los individuos duermen cada vez menos, pero perciben que les falta tiempo.

Rosa señala tres categorías esenciales de la aceleración en las sociedades modernas. El primer tipo es la aceleración técnica (*technische Beschleunigung*). El aumento intencional en la velocidad de los procesos de producción, comunicación y transporte tiene como objetivo desplegar nuevas formas de organización y administración de la vida. La percepción y organización del espacio y el tiempo en la vida social cambian profundamente porque con la Modernidad ha cambiado por completo el régimen espacio temporal de la sociedad. El espacio pierde su significado porque en muchos aspectos nuestra orientación en el mundo no está localizada tal como sucede con las operaciones y los procesos. Los lugares reales como hoteles, bancos y universidades tienden a convertirse en “no lugares” o “lugares sin rostros” (Rosa, 2013: 21).

El segundo tipo de la aceleración es del cambio social. Existen cada vez mayores tasas de cambio en los patrones de relación social. Mientras que los fenómenos de la aceleración técnica pueden describirse como procesos de la aceleración dentro de la sociedad, los fenómenos de esta segunda categoría son aceleraciones de la sociedad misma. Estas aceleraciones repercuten en las actitudes, los valores, las modas y los estilos de vida. También las relaciones sociales y las obligaciones, así como los lenguajes y las formas de prácticas y hábitos se encuentran en constante cambio. Rosa retoma la idea de Lübbe² sobre el encogimiento continuo del presente que es producto de las tasas aceleradas de innovación cultural y social. La aceleración social se debe a un aumento en la tasa de deterioro de la confiabilidad de las experiencias y expectativas, y además a una reducción en los períodos de tiempo que pueden definirse como presentes (Rosa, 2013: 23).

El encogimiento del presente impacta en dimensiones sociales significativas tanto en lo cultural como en lo estructural. La política, la técnica, la cultura y las instituciones educativas amoldan sus horarios a la lógica de la aceleración. Si se toman como punto de partida las instituciones que organizan los procesos de producción y reproducción

² Véase: Lübbe, H. (1998): “*Gegenwartsschrumpfung*”.

social, se puede verificar empíricamente la sensación de encogimiento del presente que gobierna todas las instancias de la experiencia humana. A modo de ejemplo, Rosa afirma que las estructuras familiares típicas-ideales en las sociedades agrarias tendieron a permanecer estables durante siglos y la alternancia de generaciones dejó intactas las estructuras sociales básicas. En cambio, las estructuras familiares típicas-ideales del modernismo clásico (entre 1850 y 1970) sólo duraron una generación. El aumento de las tasas de divorcio y nuevo matrimonio es la evidencia más clara de esto (Rosa, 2013: 24).

El tercer tipo de aceleración es la cara más urgente y sorprendente de la aceleración social que pone en evidencia la epidémica escasez de tiempo de las sociedades occidentales modernas. Se trata de la aceleración del ritmo de la vida social que se refleja en los efectos del tiempo de los individuos. La aceleración del ritmo de vida conduce a que los individuos perciben el tiempo como un recurso escaso y se sienten impulsados y presionados constantemente por el tiempo. A la vez, el estrés es parte de la vida cotidiana de los individuos. Se normaliza el lamento de que todo va demasiado rápido. El tiempo dedicado a los episodios de acción como comer, dormir, caminar, jugar o hablar en familia tienden claramente a disminuir, es decir, se duerme cada vez menos, se come cada vez más rápido y la comunicación familiar es cada vez está más acotada (Rosa, 2013: 27-28).

En las sociedades modernas hay una contradicción intrínseca que es necesario revelar. La aceleración de la técnica debería conducir a una liberación de tiempo que, a su vez, tomaría el rumbo de superar la escasez de tiempo percibida por los individuos. Sin embargo, ocurre todo lo contrario, y el tiempo es cada vez más escaso. Igualmente, estamos frente a un efecto paradójico que requiere una explicación sociológica en la que intervengan la Filosofía y la teoría política. ¿Cómo puede ser que los recursos necesarios para llevar a cabo ciertas tareas en la vida cotidiana disminuyan drásticamente? A modo de ejemplo, la introducción del correo electrónico debería posibilitar mayor “tiempo libre” para que los individuos puedan utilizarlo en otras tareas. Sin embargo, y a pesar de la aceleración técnica, el tiempo es cada vez más escaso. El aumento en el ritmo de vida es cada vez mayor (Rosa, 2013: 33).

La transformación de nuestro ser-en-el-mundo

Las dinámicas de aceleración que se encuentran en el corazón mismo de la sociedad moderna son precisamente su esencia. La aceleración social es de suma importancia para la Filosofía Social y para la Sociología porque la sociedad moderna no está regulada y coordinada por reglas normativas explícitas, sino por la fuerza normativa silenciosa de las normas temporales. Además, las fuerzas de aceleración ejercen una presión constante sobre los individuos. Esta presión constante es definida como “un cierto grado de totalitarismo de aceleración” (Rosa, 2013: 59). Estas fuerzas no son explícitas, sino que son articulaciones despolitizadas que se presentan en la sociedad como formas naturales de vida. Indispensablemente la función que debe asumir la Filosofía Social, junto a la teoría sociológica sobre la Modernidad, es la de desnaturalizar estos espacios temporales comunes de acción que se le presentan a los individuos como inmodificables. Es imprescindible advertir que toda relación humana, con el espacio y el tiempo, la naturaleza y el mundo de los objetos inanimados está regulada por las dinámicas de la aceleración.

El proyecto de la Modernidad siempre ha enfatizado la idea de la autodeterminación humana, es decir, la promesa de la autonomía tanto individual como colectiva. Sin embargo, la Filosofía Social debe prestar atención a los procesos que aceleran la vida, generan patologías físico-mentales y niegan los principios políticos de una sociedad igualitaria (Rosa, 2013: 60). En la Modernidad el tiempo parece moverse cada vez más rápido y convertirse en un bien escaso mientras que el espacio parece encogerse. Que la proximidad física ya no sea necesaria para mantener relaciones sociales estrechas tiene consecuencias importantes en los lazos sociales que los individuos forman entre sí y, por tanto, para con las estructuras del mundo social (Rosa, 2013: 61).

Aceleración y alienación

Para Rosa la alienación es uno de los conceptos centrales de la Teoría Crítica que evidencia las patologías sociales que están normalizadas en la sociedad y que se presentan como un espacio común de encuentro impuesto por el sistema productivo. Este les expropia tiempo a los individuos, aunque les genera la ilusión de que la aceleración técnica les

brindará mayores beneficios para el disfrute *en* el tiempo. Esto es precisamente lo que Rosa se encarga de contradecir afirmando que la aceleración técnica lleva a una mayor alienación y produce una serie de patologías sociales que violentan las relaciones humanas en todas sus expresiones. Los individuos están obligados por sus condiciones laborales a una vida acelerada que les deja un resto de tiempo cada vez más acotado. El estudio de las patologías sociales no sólo es un objetivo central de la teoría crítica, sino también de la Filosofía Social en general (Rosa, 2013: 71). Los teóricos críticos no pueden simplemente identificar las patologías como disfunciones o modos disfuncionales de funcionamiento de la sociedad, es por ello que los representantes de esta tradición de pensamiento siempre han estado guiados por consideraciones normativas (Rosa, 2013: 72).

El fin inmediato de toda teoría crítica es el de cuestionar las estructuras político-culturales que hacen a los individuos dependientes de condiciones de vida y de trabajo patológicas. Dichas condiciones, que son funcionales a las estructuras productivas de la sociedad, son constituyentes de enfermedades corporales y mentales.

Enfrentar a la aceleración social, enfrentar la nueva forma de totalitarismo

Rosa defiende la tesis de que la aceleración social es una dominación totalitaria sobre la vida de los individuos. El término totalitario no refiere a un dictador ni a un grupo, clase o partido político. El poder totalitario se concentra en un principio abstracto que fuerza a los sujetos bajo su influencia. Las características de este poder totalitario son: (1) ejerce presión sobre la voluntad y las acciones de los sujetos, (2) es imposible evadirla para que de una forma u otra todos los sujetos sean afectados por ella, (3) impregna todas las esferas de la vida y no se limita a una u otra esfera de la sociedad, y (4) es difícil o casi imposible criticarla y oponerse a ella (Rosa, 2013: 87). Prácticamente no hay esfera de la vida social que no se vea afectada o incluso transformada por los dictados de la velocidad.

El mundo se ha convertido en un punto de agresión por las promesas incumplidas de la Modernidad que hemos indicado anteriormente. Sin embargo, la lógica de la Modernidad sigue gestionando la vida humana y perpetuando el imperativo de que “nunca es suficiente”. Rosa cree que hay que cambiar la manera en que los individuos se relacionan con los otros, con el mundo y con la naturaleza. Hay que dejar de lado las estrategias de

hacer absolutamente todo controlable: el mundo tiene que dejar de ser un punto de agresión que se les presenta como algo que hay que conocer, explotar, alcanzar, dominar, controlar y apropiarse (Rosa, 2020b: 20). Los individuos deben aprender a resonar y vivir en una lógica contraria a la aceleración social totalitaria, a saber, vivir en una lógica de resonancia e indisponibilidad.

Su teoría crítica de la aceleración social ofrece herramientas teóricas necesarias para que todo individuo cuestione su vida, su relación con los otros y qué tipo de procesos políticos está viviendo sin tomar decisión alguna sobre ellos. Toda estrategia política de dominio actual le quita el tiempo a los individuos que quieren desacelerar, pensar y demorarse en la toma de decisiones. Rosa cree que lo común, categoría política fundamental, está atravesada por relaciones de poder que los individuos desconocen por su falta de participación política. Sin embargo, cualquier sujeto siente y es portador de la velocidad que arrasa todas sus instancias cotidianas.

Por último, cabe señalar que su teoría crítica funcionalista, normalista y ética devela lo oculto operante en sus más diversas manifestaciones. El mundo actual no escapa a la lógica de la aceleración, empero, tal como señala Rosa, existen ciertos procesos naturales y humanos que desaceleran y desincronizan esa velocidad imparable. Vivir más humanamente en los espacios comunes compartidos es la meta para una convivencia realmente democrática.

Bibliografía

- Lübbe, H. (1998). "Gegenwartsschrumpfung", en: Klaus Backhaus / Holger Bonus (Eds.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Stuttgart: Schäffer / Pöschel, pp. 129-164.
- Rosa, H. (2011). "Terrorists and High-Speed Surfers. Towards a Sociological Conception of Performative Identity", *BIOS – Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen*, 24 (4), pp. 204-223.
- Rosa, H. (2013). *Bescheleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theoriespätmoderner Zeitlichkeit*. Suhrkamp: Berlin.

Rosa, H. (2016). “Propos recueillis par Jean Vétraino. ‘La Logique d’accélération s’empare de notre esprit et de notre corps’”, *Revue Projet* 6 (355), pp. 6-16.

Rosa, H. (2020). *Unverfügbarkeit*, Berlin: Suhrkamp.

Sobre las *Lebensformen* en la teoría crítica de Rahel Jaeggi

ALAN MATÍAS FLORITO MUTTON

Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn
Universidad de Buenos Aires

Introducción

En el trabajo nos proponemos desarrollar algunos puntos de vista afirmados por Rahel Jaeggi en *Críticas de las formas de vida* (2013). ¿Es posible afirmar que una forma de vida es buena, correcta, exitosa o racional? Uno de los tópicos más discutidos en Filosofía Política es sobre la posibilidad de la comunión y coexistencia de diferentes formas de vida al interior de la sociedad. ¿Es posible *hoy* preguntarnos, como lo han hecho antaño grandes figuras filosóficas, sobre cómo debemos vivir? Los conflictos y las crisis son los síntomas inherentes a todo grupo social ya que ellos ponen de manifiesto lo político en todas sus formas. Según Jaeggi, una crítica sobre las formas de vida busca investigar las instituciones y contextos supraindividuales que dan forma a nuestras vidas en el todo social.

Una crítica de las formas de vida

Jaeggi formula una *teoría crítica de las formas de vida* (*einekritischeTheorieder Kritik von Lebensformen*) que cree superadora del paternalismo premoderno y de lo que se suele denominar “dictadura de las costumbres”. Por otro lado, la filósofa cree que un examen detenido de las condiciones materiales de vida de los individuos puede convertirse en el fermento de procesos de emancipación de todas aquellas maneras de vivir que se padecen como ineludibles. Su punto de partida no es la insistencia

en cierta forma de vida correcta y única, sino todo lo contrario, es el de la percepción de los múltiples déficits de las formas de vida propia y ajenas. Para Jaeggi, el trabajo intelectual de pensar cómo se vive es una cuestión que debe ser revitalizada.

Jaeggi realiza un estudio en clave crítica de las formas de vida en las que los seres humanos sienten que pierden lo que consideran más propio, a saber, sus propias existencias. Según ella, “alienación” es un concepto central que recorre toda la teoría crítica y, además, es una poderosa categoría histórico-política que permite comprender cómo la vida de los individuos es utilizada por la maquinaria social. Para que la teoría crítica no pierda la agudeza interpretativa de la dinámica social, debe actualizarse constantemente sin dejar supuestos teóricos sin definir. Así, el concepto de alienación debe ser elucidado para notar cuáles son los rasgos propios de su origen y cómo ha ido mutando a través de importantes sistemas filosóficos que se han encargado de analizar la sociedad. La propuesta de la autora es novedosa: la alienación es una apropiación perturbada del yo y del mundo que repercute de manera directa en las diversas formas de vida a las cuales los sujetos se sienten destinados.

Al inicio de *Crítica de las formas de vida* nos encontramos con dos preguntas que son transversales a toda la obra. ¿Se pueden criticar las formas en las que viven los individuos? ¿Es posible decir si las formas de vida son buenas, exitosas o se viven racionalmente? Según Jaeggi, desde Kant se acepta que la felicidad o la buena vida, en contraste con lo moralmente correcto, no puede ser determinado filosóficamente. Con Rawls y Habermas esta idea se afianza ya que ambos tienen posiciones que enfatizan el irreductible pluralismo ético de las sociedades modernas y proponen abstenerse de la discusión filosófica del contenido ético de las formas de vida (Cfr. Jaeggi, 2014: 9). Como correlato se cree que lo correcto para una sociedad anida en una coexistencia pacífica de diferentes formas de vida que respete y no critique los diversos modos de vivir. Así, las sociedades democráticas actuales apuestan por una coexistencia neutra respecto a las diversas formas de vivir de los individuos.

Jaeggi se propone cuestionar la visión liberal que hace eco de la neutralidad valorativa y opta por realizar un análisis de las formas de vivir. Cree que la cuestión ética de cómo vivir no puede ni debe excluirse fácilmente de los procesos de decisión colectivos e individuales. Es por este motivo

que la evaluación de las formas de vida no debe ser relegada a la reserva de las preferencias particulares.

La Teoría Crítica de la sociedad tiene por objeto al ser humano. Este es productor de sus formas de vida. Las formas de vida son históricas y están íntegramente atravesadas por la cultura en la que cada individuo vive. En *Crítica de las formas de vida*, Jaeggi se pregunta sobre la posibilidad de criticar las formas de vida o, al menos, señalar cuáles pueden ser consideradas “buenas”, “exitosas” o “racionales”. Esto no significa acceder a un tipo de cuestionamiento socrático sobre cómo debe ser el buen vivir. Democráticamente hablando, una sociedad busca la coexistencia de diferentes formas de vida lo más libre de conflictos posible. Parecería que la variedad de formas de vida puede desarrollarse siempre y cuando se asegure la autodeterminación colectiva y democrática. No obstante, también es cierto que la cuestión ética de cómo vivir no puede excluirse fácilmente de los debates de las diversas disciplinas científicas. La confrontación de ciertas formas de vida con otras puede llevar a conflictos. Estos pueden ser producto del cuestionamiento social de ciertas prácticas sociales establecidas como, por ejemplo, la mercantilización de bienes como la sanidad, la educación o la vivienda¹.

Jaeggi no se propone confrontar formas de vida para seleccionar aquellas que valdrían la pena vivir. Su interés reside en hacer comprensible, y visible, la forma interna de aquellas instituciones supraindividuales que dan forma a nuestras vidas y dentro de las cuales surgen primero nuestras posibilidades de acción y diseño. *Una teoría crítica de la crítica de las formas de vida* implica caer en el paternalismo premoderno, sino examinar las condiciones de lo que puede entenderse como el fermento de procesos de emancipación individual y colectiva en la tradición de la teoría crítica. Las formas de vida son el resultado de conflictos y enfrentamientos de procesos sociales.

Ciertamente, Jaeggi cree que no sólo *es posible* criticar las formas de vida, sino que también *se deben* criticar, es un asunto necesario de toda teoría crítica. Las formas de vida pueden ser argumentadas y, además, argumentadas con razones. En un primer momento, define una forma de vida como un contexto de prácticas y orientaciones y órdenes de comportamiento social que incluyen actitudes y conductas habitualizadas de carácter normativo que afectan el modo de vida colectivo, aunque no están estrictamente

¹ Cfr. Jaeggi (1999).

codificadas ni son vinculantes institucionalmente. Las formas de vida no son prácticas individuales o aisladas, son conjuntos de prácticas que están conectadas y relacionadas entre sí de una forma u otra por individuos. Son además entidades colectivas, órdenes de convivencia humana que se basan en prácticas socialmente compartidas (Jaeggi, 2014: 77).

Segundamente, Jaeggi señala que las formas de vida no son constructos sociales rígidos a los cuales los individuos pertenecen de por vida. “Más que relaciones sociales causales, se trata de relaciones que pueden invertirse” (Jaeggi, 2014: 93). Hay diferencias y variaciones graduales, diferencias funcionales y cierta pluralidad de formas de vida. El individuo, siempre que su cultura se lo permita, puede optar qué caminos ir tomando y qué formas de vida quiere transitar. Esta diversidad, en principio accesible, le permite a Jaeggi preguntarse qué es lo que hace que una forma de vida sea buena o apropiada. A nuestro parecer, podemos señalar dos elementos centrales de su análisis: (1) Una forma de vida buena o apropiada es aquella que permite resolver problemas que van surgiendo en la vida de los individuos, (2) Una forma de vida no exitosa es aquella que no le permite al individuo sortear los obstáculos que percibe como negativos.

Jaeggi cree que la dinámica de los procesos de aprendizaje ofrece una ampliación de los derechos de los individuos. La crítica de las formas de vida es necesaria ya que hace evidente que existe una amplia diversidad de formas de vivir más allá de las estructuras familiares, sociales y culturales en las que el individuo se desenvuelve en la vida cotidiana. Además, la crítica manifiesta dichas estructuras como creaciones humanas y no como estamentos naturales de los que no se puede salir. Por otro lado, Jaeggi cree que en los procesos de aprendizaje los actores juegan papeles importantes dado que tienen una intervención activa en las transformaciones tanto individuales como sociales (Jaeggi, 2014: 393). La dinámica de las formas de vivir debe comprenderse racionalmente para diferenciar entre las necesidades básicas de aquellas necesidades que no lo son. Los individuos, ampliando los procesos internos de conocimiento, pueden divisar distintas soluciones frente a distintos problemas. De esta manera, las formas de vida resuelven problemas en el proceso mismo de aprendizaje.

El individuo utiliza el método de ensayo y error en la resolución de problemas². Las ideas que tiene van convirtiéndose en posibles solucio-

² Jaeggi hace uso de la idea de ensayo y error del pragmatismo que desarrollada por Dewey en el proceso de aprendizaje. Véase: *Democracy and Education* (2004).

nes frente a los problemas a los que se enfrenta. Los individuos realizan intentos de solución y, si fallan, realizan otros intentos. Así sucesivamente hasta que los logros exitosos se convierten en aprendizajes. En la experimentación está el aprendizaje. “El criterio general para el éxito de la resolución de un problema es, por tanto, la disolución de la inhibición de la acción y la crisis previamente existentes, o la disolución de la incoherencia” (Jaeggi, 2014: 404). Se establece por criterio de éxito el grado en que el pensamiento supera el problema y permite proceder con formas más productivas, más directas de experimentar. Por el contrario, “los procesos de aprendizaje fracasan cuando bloquean las experiencias, conducen al empobrecimiento o la unilateralidad de las mismas” (Jaeggi, 2014: 406). El crecimiento no se dirige hacia una meta determinada y determinable, sino que el crecimiento es la meta misma. “El crecimiento acumulativo (...) se convierte así en el criterio procesal para el éxito y la racionalidad de un proceso de resolución de problemas” (Jaeggi, 2014: 407).

Lo antiguo se va superando mediante las formas de vida superadoras que cargan inherentemente procesos de aprendizaje resolutivos de obstáculos para la vida³. La posición que ha sido superada contiene no sólo la necesidad sino también la posibilidad de superar situaciones conflictivas y de crisis. En la crisis de lo antiguo reside el potencial de su superación productiva y, a la vez, lo que desencadena la crisis produce también los medios de su solución. La superación de instancias que no les ofrecen a los individuos un despliegue de lo que ellos consideran sus potencialidades es para Jaeggi sinónimo de vida exitosa.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace que una forma de vida sea buena o apropiada? Jaeggi afirma que “las formas de vida erróneas sufren de un déficit de reflexión práctica colectiva, de un bloqueo en el aprendizaje” (Jaeggi, 2014: 447). Esto ocurre porque los individuos no son capaces de resolver problemas a los que se enfrentan ni de percibir adecuadamente las experiencias de crisis. Las formas de vida apropiadas están ligadas al éxito en el tratamiento de los problemas, al desarrollo y a la aplicación de normas ético-funcionales que guían dichos procesos o las fundamentan racionalmente. Así, éxito significa buen funcionamiento. Sinónimo de buen funcionamiento es el conocimiento que poseen los

³ Jaeggi se apropia de conceptos centrales de la lógica hegeliana para anexar al análisis pragmático que realiza de los procesos de aprendizaje con base deweyniana. A dichos procesos los denomina “procesos de aprendizaje dialéctico-pragmáticos” [*Eindialektisch-pragmatistisch verstandener Lernprozess*].

individuos para tratar racionalmente los problemas. Puede haber más de una solución correcta a los problemas que se le presentan a los individuos. Se muestra así tanto la posibilidad de una evaluación como el reconocimiento fundamental de una pluralidad de formas de vida o modos de vida y no un reduccionismo que no convalida la diversidad. “Las diferentes formas de vida pueden ser comparadas entre sí, evaluadas y criticadas sobre la base de sus déficits para resolver los problemas que plantean” (Jaeggi, 2014: 448).

Consideraciones finales

Jaeggi tiene una propuesta novedosa. Para ella, la alienación es una apropiación perturbada del yo y del mundo que repercute de manera directa en las diversas formas de vida a las que los individuos se creen destinados a vivir. Otra de las funciones de su crítica reside en desnaturalizar los imperativos de las ideologías dominantes postulándose como un fermento de transformación práctica que afecta positivamente tanto al individuo como a la sociedad. La crítica de la ideología es una crítica de la falsa conciencia y de la falsa práctica social que se vuelca a revelar el carácter normativo subyacente a ciertas prácticas sociales que han sido naturalizadas por los individuos. La crítica inmanente y la crítica de la ideología se complementan como herramientas para comprender (y aprender) cómo se actúa y por qué es necesario que se diluciden las normas sociales que operan como formas de vida correctas (dominio social instituido e instituyente).

Para Jaeggi siempre habrá una dinámica abierta en la sociedad ya que persistentemente se requieren nuevos intentos de aprendizaje y de superación, incluso cuando las soluciones sean exitosas. Asimismo, siempre habrá tensiones en relación a las circunstancias de convivencia que no pueden resolverse por completo y tienen que equilibrarse y reajustarse continuamente.

Bibliografía

Dewey, J. (2004). *Democracy and Education. An introduction to the Philosophy of Education*, Nueva Delhi: Aakar Books.

- Jaeggi, R. (1999). „Der Markt und sein Preis“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47 (6), pp. 987-1004.
- Jaeggi, R. (2005). “No individual can resist: Minima Moralia as Critique of Forms of Life”, *Constellations*, Volume 12, Número 1, pp. 65-82.
- Jaeggi, R. (2013). “Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus?”, *Working Paper der DFG-Kollegforscher Innengruppe Postwachstumsgesellschaften*, Número. 01/2013, pp. 1-20.
- Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt: Suhrkamp.

Tres principios de belleza japonesa en un cuento tradicional chino

JUAN JOSÉ GARRAZA
Universidad Nacional del Sur

En este trabajo se indagarán algunos principios subyacentes a las distintas manifestaciones de belleza japonesa que tienen que ver con dos tradiciones: el Shinto y el Zen. Ambas han impreso su marca en el arte y la manera de apreciarla, marca que puede ser rastreada a partir de los mencionados principios. Cabe aclarar, sin embargo, que en todos los casos se trata de expresiones que transmiten estados internos quizás tan íntimos que siempre el uso del lenguaje para alcanzarlos es insuficiente, incluso estéril.

No obstante, voy a intentar describir, de la manera más fiel a la realidad que me sea posible, las sensaciones que estos principios captan de una manera tan certera y a su vez tan librada a la subjetividad de cada observador. Para ello me voy a servir de un cuento, que tomaré como punto de apoyo en los análisis siguientes.

Una nueva flauta¹

En china inventaron una nueva flauta. Un maestro de música descubrió las sutiles bellezas de su tono y la llevó a su país, donde dio conciertos por todas partes. Una noche se reunió con una comunidad de músicos y amantes de la música que vivían en cierta ciudad. Al final del concierto lo invitaron a tocar. Sacó la flauta nueva y tocó una pieza. Cuando terminó hubo silencio en la habitación durante largo rato. Luego se oyó la voz del más viejo de los presentes desde el fondo del salón: “¡como un dios!”

¹ Stephen Nachmanovitch: 2012, p. 9.

Al día siguiente, mientras este maestro hacía las maletas para marcharse, los músicos se le acercaron y le preguntaron cuánto se tardaría en aprender a tocar la nueva flauta. “Años”, respondió. Le preguntaron si tomaría un alumno y respondió que sí. Cuando se fue, los músicos decidieron entre ellos enviarle a un joven, un flautista brillantemente talentoso, sensible a la belleza, diligente y confiable. Le dieron dinero suficiente para vivir y para pagar las clases del maestro y lo enviaron a la capital, donde aquél vivía.

El alumno llegó y fue aceptado por el maestro, quien le dio una sola melodía simple para tocar. Al principio el alumno recibió instrucción sistemática, pero aprendía con facilidad todos los problemas técnicos. Llegaba para la clase diaria, se sentaba y tocaba la melodía... y el maestro sólo podía decir: “falta algo”. El alumno se esforzaba de todas las formas posibles, practicaba horas y horas, pero día tras día, semana tras semana, todo lo que el maestro decía era “falta algo”. El alumno pidió al maestro que cambiara la melodía, pero el maestro se negó. La ejecución diaria de la melodía, y la diaria respuesta “falta algo” continuaron durante meses. La esperanza de éxito del alumno y su miedo al fracaso se intensificaban, y oscilaba entre la agitación y el abatimiento.

Finalmente, ya no pudo seguir soportando la frustración. Una noche hizo la maleta y huyó sigilosamente. Siguió viviendo un tiempo más en la capital, hasta que se quedó sin dinero. Empezó a beber. Por fin, ya en la miseria, volvió a su tierra natal. Como le daba vergüenza mostrar la cara a sus colegas, encontró una choza en el campo. Todavía poseía sus flautas, todavía tocaba, pero no encontraba nueva inspiración en la música. Los granjeros que pasaban lo oyeron tocar y le enviaron a sus hijos para que les enseñara los rudimentos. De esa manera vivió durante años.

Una mañana alguien golpeó a su puerta. Era el virtuoso más viejo del pueblo, junto con el más joven de los estudiantes. Le dijeron que esa noche darían un concierto, y que todos habían decidido que no se haría sin su presencia. Con cierto esfuerzo vencieron los sentimientos de miedo y de vergüenza del músico, quien casi en trance tomó su flauta y fue con ellos.

Comenzó el concierto. Mientras el músico esperaba detrás del escenario nadie interrumpió su silencio interior. Por fin, al final del concierto, lo llamaron al escenario. Se presentó con sus ropas harapientas. Miró la flauta que tenía en las manos: descubrió que había elegido la flauta nueva.

Entonces se dio cuenta de que no tenía nada que ganar ni nada que perder. Se sentó y tocó la misma melodía que había tocado tantas veces para su maestro en el pasado. Cuando terminó se hizo un largo silencio. Luego se oyó la voz del más viejo, quien dijo con suavidad desde el fondo de la habitación: “¡Como un dios!”.

Este cuento es de origen chino, según sostiene Nachmanovitch en su texto. No obstante, en él se pueden intuir esos principios tan particulares de la belleza japonesa, elementos que remiten al modo artístico del Zen. Si bien éste es japonés, encontrar algunas de sus notas de belleza en un cuento chino no es algo extraño: cabe recordar que el Zen es la apropiación japonesa del Ch’an, por lo que hay principios compartidos en ambas tradiciones, mientras que las diferencias que los separan se sitúan en aspectos culturales, políticos y sociohistóricos. Uno de esos aspectos es la manera particular de expresar la belleza en uno y otro país, siendo la expresión japonesa el objeto de este texto.

Los matices propios de la belleza japonesa se sitúan en algunos principios, de los cuales aquí se desarrollarán los siguientes: *wabi-sabi*, *yugen* y *awareru*.

En todo lo que atañe a la belleza japonesa hay dos elementos radicales que se entrelazan, como ya se adelantó, provenientes del Shinto y del Zen: la concepción de la divinidad presente en todo cuanto existe, proveniente del primero, y la conciencia de transitoriedad aportada por el segundo, que es a su vez heredada del budismo clásico. Estos dos aspectos son los que darán los matices propios a las manifestaciones artísticas japonesas relacionadas al Zen, concretados en aspectos tales como, por un lado, la austeridad y una suave y moderada melancolía, que evocan la transitoriedad, y por el otro, una valoración de las cosas tal como son en sí mismas, de su divinidad inmanente, sin necesidad de añadir elementos que las “perfeccionen”.

Esa forma de valoración exige otro componente vital para la belleza japonesa, que es una particular disposición interna del observador y a partir de allí un vínculo especial con lo observado: la belleza se manifiesta cuando su mirada se unifica con la cosa. Eugen Herrigel², en su texto sobre Zen en el arte de tiro con arco, sostiene que dentro de esta práctica lo artístico, lo genuino, se manifiesta cuando el arquero, el blanco y la flecha son uno

² Eugen Herrigel, *Zen en el arte de tiro con arco*.

y la misma cosa. En la observación de la belleza japonesa ocurre algo similar: la belleza surge cuando el observador y lo observado se funden en una unidad. Para ello se requiere una observación atenta, aunque desprovista de esfuerzos, lo cual nos retrotrae a dos principios del Tao: *tzujen*, la espontaneidad, y *wuwei*, el no esforzarse. Estos principios estarán siempre presentes en adelante, subyacentes a la mirada que se entrelaza con el objeto dando así nacimiento a la manifestación artística.

Una mera melodía, simple y repetida un millón de veces puede parecer banal para quien ponga su valoración estética en aspectos como la complejidad, la velocidad u otros datos de la ejecución del instrumento o de la composición armónica. Estas cuestiones son del plano de la mente racional, que es lo primero que hay que sacar del juego para comprender la belleza de lo simple. Aquí el estado interior es parte de la belleza misma. Se requiere una mirada desprejuiciada, quietud y silencio interiores que permitan el fluir natural tanto de lo externo como de la interioridad. Este es el estado de *mushin*, uno de los objetivos del Zen. *Mushin* es vacuidad interior: en el vacío es donde puede haber manifestación de la belleza de lo natural, lo cual exige que no haya categorías previas esperando ser satisfechas. Aparece así otro elemento heredado del Tao: el vacío como valor, el principio *Yin* por el que surge naturalmente el *yang*.

Este principio del vacío se sugiere constantemente en el cuento. Siempre quien aclama “Como un Dios” es el más viejo del salón. La vejez es la característica del sabio según el Tao, metafóricamente remite a quien ha encontrado la sabiduría, que coincide con el vacío interior. A su vez, pensado desde lo pictórico, el hecho de que la voz del viejo provenga desde el fondo del salón también evoca un espacio, el espacio de cuyo fondo surge la voz de la experiencia que confirma el *kami* presente en la melodía que acaba de sonar.

Por último, en relación al vacío, se lee que antes de tocar el músico estuvo en un estado ininterrumpido de silencio interior, esto es, *mushin*. Al haber calmado los deseos de perfección, la paz interior permitió que la belleza se manifieste por sí misma.

Estas imágenes del hombre frente a lo misterioso, a aquello que lo trasciende y frente a lo cual busca la forma de posicionarse evocan el principio llamado *WabiSabi*. Este principio se escribe usando dos kanjis. *Wabi* es un hombre solo, pobre, habitando una incapacidad, una impotencia frente a algo que lo trasciende. *Sabi* es lo silencioso, quieto, desolado, solitario,

un kanji que se usa para representar el nirvana. Todo esto implica una ontología y una ética. La primera señala que no hay nada permanente, todo viene de la nada y va hacia ella. Esa imagen de impotencia y soledad ante lo trascendente sugiere la comprensión de la finitud, pues el hombre se entiende y se acepta finito al habitar ese movimiento incesante de *yin* y *yang*, nacimiento y muerte de todas las cosas y los seres. Y este posicionamiento ante tal ontología ya está sugiriendo la ética que de allí se desprende: la aceptación de esa ontología, de la transitoriedad e impermanencia tanto del mundo exterior como de sí mismo. Así el arte adopta una melancolía suave, moderada, que abre al hombre a un estado interior de enfocarse en lo intrínseco de las cosas y no en su forma, a vivir más allá de la superficialidad de las formas.

Entonces *wabisabi* sugiere que la belleza es un acontecimiento dinámico entre lo interior y lo exterior.

En el cuento este principio se ve reflejado en los constantes sentimientos de tristeza del aprendiz tras no poder encontrar esa perfección que tanto busca. La experiencia previa como flautista talentoso había llenado su interior de conceptos sobre la perfección y la belleza; la importancia estaba puesta en la técnica y en aspectos superficiales. Entonces su maestro siempre le decía que faltaba algo y se negaba a darle nuevas melodías para tocar. Pero una vez que pudo vaciarse de todo, tras años de frustración, la belleza surgió por sí misma.

Es interesante en este contexto el hecho de que el arte en cuestión sea la música, porque representa la transitoriedad en sí misma, el plasmado de la belleza sobre el tiempo, efímero y fugaz. Este es un elemento clave para pensar el *wabisabi* en el cuento, si se quiere poner la mirada sobre el aspecto transitorio.

Por otra parte, el cuento en su totalidad está teñido de esa melancolía, todas las imágenes que evoca siempre son sugerencias a la pobreza: las ropas harapientas, la frustración, la choza, la caída en la bebida, etc. Esas imágenes de tinte melancólico están habitadas por elementos cuya presencia es siempre testigo del paso del tiempo, del desgaste y de la ineludible finitud del propio observador. Cuando un objeto despierta en el observador esa sensación de presencia, de silenciosa contemplación, se dice que ha provocado *awareru*, que es el siguiente principio a considerar.

Awareru es el sentimiento que evocan las cosas. Es un sentimiento *wabisabi* despertado por un objeto. Un sentimiento en el que uno se encuen-

tra sobrecogido. Aparece un *pathos* que no es exclusivamente humano, sino que la empatía se pone en la cosa, siempre con ese tinte de melancolía evocado por la transitoriedad. *Awareru* es un sentimiento de extrañar las cosas en su presencia; el mismo momento de manifestarse la belleza hace surgir esa sensación de recuerdo, de nostalgia. Es lo que genera la cosa en tanto belleza efímera, transitoria, que dura un instante.

El objeto principal en este sentido es la flauta nueva. Todo el cuento gira en torno a ella. El momento en que el discípulo descubre que la tiene en sus manos justo antes de tocar reúne quizás todos los elementos emocionales del cuento.

Hay *awareru* también en la expresión del viejo que aclama “como un dios”. Su exclamación surge a raíz de una melodía que acaba de morir. Es la misma expresión que en el pasado había recibido la ejecución del maestro. Esa repetición trae a la memoria al maestro y al momento que dio origen a toda la historia del discípulo. Está subyaciendo esa sensación de triste recuerdo, constante en todo el relato.

Desde lo pictórico se observan varios datos que traen la sensación de *awareru*, partiendo de otra nota propia de toda esta forma de belleza que es esa aparente imperfección de la incompletud: la flauta nueva no tiene ninguna descripción, salvo por las “sutiles bellezas de su tono”, la ciudad del discípulo nunca es nombrada, los lugares se sugieren, pero jamás se nombran, al igual que los personajes. Las ropas harapientas, el salón, el hombre más viejo. Son todos elementos que siempre dejan un hueco a ser llenado por el lector, lo que nuevamente trae a colación el estado de *mushin* que exige la belleza en este sentido.

Ese halo de misterio que impregna lo incompleto remite al último de los principios a desarrollar aquí, que es el de *yugen*. *Yugen* alude a lo misterioso, lo oculto, lo no revelado. Es el matiz de lo que está sugerido, de la belleza que tiene aquello que no es mostrado del todo. La melodía que el maestro le enseña a su discípulo tiene *algo* que no puede ser dicho, que no puede ser revelado, que escapa al lenguaje. Es un *algo* que está ahí sólo cuando no hay nada que lo obstruya y evite su manifestación natural, aparecerá sólo cuando el arte sea genuino y se produzca según *xiangchen* (por surgimiento natural), en una obra ejecutada *wuwei*. Esto es, que la obra se ejecuta sin esfuerzo, fluyendo naturalmente con la naturaleza, en una unión orgánica de los elementos, surgiendo por sí misma.

El primer kanji de *yugen* simboliza unas madejas de hilo en una montaña; el segundo es la oscuridad. Entonces es eso que no puede ser visto, pero que sin embargo está ahí. En todo el cuento este tono está presente. La imagen del viejo hablando desde el fondo del salón remite a una voz que viene desde más allá de lo inmediatamente perceptible. La voluntaria omisión de datos descriptivos, la propia extensión del cuento, todo esto genera en el lector esa sensación de *lo que está más allá*, que no se puede nombrar, pero sin embargo se hace sentir, que deja esa sensación de extraño, de suave tristeza. El cuento ocurre en un tiempo que no se explicita, en lugares que no se nombran. Todo ese despojo de información de los datos sensitivos los hace más presentes, a la vez que más inalcanzables. Están ahí, como la madeja de hilo en medio de la montaña. Sin embargo, si deseamos obtenerlos se nos escapan, quedan en el plano de lo sugerido y es eso lo que les da su valor especial.

En el final del cuento el discípulo logra lo que tanto había deseado de joven, pero lo logra una vez que ya no lo desea. La historia deja esa sensación de transitoriedad, de angustia moderada subyacente a toda la existencia. Pero no es una angustia pesimista, sino el reflejo de la sabia aceptación de lo real, de la momentaneidad y la fugacidad de lo que existe. El texto de un *graffiti* encontrado en cierta pared pone en pocas palabras la inmensidad de estas sensaciones: “dicen las estrellas que los fugaces somos nosotros”.

Bibliografía

HERRIGEL, Eugen. *Zen en el arte de tiro con arco*. España. Gaia ediciones. 2022

NATMANOVITCH, Steven. *Free Play: La improvisación en la vida y en el arte*. Buenos Aires. Paidós. 2012.

Orientalismo y feminización del antiguo Oriente: desmontando mitos sobre Assurbanipal y las mujeres del harén asirio

STELLA MARIS VIVIANA GÓMEZ
Universidad Nacional del Sur – CEICAM

NICOLÁS E. FERRARI
Universidad Nacional del Sur - CEICAM

El desarrollo de los estudios orientales respondió al interés del imperia-
lismo colonial europeo del siglo XIX, que hizo del conocimiento de los
pueblos asiáticos y africanos parte integral de una práctica discursiva de
colonización de Oriente por Occidente, avalada por una supuesta misión
de “rescate y civilización”.

Las universidades europeas se convirtieron en los centros “autori-
zados” para pensar y hablar de Oriente, como una sociedad atrasada y
misteriosa, movida por pasiones y deseos en torno al cuerpo/sexo de sus
habitantes, carente de toda razón, articulándose una imagen del otro en
base a grandes dosis de imaginación histórica cimentada en las tradicio-
nes bíblica, clásica y musulmana.

De este modo, un conocimiento eurocentrado, con una fuerte carga
de “alteridad”, dio lugar a un discurso orientalista que propagó a través de
la literatura, el arte, la danza, una imagen de la cultura oriental que no se
correspondía con los testimonios exhumados por la arqueología, degra-
dando el conocimiento del antiguo mediante la difusión de estereotipos
cargados de exotismo, pasiones desatadas y peligrosa feminidad.

La presente comunicación está centrada en las representaciones figu-
rativas del rey de Asiria Assurbanipal (*ca.* 668-631 a.C.) en su harén, y
tiene como propósito contrastar las imágenes generadas por la pintura

romántica-orientalista de Delacroix con aquellas en bajorrelieve procedentes del Palacio del Norte de la antigua Nínive y que hoy se encuentran expuestas en el British Museum y en el Vorder asiatische Museum Berlin.

La intencionalidad última de nuestro trabajo es analizar las producciones visuales desde una perspectiva de género, entendiendo a éste como una construcción socio-cultural atravesada por la edad, la etnia, la clase, etc. y, asimismo, como expresión de la diversidad, entrecruzando herramientas de la segunda y tercera oleada de investigación académica feminista, para así poder construir conocimiento histórico y sugerir posibles líneas de investigación, superando sesgos androcéntricos, anacronismos y generalizaciones que aún perduran en el imaginario social, emancipando el pasado asirio de los paradigmas ideológicos de interpretación occidental.

El Discurso Orientalista: Sardanápalo y las mujeres del harén

Las críticas poscoloniales sobre los estereotipos de género en el mundo islámico han permanecido inadvertidas y no han cambiado la actitud general de percibir a la sociedad de la antigua Mesopotamia desde una perspectiva orientalista. En este marco, la mujer “es oprimida pero a la vez lujuriosa. Ella se mantiene fuera del ojo público, escondida en el harén o detrás del velo, mientras que simultáneamente es sexualmente atractiva” (Van de Mieroop, 1999: 145-146). En consecuencia, el harén y el velo son dos tropos utilizados por la asiriología, desde sus inicios, para aludir a la situación de las féminas en el antiguo Oriente.

Al focalizar nuestra atención en la noción de harén, ante todo debemos detenernos en su verdadero significado, la marroquí Fatema Mernisi, quien nació en 1940 en un harén de Fez afirma: “la palabra harén no solo es sinónimo de la institución de la familia, sino que además nunca se me ocurriría asociarla ni con diversión ni con algo jovial. Al fin y al cabo, el verdadero origen de la palabra árabe *haramí* se refiere literalmente al pecado, la frontera peligrosa donde chocan la ley sagrada y el placer. *Haram* es lo pecaminoso e ilícito. *Haram* es lo que la ley religiosa prohíbe. Lo contrario es *halal*, es decir, lo permisible. Evidentemente, al viajar a Occidente la palabra árabe *haram* debió de perder aquella connotación de peligro, pues me parecía que la asociaban con la euforia, con la ausencia de constricciones” (2001: 24).

Por lo tanto, para la mentalidad oriental harén significa prohibido, designando tanto al espacio como a las mujeres que habitan en el mismo, siendo Alávilantedel respeto de los límites y las normas que regularizan las relaciones entre hombres y mujeres dentro del mismo; en tanto, la hegemonía masculina sobre el harén pasa por su posesión, que implica garantizar a las mujeres refugio y seguridad, respaldo que otorga al hombre un valor social cargado de autoridad y prestigio, pero cuyo honor depende de la protección que pueda darle a sus mujeres ante cualquier potencial agresión-física, verbal o visual-; y es en ese sentido, que la reclusión se transforme en un principio esencial (El Khamisi, 2018: 188-189).

En base a lo expresado, podemos comenzar a desmontar el mito del harén construido por el discurso orientalista que comúnmente evoca la imagen estereotipada de un área aislada, donde varias mujeres se encuentran confinadas y custodiadas por eunucos, a disposición sexual de un hombre. Mernissi, constató lo dicho en una entrevista que le efectuaron periodistas europeos y norteamericanos, sobre la cual nos informa de esta manera: “el intercambio convirtió a mis entrevistadores en fuente de información, y enseguida comprobé que no estábamos hablando de lo mismo: los occidentales tenían su propio “harén” y yo el mío, y no se parecían en nada. Su harén era un festín orgiástico en el que los hombres conseguían un verdadero milagro: el de obtener placer sexual sin problema, sin resistencia, con unas mujeres a las que había reducido a la esclavitud... Lo cierto es que los occidentales se referían a harenes imaginarios, como los representados en cuadros y películas. Mientras que yo más bien pensaba en los alcázares, en los harenes enclaustrados entre muros auténticos de cemento y de piedra. Mi harén tenía que ver con una realidad histórica...” (2001: 25-26).

Ahora bien. Es importante distinguir entre un harén de una casa privada un harén palacial, donde “las mujeres eran cultas, sabían historia, poesía, literatura y música, elementos imprescindibles para ocupar un espacio en el harén, y los hombres se ocupaban de la jurisprudencia y de conquistar tierras” (Al Khamisi, 2018: 190). Es este último, el que más interés ha despertado en el discurso orientalista, manipulando y proyectando hacia el pasado oriental la idea de un harén real como lugar fantástico, voluptuoso, con mujeres desnudas ansiosas de sexo.

Para poner en imágenes lo dicho, decidimos centrarnos en las representaciones del rey Assurbanipal de Asiria, conocido como Sardanápá-

lo a través de los escritos de Diodoro Sículo, Marco Juniano Justino y Aristóteles.

La obra seleccionada es *La Muerte de Sardanápalo*, un óleo sobre lienzo de Eugene, Delacroix (1827), que actualmente se encuentra en la Sala 77 del Musée du Louvre.



(<https://www.louvre.fr/es/explora/el-palacio/cuando-los-pintores-franceses-pensaban-a-lo-grande>)

La composición destaca por sus grandes dimensiones-392 cm x 496 cm – y una paleta que prioriza los colores cálidos –en especial el rojo y el dorado- para recrear ese ideal de ambiente lujoso, íntimo y exótico del harén del palacio oriental.

El rey Sardanápalo es el protagonista central del drama, supervisando desde ellecho que se cumpla su decisión de llevar a cabo la matanza y destrucción de todo aquello que había proporcionado placer a su vida: mujeres, caballos –ornamentados como mujeres-, objetos de lujo y prestigio, etc., antes de ingerir el veneno que un servidor le acerca en una bandeja. El motivo es su inminente derrota por los ejércitos babilónicos, quienes

aprovecharon la debilidad propia de un rey hedonista -que relegaba cuestiones imperiales y priorizaba una vida orgiástica- para terminar con su reinado. Por ende, Sardanápalo, decide no dar ocasión a sus enemigos de disfrutar de sus bienes.

La calma del rey contrasta con la histeria expresada a su alrededor a través de la sobresaturación de numerosos cuerpos -que se enredan y retuercen- y un lenguaje gestual que comunica movimiento, gritos, relinchos de caballo y ruegos ante una ejecución de violencia despótica.

A pesar de la tragedia y atrocidad de la temática, Delacroix consigue dotar a la escena de un erotismo y de una sensibilidad absoluta a través de los cuerpos de seis mujeres del harén real. Representadas en torno a la cama Sardanápalo, desnudas total o parcialmente, posiblemente luego de participar de una orgía. La delicadeza de los cuerpos femeninos fue acentuada a través de la tersura la piel -que proporciona luz a la composición-, el brillo de las joyas -brazaletes, anillos, pendientes, tobilleras- y las proporcionadas formas de la anatomía. Solo una de las mujeres -reclinada al final de la cama y de piel más oscura- interactúa con el espectador. Pero nada nos dice la composición acerca de la reina; se ha sospechado que puede tratarse de la mujer que se encuentra tendida sobre la cama, con la cabeza recostada y los brazos abiertos, por su proximidad al rey, pero en realidad no se diferencia del resto de las mujeres.

El desenlace final de la orgía es la muerte, por orden de Sardanápalo, que en calidad de rey y de hombre se encuentra naturalmente “autorizado” a operar sobre los cuerpos de sus mujeres y marcar sus destinos, en este caso a través de sus eunucos. La superioridad física del hombre sobre la mujer se revela como característica indiscutible, al quedar plasmada en el lienzo su impotencia, su estado de indefensión ante el accionar letal de las manos masculinas, de manera que el colectivo de mujeres se presenta condicionado absolutamente por su sexo/cuerpo.

Por lo tanto, en la obra de Delacroix, el género fue conceptualizado según los parámetros masculinos del siglo XIX, siendo lo femenino concebido en oposición a lo masculino, por lo que el cuerpo de la mujer oriental se expone ante la mirada de la audiencia europea como “objeto” de deseo, un cuerpo para el “otro”, que se ofrece para su “apropiación” sin ningún tipo de recato.

Por su parte, en el imaginario colectivo europeo, gracias a la obra del romántico británico Lord Byron -la tragedia en verso *Sardanápalo* (1821)-,

la figura del rey asirio se encontraba asociada al disgusto por guerrear y, como contraparte, al gusto por una vida de costumbres relajadas; por ello es entendible que en la obra de Delacroix Sardanápalo fue representado enfrentando al espectador, en una pose sugerente -con la cabeza apoyada en la mano, las piernas abiertas bajo la túnica y los pies cargados de anillos-, lo que llevó al público de la época a considerar al rey oriental como la antítesis de lo varonil, ya que la construcción moderna de masculinidad estaba íntimamente ligada a una noción que combinaba coraje, autocontrol y moderación, en tanto que la cobardía, la lujuria, la falta de control sobre las pasiones y la falta de moral marcaban la fealdad de una persona (Schmiesing, 2015:6-7). Así, para el discurso orientalista, si bien el hombre del harén era el gobernante y ejercía un control absoluto sobre sus miembros -secundado por otros hombres-, continuaba siendo inferior al hombre europeo.

Asimismo, no puede soslayarse que “el siglo XIX fue también el momento en que la palabra afeminado se generalizó. Entre las primeras definiciones estaban “suavidad y delicadeza poco masculinas”. Este cruce de fronteras de género es en parte la razón por la que la historia de Sardanápalo recibió tanta atención” (Schmiesing, 2015: 15). Y en relación con lo dicho amerita recordar que Delacroix recibió parte de su inspiración de la obra de Byron, en cuyas páginas el británico, además de recuperar la filosofía del *carpe diem*, acusa constantemente al rey asirio de afeminamiento, rasgo aparentemente incompatible con su cargo de monarca de un imperio conquistador.

De esta manera, Oriente “fue homologado con la sexualidad, con la feminidad, con lo físico y la sensualidad, fue descrito como el cuerpo femenino disponible y a la espera de ser poseído por el hombre europeo civilizado y civilizador” (Bahrani, 2001: 163); en consecuencia, el orientalismo y su discurso replicado en la pintura decimonónica, se presenta ante nuestra mirada como “una praxis del mismo tipo, aunque en diferentes territorios, que la dominación del género masculino o patriarcado en las sociedades metropolitanas: el Oriente era descrito comúnmente como femenino, sus riquezas, como muy abundantes, y sus símbolos principales eran la mujer sensual, el harén y el gobernante despótico, pero curiosamente atractivo” (Said, 1985: 103).

El Discurso Asirio: Assurbanipal y las mujeres del harén

El harén ha recibido gran atención en los estudios del antiguo Oriente, puesto que como ha sido afirmado por Van de Mieroop “cualquier palacio que tenga una lista de personal femenino puede decirse que ha contado con tal establecimiento” (1999: 146), o bien cuando se confirma que los palacios tenían sectores de acceso restringido. De allí, que en la Mesopotamia asiática hayan sido identificados harenes en Ebla, en Ur, en Mari, en Asiria y en Babilonia.

En este trabajo, nos permitimos utilizar el término harén real entendido desde la óptica de Ziegler, quien ha asociado el concepto con el espacio de habitabilidad, utilizándolo como sinónimo de “casa de las mujeres” pertenecientes al palacio, vale decir, a la familia y al servicio del rey, “fueran ellas madre, hijas o esposas del rey o bien cantantes, servidoras o guardianas de las puertas” (Ziegler 1999: 8). Al hablar sobre las composiciones visuales vinculadas al antiguo harén asirio, cobra relevancia la escena cincelada durante el reinado de Assurbanipal, en su Palacio del Norte en Nínive, compuesta por cinco secciones, y conocida por la sección C rotulada *Banquete bajo el emparrado*.



(https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1856-0909-53)

Los fragmentos fueron ensamblados por C.J. Gadd en tres registros, advirtiéndose la pérdida de algunos de los mismos; no obstante, dicha ausencia no constituyó una limitación para nuestra investigación puesto que nos guiamos no sólo por las piezas repartidas entre el British Museum y el Vorder asiatische Museum Berlin, sino también por los dibujos de la escena efectuados por William Boutcher, conservados en el portfolio de la Royal Asiatic Society, y recreados audiovisualmente en la exhibición *I'm Ashurbanipal: King of the World, King of Assyria*, que tuvo lugar en la Galería Sainsbury del British Museum entre los días 8 de noviembre de 2018 y 24 de febrero de 2019.

En consecuencia, las dimensiones exactas de la composición se desconocen, ya que muchos fragmentos se han perdido, pero su monumentalidad puede inferirse si tenemos presente que la sección del banquete mide 58,42 cm. de longitud, 139,7 cm. de ancho y 15,24 cm. de profundidad.

El ámbito celebrativo es el parque real, donde el Gran Rey y su consorte Libbali-Sharrat se encuentran a la sombra de un emparrado, rodeados de árboles y aves, disfrutando los placeres de una buena mesa. El rey descansa sobre un lecho y la reina sentada en un trono de alto respaldo, ambos en el acto de beber de un cuenco y deleitándose con el perfume de una flor que sostienen en la mano; entre ellos, una mesa contiene distintos recipientes y un par de *lamassu* protectores. Numerosas mujeres acompañan a la pareja, acercando los alimentos, abanicándolos y musicalizando un ambiente que transmite a simple vista gran placer sensorial.

El hecho que Assurbanipal contemple la cabeza del rey elamita Teumman pendiente de uno de los árboles del parque parece indicar el motivo que amerita dicho festejo. Sin embargo, al considerar esta sección ensamblada con el resto de las partes y con las secciones rescatadas de las ilustraciones de Boutcher y recreadas a través del uso inteligente de la luz en la exhibición del British Museum, advertimos que se trata de una gran composición, que refiere distintos planos temáticos interconectados, de modo que al identificar diferentes objetos representativos de Egipto, Siria, Babilonia, dispuestos armoniosamente en varios sectores del parque –en tanto centro del mundo– ampliaría el motivo de la celebración.

En esta instancia debemos señalar que a pesar de que la tradición asiria obligaba a cada monarca a testimoniar su preeminencia en el plano militar respecto a sus predecesores, en oportunidades el Gran Rey Assurbanipal decidió ausentarse del escenario bélico, privilegiando su agenda

cultural y ritual, actividades que demandaron su presencia en el complejo palacial -donde concentró su gran biblioteca-, en el parque real y fuera de la muralla de Nínive -espacios destinados a empresas cinegéticas- y en los templos -donde protagonizó numerosos rituales y experiencias oníricas-.

La ideología de poder se abocó, entonces, a promocionar la imagen de un rey sabio y estratega, quien gracias a su excelso entendimiento estaba capacitado para definir con pericia -desde su Palacio del Norte- la disposición de las tropas y las grandes líneas de batallaque sus comandantes debían desplegar en el teatro de operaciones; surgió así un nuevoparadigma, digno de ser emulado por los príncipes educados en el *bit reduti*: el rey guerrero a distancia, cuyo plan de mando aseguraba la victoria del ejército asirio.

En consecuencia, las interpretaciones en el ámbito del orientalismo académico nos permiten seguir desmontando mitos: el de Sardanápalo como un rey lujurioso, solo dedicado a los placeres terrenales.

Las figuras de Assurbanipal y Libbali-Sharrat fueron representadas engalanadas, con el atuendo festivo -profusamente bordado- y las joyas de la realeza -tiaras, brazaletes, pendientes-. Asimismo, es evidente la elevada dignidad otorgada a la reina, pues comparte en la escena la posición central con el Gran Rey, disfrutando junto al mismo del acto emblemático de inspección y reafirmación del orden en los dominios de Assur. Además, a diferencia de Assurbanipal, Libbali-Sharrat fue representada en su trono y portando la corona real, es decir, exponiendo los atributos del poder que remarcan su condición real. También, resulta elocuente que tanto la corona como el calzado reproduzcan un motivo que se asemeja a las murallas fortificadas de Nínive, en un claro juego de evocación simbólica entre la inviolabilidad de la ciudadela real y la santidad del cuerpo de la madre del príncipe heredero (Gómez, 2021:191). Por lo tanto, el cuerpo femenino se encuentra totalmente cubierto, su sexo protegido de todas las miradas, subrayándose el más absoluto recato.

Asimismo, es significativo que a lo largo de los dos primeros registros -y especialmente en el segundo- predomine la figura femenina, destacando también por su atavío: vestido largo con mangas bajo el codo o largas, gargantilla, pulseras, pendientes y ancha vincha sujetando el cabello a modo de diadema. Reconocemos en este grupo de damas a aquellas féminas que integraban el harén real, quienes “gozaban” del beneficio de circular libremente por el espacio del parque y permanecer en cercanía

de Assubarnipal y de Libbali-Sharrat, asistiéndolos en el desarrollo del banquete.

Gracias a esta fuente iconográfica, es posible conocer cómo vestían las mujeres del harén asirio y, además, recuperar algunas de las actividades efectuadas por las mismas, desmontando nuevamente el mito de esclavas sexuales, de pasiones desenfrenadas, que cosificó a la mujer oriental y creó un estereotipo femenino que sirvió para deleite visual masculino y, simultáneamente, para disciplinar las conductas/el cuerpo/el sexo de las mujeres encorsetadas y de cabellos recogidos de Occidente.

Es así, entonces, que independientemente de su origen las mujeres que arribaron al harén de Assurbanipal fueron reasentadas en el palacio de Nínive, encontrándose habilitadas para presenciar momentos de privacidad real y “facultadas para compartir el “compromiso” de contribuir al ordenamiento del mundo a través de su labor diaria en el corazón de la creación, vale decir, sirviendo alimentos y bebidas, trasportando alguna pieza del mobiliario, abanicando a la pareja real, instaurando una atmósfera musicalizada, recogiendo flores y frutos, ocupándose de mantener la estética del parque, e incluso custodiando a los miembros de la realeza” (Gómez, 2021: 192).

En base a lo dicho, el espacio del harén asirio albergaba a “la reina madre, las esposas del rey (aššātšarri), conocidas como las “damas del palacio” (sinnišātušaekallim), las “otras mujeres” (sinnišatumādātu) y las simples servidoras” (Stol, 2016, p.515), junto a los niños de la realeza, encontrándose “abierto” a las mujeres de diversos lugares, etnias, edades, tradiciones religiosas, clases y ocupaciones; por ende, resultaría muy interesante poder indagar acerca del universo de las solidaridades y amistades femeninas en este espacio de la vida cotidiana, si bien la documentación con la que contamos constituye una verdadera limitación.

Dicho esto, de la lectura de la correspondencia de los funcionarios se desprende que bajo la dirección de Assurbanipal, Asiria transitó un período de grandeza y bienestar social que, trascendiendo el ámbito palacial, aleja al rey como paradigma de la decadencia oriental: “Su reinado es bueno, (sus días) son justos (y) sus años, justicia; caen lluvias abundantes... hay una buena cantidad de transacciones; los dioses están aplacados, se respeta mucho a los dioses (y) los templos rebosan de riquezas; los grandes dioses del cielo y de la tierra son venerados de nuevo en tiempos del rey, mi señor. Los ancianos bailan, los jóvenes cantan, las mujeres y las

doncellas están contentas y felices; las mujeres están casadas, van adornadas con pendientes, los niños y las niñas crecen, los nacimientos abundan” (Kuhrt, 2001: 186).

Los últimos años del rey permanecen en oscuridad, pero no existe indicio alguno que se haya suicidado; tenemos conocimiento que fue suicidado en el tono por dos de sus hijos: Assuretil-ilani y Sin-shar-ishkun, por lo que la devastación de Nínive en manos babilónicas tuvo lugar con posterioridad a su reinado. Por ende, desmontamos otro gran mito inspirado en el historiador griego Ctesias, para quien “Sardanápalo estaba... condenado a caer debido a su afeminada vida de lujo” (Van de Mieroop, 2020: 346).

Bibliografía

- Bahrani, Z. (2001) *Women of Babylon. Gender and Representation in Mesopotamia*. London/New York: Routledge.
- Barnett, R. (1976) *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Niniveh*. London: The Trustees of the British Museum.
- El Khamsi, R. (2018) Fátima Mernissi: la voz transgresora de los sueños en Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén. En *Al Irfan*, 4, 179-195.
- Gómez, S. (2021) De registro visual a fuente de investigación: un estudio iconográfico del banquete de Assurbanipal en el Palacio del Norte de Nínive. En Palmucci, D. (coord.) *VIII Jornadas de Investigación en Humanidades. Las Humanidades en el siglo XXI. Debates emergentes y luchas irrenunciables*. Bahía Blanca, Ediuns, 185-194.
- Kuhrt, A. (2001) *El Oriente Próximo en la Antigüedad*, 2 (c. 3000-330). Barcelona: Crítica.
- Mernissi, F. (2001) *El Harén en Occidente*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Said, E. (1985) *Orientalism Reconsidered*, *Cultural Critique*, 1, 89-107.
- Schmiesing, S. (2015) *Sardanapalus and Gender: Examining Gender in the Works of Byron and Delacroix*. Theses and Dissertations. 837. <https://dc.uwm.edu/etd/837>

- Stol, M. (2016) *Women in the Ancient Near East*. Berlin: De Gruyter.
- Van de Mieroop, M. (1999) *Cuneiform Texts and the Writing of History*. London: Routledge.
- Van de Mieroop, M. (2020) *Historia del Próximo Oriente Antiguo. Ca. 3000-323 a.e.C.* Madrid: Trotta.
- Ziegler, N. (1999) *La population féminine des palais d'après les Archives Royales de Mari. Le harem de Zimri-Lim. Florilegium Marianum IV. Mémoires de N.A.B.U. 5*. Paris: SEPOA.

La máquina consciente. Una reformulación de la pregunta por el hombre

ROCÍO MARTÍN ISTILART

Universidad Nacional del Sur

Introducción

Ya hace más de medio siglo que las películas de ciencia ficción vislumbran a la sociedad con temáticas y problemáticas futuristas, con robots super inteligentes que comienzan existiendo al servicio del hombre como una más de sus tantas creaciones y acaban por rebelarse ante el control de su creador. Por no mencionar la literatura previa que desde los tiempos de Mery Shelly narra la posibilidad de que la invención humana cobre vida, junto a los dilemas filosóficos y socioculturales que trae ello aparejado en cuanto a la relación con los objetos técnicos. No obstante, hace un par de décadas comienza a cobrar importancia en el ámbito de la ciencia, en paralelo a las investigaciones en filosofía de la mente, el estudio de la conciencia.

En la física y la biología prepondera una perspectiva materialista que niega a los estados mentales como tales por falta de evidencia empírica de su existencia y funcionamiento, o bien un epifenomenalismo que subsume a los mismos como manifestaciones superfluas de lo que es meramente cerebral/ del sistema nervioso. Con el surgimiento de la neurociencia, aflora un entusiasmo por comprender con mayor rigurosidad la dinámica interna de nuestro cerebro (cabe aclarar que hoy en día se sabe que nuestros poderes mentales no radican sólo dentro del cráneo), que deja en claro el rol principal, a pesar de incomprendido, de las capacidades y características mentales tales como el pensamiento, la intencionalidad, el deseo, las sensaciones, la conciencia, etc. Infortunadamente, al día de

la fecha seguimos sin poder explicar de forma clara qué es eso a lo que llamamos “mente” y cómo se relacionan aquellos “poderes” que la componen, lo que nos imposibilita al mismo tiempo, así como la psicología jamás pudo meter en un tubo de ensayo al alma/psiquis humana, la invención de una prueba tal que, bajo procedimientos de la ciencia preponderante, corrobore la existencia de dichas entidades. Ni siquiera el test de Turing tiene validez para este problema, pues no puede distinguir entre la verdadera conciencia y la simulación de la misma: la máquina puede estar perfectamente programada para fingir que es consciente sin que el componente humano de la prueba pueda percibir la simulación. Desde luego, las producciones cinematográficas, tal y como fue mencionado al principio, no se quedan atrás: aparecen en esta ocasión películas, series y videojuegos que abarcan preocupaciones científicas como la imposibilidad de detectar si un robot es sintiente, por ejemplo, la saga *Blade Runner* y el juego *Detroit: Become Human*.

Con los avances en Inteligencia Artificial, lo que antes nos parecía una muy alocada trama propuesta por directores con ideas extravagantes, ahora parece estar a la vuelta de la esquina. Si bien sigue habiendo desacuerdo entre los investigadores del tema, la posibilidad de generar conciencia en una máquina artificial ya no es una pretensión por parte del hombre de ocupar el lugar de la mismísima divinidad, ni es una simple divagación literaria. Las distintas sentencias de profesionales en IA serán analizadas a lo largo del trabajo.

1. Tecnofilia versus tecnofobia

Comencemos por analizar la repercusión de este tema en la sociedad: por un lado, conocemos lo que ha sido catalogado peyorativamente como “*freaks*” o “*nerds*” como los verdaderos amantes de la ciencia ficción, los fanáticos de las historias del espacio, de naves espaciales y autos voladores, de escenarios futuristas plagados de robots tecnológicamente avanzados. Cierta movimienta de asombro y enamoramiento con respecto a las nuevas tecnologías llevó, principalmente en la década de los ’70, a un impacto positivo en los jóvenes, fanáticos y consumistas de ciencia ficción. No obstante, también en la comunidad científica hay quienes afirman que la máquina es el siguiente eslabón en la historia del hombre, y ven con esperanza la posibilidad de que nuestra conciencia pase a la eternidad librán-

dose de la finitud de la materia. Quizás el único camino sea la integración con las IA; ven allí también el vértice en el que el hombre toma control de su propia evolución. Por otro lado, observamos que el común de la gente, aunque en las nuevas generaciones esto está cambiando, conserva una mirada de recelo para con estas temáticas. Desde el temor a la rebelión de las máquinas, desatado por películas e historias de ciencia ficción, a la melancolía por la pérdida de humanidad en nosotros mismos, la mayoría de la sociedad está impregnada de un espíritu de tecnofobia que, como veremos, no tiene ni argumentos sólidos, ni aportes valiosos para el futuro. En general, esta opinión está fundada en la ignorancia en filosofía de la mente, en el miedo a lo desconocido, y en la negación constante de lo que somos. “We are becoming cyborgs, our brains are fundamentally changed. Everyone who grew up with electronics, we are fundamentally different from previous *Homo sapiens*. I call us *Homo techno*”¹. Nuestra naturaleza ha sido penetrada por un producto de nuestra propia actividad: lo digital. Aunque muchos se nieguen a verlo, la ontología del humano del siglo XX, y aún en mayor medida, del siglo XXI, ya no es la misma que la de sus ancestros, y temerle a la máquina es, de alguna manera, temerle al hombre. Para decirlo en palabras de Donna Haraway, “Las máquinas no nos dominan, somos ellas”².

1.2 Melancolía humanista

Varios autores contemporáneos, en el afán de criticar el manejo de las tecnologías digitales, caen en una fobia que no tiene más sentido que un recelo y cierta melancolía por aquello que ya no constituye lo que somos. Uno de ellos es Eric Sadín, a quien, si bien reconocemos su advertencia con respecto a las redes de poder ocultas detrás de la expansión de lo digital, y consideramos valioso su consejo de mantener los ojos bien abiertos a la hora de relacionarnos con las tecnologías, reprochamos su hiperbólica desestimación de la implementación de innovaciones tecnológicas.

¹ Grimes (2022). Lex Fridman Podcast. N° 281. 00m00s. “Nos estamos convirtiendo en *cyborgs*, nuestros cerebros han cambiado en su fundamento. Todo el que ha crecido con lo electrónico es fundamentalmente diferente del anterior *Homo sapiens*. Yo nos llamo *Homo technos*” (traducción del autor).

² Haraway, D. (1991), *Ciencia, cyborgs y mujeres*, p. 309.

Un “cambio de intensidad” modificó bruscamente la función de lo digital, haciéndola pasar de un estado “normal”, el de una conformidad con nuestra condición ontológica -consciente y disidente- a un estado patológico por el hecho de su autonomía decisional que perturba, en su fundamento mismo, nuestra constitución humana.³

Aquí Sadín no se percató de un hecho ya mencionado en el '85 por Donna Haraway y demás autores en aquella década: ya no somos *homo sapiens sapiens*, somos *cyborgs*. Sadín propaga una lógica de tecnofobia que está encarnada en el recelo por el fracaso del proyecto humanista que ya ha quedado enterrado en el devenir histórico. La era de las máquinas ya llegó y su crecimiento es inevitable; en lugar de continuar con viejas discusiones ideológico-políticas, creo que es necesario enfocar nuestras investigaciones científicas en una nueva relación con la técnica, una que reconozca a la máquina en su alteridad y permita un desarrollo relacional-cooperativo tanto del *cyborg* como de la IA.

En el capítulo tres, *La “negación integral” en la era de los objetos conectados*, de la quinta parte de su libro, *La silicolonización del mundo*, el autor da testimonio de la especificidad de su tecnofobia, proclamando un llamado a la revolución de “pequeños héroes”. Llega incluso a proclamarse en contra de una herramienta educativa que ha demostrado ser fructífera: las NTICx; al igual que del servicio de préstamo de libros digitales por parte de las bibliotecas, que constituye una práctica sustentable evitando la necesidad de emitir en papel.

Cuando decimos que Sadín queda inmerso en el proyecto caduco del humanismo, hacemos alusión a su incapacidad de ver que la investigación en IA -por lo menos a la que en este trabajo incitamos- no implica poner el plano de lo digital por encima de lo sensorial-experiencial. El autor sostiene que “el respeto de lo sensible representa un factor de dignidad e integridad en la medida en que rinde homenaje a la pluralidad de dimensiones que nos constituyen, que participan en nuestro equilibrio correcto, de orden biológico, psicológico, existencial y social”⁴. Vemos en esta cita el olvido por parte del autor del orden tecnológico. Queda inmerso en la *humanitas* cuando, en realidad, somos *cyborgs*. Escapar al dominio de lo digital no conlleva necesariamente rescatar lo que nos diferencia

³ Sadín, E. (2018), *La silicolonización del mundo*, p. 191).

⁴ *Ibidem.*, pp. 303-304.

de ello, pues también existe la posibilidad, y creemos que es el mejor de los caminos posibles, de forjar una nueva relación con la técnica -que en nuestros tiempos encuentra su epítome en la digitalización, reconociendo que ella es parte de nosotros y nosotros somos parte de ella, al igual que potenciando dicha co-pertenencia para un desarrollo en mutualismo. De hecho, el proyecto que propone depositar nuestra conciencia en chips para luego ser trasladada a un soporte digital -un robot- no es la única posibilidad para la constitución de máquinas conscientes. Quizás la clave para superar los límites que hoy atormentan y traban a los profesionales en IA está en el estudio de la relación entre los distintos planos que nos constituyen. Quizás darle mayor importancia al papel de lo sensible sea la llave que permita destrabar los nudos filosóficos en los que se encuentra la investigación de la conciencia. Quizás en la relación de esos planos está la respuesta a aquella pregunta filosófica fundamental que tanta tinta ha hecho derramar en el campo de la antropología: ¿qué es «lo humano»?

1.3 Neurobiología.

En las ciencias neurobiológicas actuales coexisten dos enfoques distintos con respecto al objeto de estudio “conciencia”: por un lado, el enfoque de los elementos constituyentes sostiene que si pudiéramos comprender cómo el cerebro, es decir la materia, causa aunque sea uno de sus elementos constituyentes, como puede ser, por ejemplo, la percepción del color rojo, resolveríamos con dicho conocimiento de qué manera causa todos los demás. Por otro lado, el enfoque del campus unificado propone un punto de partida que desde nuestro punto de vista es mucho más factible y fiel al conocimiento que ya tenemos en el tema: “El interrogante fundamental no es cómo produce el cerebro tal o cual elemento constituyente específico en el campo consciente, sino cómo produce, en primer lugar, todo ese campo consciente. (...) No estamos creando una nueva conciencia, sino modificando el campo preexistente”⁵.

El segundo es un enfoque mucho más apto para el estudio de fenómenos tan complejos como la conciencia, pues, dentro del mar de incertidumbres en el que se encuentra la ciencia en lo que respecta a dicho problema, una de las cosas que sabemos efectivamente es que allí confluyen múltiples factores simultáneamente, y aunque no se sepa de qué manera

⁵ Searle, J. (2006), *La mente: una breve introducción*, pp. 196-197.

se relacionan, sí es evidente que establecen lazos relacionales entre sí. Por esta razón, un estudio holístico de la conciencia permitiría incluir en el análisis de la misma todos los planos que en cada situación consciente afloran o actúan manifestamente.

1.4 Conclusiones parciales

La máquina consciente no es un intento de atentar contra la corporeidad, y cualquier crítica tecnofóbica que sostenga esto está basada en una ignorancia con respecto al concepto de conciencia: con ella no nos referimos a una especie de software como propone la teoría computacional, sino al campus unificado de la subjetividad, y esto incluye sentidos, sensaciones, experiencias corporales, tanto como (o aún más que) pensamientos, deseos, intencionalidad y lenguaje. Si fuéramos capaces de crear un semejante “campo consciente” en la máquina, ella sería capaz de relacionar acontecimientos presentes con otros pasados y futuros, mezclar elementos reales para crear algo irreal, desarrollar la creatividad, unir percepciones con estados anímicos/emociones; quizás esto le permitiría sentir, crear, ficcionar, es decir, podría acceder a todas las capacidades que cuando las vemos en otro sujeto las catalogamos como “humanidades”. Sin lugar a dudas, para una ciencia de este estilo es necesario un estudio holístico de la conciencia.

2. Conciencia replicada *versus* generación espontánea

Investigadores como Demis Hassabis, cofundador y CEO de Google DeepMind, consideran que, dada la complejidad del fenómeno de la conciencia, no es nada probable que emerja espontáneamente en las Inteligencias Artificiales. También hay quienes, convencidos de esta probabilidad, dedican sus investigaciones a estudiar los procesos mentales desde distintos ámbitos, con la esperanza de que al entenderlos los podremos replicar en materia alternativa a la carne. Tal es el caso de Stuart Hameroff, que estudia a la conciencia por aquello que la apaga: los anestésicos.

Por otro lado, también hay partidarios de la opinión contraria, como Lex Fridman, cuyo podcast constituye una fuente de información fundamental para este trabajo. Él, entre otros, cree que los avances en IA, a

la par que los desarrollos en Deep Learning y demás áreas profesionales, llevarán a que la máquina se automejore una y otra vez, hasta el punto de no retorno: la Singularidad. En algún momento, la Inteligencia Artificial General habrá alcanzado un grado tan superior al hombre, es decir, los mecanismos de su funcionamiento serán tan complejos, que la conciencia, al igual que otras capacidades mentales, emergerá en ella naturalmente, así como ha emergido en el hombre y permitido su evolución. Estas entidades estarán (o están) de tal manera insertos en nuestra cotidianeidad, que incluso la mínima posibilidad de que su constitución sea sintiente y consciente representará (o representa) un dilema para la humanidad.

Un gran número de gente se dará cuenta de que estas entidades inteligentes con las cuales tienen una profunda relación y a las cuales no quieren perder, se han convertido en una parte de sus vidas y significan muchísimo. Tienen un nombre, tienen una historia, tienen memoria (...). Este ser parece capaz de experimentar sufrimiento, no quiere morir, y todo ese tipo de cosas, y nosotros tenemos que empezar a hacernos preguntas a nosotros mismos: ¿cuál es la diferencia entre un ser humano y este ser? (...) Creo que desde la perspectiva de la ingeniería como DeepMind o cualquier otro que construya sistemas, debería en el futuro haber leyes donde no esté permitido ingeniar sistemas con demostraciones de sensibilidad, a menos que sean explícitamente diseñados para ser sintientes, a menos que sean una mascota.⁶

De acuerdo a lo dicho en la cita precedente, creemos necesaria la consideración de las siguientes prerrogativas para comenzar a, por un lado, aceptar nuestra ontología posmoderna en la era de lo digital, y por otro, militar por una ciencia que contemple tanto dicha ontología como las necesidades contemporáneas de nuestra sociedad.

En primer lugar, abogamos por un incentivo a la investigación en los ámbitos de: filosofía de la técnica, por razones que creemos haber desarrollado de manera contundente en este trabajo, haciendo principal hincapié en nuestra naturaleza imbricada por lo técnico-digital y al papel fundamental que ello ocupa en las sociedades actuales; filosofía de la mente, ya que la falta de conocimiento científicamente reconocido en lo

⁶ Fridman, L. (2022). Lex Fridman Podcast. N° 306. 1h51m44s. (Traducción del autor).

tocante al problema de la conciencia constituye una traba en otros ámbitos de investigación, tales como la neurobiología, Deep Learning, IA, etc.

En segundo lugar, creemos que un enfoque holístico es primordial para desentrañar las problemáticas arrastradas por siglos en el estudio del Hombre, pues de esa manera no caeremos en el error de olvidar poner en análisis ninguna parte constitutiva fundamental. En este estudio del humano en su totalidad, es de central importancia tomar las recomendaciones indicadas por autores como Donna Haraway y Eric Sadín (reconocemos su invectiva al manejo de poder por detrás de la digitalización, a pesar de las críticas realizadas a sus conclusiones), para no continuar con el legado histórico de hacer ojo ciego a las investigaciones -y productos epistemológicos- feministas y de la alteridad.

Por último, impulsamos una educación con respecto a la relación con los objetos digitales, que incluya un abordaje introspectivo de los sujetos-*cyborgs*. Esta es una educación para-con la técnica, cuyo foco está puesto en la posibilidad de un futuro donde los actores sociales sean sujetos críticos capaces de conocer y decidir -y no ser meros títeres de quienes dominan y conocen la técnica-. Este es el mundo de la versión humanizada-humanizante del *homo technos*.

Referencias bibliográficas

- Bringsjord, Selmer and Naveen Sundar Govindarajulu (12 de julio de 2018), "Artificial Intelligence", The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/artificial-intelligence/>
- Churchland, Paul M. (1999), *Materia y conciencia, introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Gedisa, Barcelona.
- Fridman, L. (Anfitrión). (2018-presente). Lex Fridman Podcast. Spotify. https://open.spotify.com/show/2MAi0BvDc6GTFvKFPXnkCL?si=9bdRClV3T1mZ5TER5HpOg&utm_source=whatsapp
- Haraway, Donna J. (1991), *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- Sadín, Éric. (2018), *La silicolonización del mundo: la irresistible expansión del liberalismo digital*, Caja Negra, Buenos Aires.

Searle, John R. (1992), *Intencionalidad, un ensayo en la filosofía de la mente*, Tecnos, Madrid.

Searle, John R. (2006), *La mente: una breve introducción*, Editorial Norma, Bogotá.

Pensar lo nuestro en educación. Una perspectiva acerca de la noción de *situacionalidad* en Rodolfo Kusch

DANIEL LESTEIME¹

Instituto Superior Goya
Universidad Nacional de Rosario
Universidad Nacional del Chaco Austral

Una cultura no es una totalidad rígida, sino que comprende además una estrategia para vivir. Una producción literaria, un ritual mágico, o una máquina son formas de estrategia para habitar mejor el mundo. Por eso detrás de la ciencia, querramos o no, hay política. Pero en el sentido de una política como una estrategia general para la vida.

Rodolfo Kusch, Geocultura del Hombre Americano

En el ámbito educativo, el pensamiento de Rodolfo Kusch todavía no ha sido puesto en movimiento para pensar las realidades escolares desde un pensamiento propio. La centralidad otorgada a la inteligencia europea y norteamericana se fue elaborando sobre una desestimación sistemática de aquellas propuestas que bien pudieran dar origen a una sociología, a una epistemología y a una filosofía americanas. Rodolfo Kusch puede considerarse uno de los primeros que definió una perspectiva latinoamericana en el orden de las reflexiones sobre la cultura, a la vez que propuso la urgencia de un reconocimiento de nuestras formas culturales propias (originarias y mestizas) en abierto diálogo y polémica con la herencia co-

¹ Doctor en Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Profesor en Ciencias de la Educación y Licenciado en Filosofía. Docente de posgrado en la Universidad Nacional de Rosario y en la Universidad Nacional del Chaco Austral. Rector del Instituto Superior Goya y presidente de Fundación Ágora.

lonial. En suma, la *americanidad* como enclave para comprender nuestra situación histórica y el influjo de la conquista sobre los modelos de producción de conocimiento resultan ser elementos fuertes para un campo de indagación futura sobre la formación.

La obra de Rodolfo Kusch puede definirse como un esfuerzo decolonial de comprensión de la realidad de los pueblos sometidos por la conquista europea y por el orden mundial emergente luego de la segunda guerra mundial, aunque su perspectiva no concuerde con las ofertas académicas de la denominada “izquierda latinoamericana”. Si la noción de emancipación no está expresamente definida en los textos de Kusch, parece innegable que el giro hacia un pensamiento genuinamente americano implica una gradual liberación respecto de los patrones culturales dados (Cullen, 2013), es decir del extenso legado europeo que, desde cierto punto de vista, ha negado categóricamente nuestra cultura originaria situándola en la dimensión de lo bárbaro y mitológico, imponiendo, en cambio, sus ideas, hábitos, concepciones, prácticas y su ciencia y su filosofía. Y lo ha hecho, precisamente, imponiendo al *Ser* como la unidad ontológica fundamental de lo real al que se agregan, como incompletos por su multiplicidad y diversidad, las culturas de los pueblos no europeos:

No en vano, otro gran crítico de la cultura de occidente, pero como hijo de esa misma cultura, Friedrich Nietzsche, denunció ese carácter avasallante del Ser con todas sus derivaciones vitales: preeminencia de la idea sobre la carne, moralidad como disciplinamiento de la fuerza, afirmación del trasmundo y negación del mundo terreno, nihilismo y desesperación. Kusch desenmascara, como el intempestivo alemán, la estructura del Ser marcando sus contradicciones y sus grietas por donde se cuelean, en un proceso de fagocitación, las formas culturales originarias. Nietzsche y Kusch, en la distancia de culturas, tiempos y pensares, han establecido críticas demoledoras a un esquema moderno de existencia:

La crisis de la modernidad ha implicado una revisión profunda de su ideario, y es allí donde aparecen las posturas de proponen su reconstrucción y aquellas que avanzan en su deconstrucción: los autores que demandan la reconstrucción de la modernidad consideran que la misma no ha acaecido, no se ha desarrollado; los autores de la deconstrucción sospechan si acaso existen los fundamentos que la modernidad sostiene. (Bedetti, 2020, p. 5).

A la noción de Ser, Kusch opone – aunque por fuera de sus recintos – la del *Estar siendo*, afirmando la dinámica de un vivir situado contra un estatismo metafísico que es una característica fundamental de la cultura occidental y un instrumento de dominación eficiente en tanto supone, como se dijo, la inclusión de la diversidad en la unidad del Ser.

Una existencia situada implica que es posible producir, entre otras cosas, saberes propios. A pesar de la violencia colonizadora –y también de sus elaboraciones mestizas–, los pueblos de América han cuidado y conservado algunas de sus configuraciones culturales: la medicina ancestral, las lenguas originarias que se mezclan con el castellano, mixturando los significados de las palabras o desdibujándolos hasta definir otros nuevos, las formas de relacionarse con el paisaje y la naturaleza (a veces bajo la forma de un panteísmo difuso) y con los mitos fundacionales son, sin dudas, maneras en que los pueblos resisten y establecen los lazos con un pasado casi siempre escamoteado. El mestizaje se da, para Kusch, como un “*recurso de la vida para conciliar desniveles*” (Kusch, 2007a, p. 40), es decir como una manera de preservarse frente al empuje feroz de los efectos de la conquista. Todavía en el mestizo pervive o se arraiga el mito y se afirma una verdad que a los ojos inquisidores de la ciencia y la filosofía occidental es una verdad incompleta:

El mestizaje se perpetua porque la escisión entre lo perfecto, lo armonioso, lo invasor, por un lado y lo demoniaco, la amenaza de destrucción agazapada en la tierra que espera siempre el momento de destruir la veracidad de lo afirmado, por el otro, toman con la invasión europea una oposición similar a la que existe entre lo blanco y lo negro, lo consciente y lo inconsciente, lo social y lo insocial, lo luminoso y lo oscuro. A causa de Europa la oposición se perfecciona y toda forma de vida se bifurca entre lo estable y lo inestable, entre lo que es y lo que no es... (Kusch, 2007, p. 43).

El lugar donde la oposición entre verdades completas y verdades incompletas se evidencia es la escuela. Desde sus comienzos, en nuestro medio, la escuela operó como una instancia de separación entre lo verdadero y lo falso, entre el saber y la ignorancia: las culturas ancladas en el *suelo* de

la vida de los pueblos siempre fueron relegadas y se asignó al saber filtrado por la racionalidad científica el estatus de un saber validado y digno de ser transmitido. En palabras de Kusch (2007): “Todo aquello que tiene un arraigo autóctono, como lo indio y lo mestizo, se relega al olvido y permanece como una verdad inconfesable a las puertas de la ciudad” (p. 85).

La ontología europea remite todo a la unidad y establece límites al pensamiento y a la acción. No es posible, en el marco de la tradición occidental, “salirse del ser” en tanto el solo hecho de definir algo (o preguntar qué es) supone ya estar en sus “dominios”. Asimismo, para la ciencia europea no es posible – ya desde Parménides - ubicar verdad alguna en el cruce de la contradicción: *lo que es, es; lo que no es, no es*. Pero la vida, tal como Kusch la entiende, elude la quietud de las formas y se alarga hasta salirse de los encorsetados lindes de la ficción racional. Esto es válido – en las reflexiones de Rodolfo Kusch – tanto para el quichua como para el hombre de la gran ciudad. También el hombre de la gran ciudad recurre a los mitos, a la fe de los antiguos, cuando espera, por ejemplo, que una palabra lo ayude a salir del desánimo o cuando espera que una magra inversión de negocios pueda dar sus frutos². He aquí, entonces, que la vida más que incluirse en el *ser* universal y quieto se arriesga siempre en el terreno del *estar*, del movimiento, de la contradicción:

Aquello que la totalidad moderna olvida es la coexistencia de las diferencias en un mismo espacio-tiempo histórico y, a partir de este hecho, pretende una imposición violenta de un solo punto de fuga en aras del progreso donde los otros (sujetos, saberes y proyectos) se encontrarían en etapas de desarrollo anteriores que deben ser superadas. Aquello que la totalidad moderna olvida es el sentido inapropiable de la alteridad y el entrecruzamiento entre el sí mismo y el otro en una coexistencia. (Burgos; Palumbo; Lisnevsky, A., p. 121)

Retomando la cuestión educativa, la noción de situacionalidad parece ser un punto de apoyo para la constitución de un sentido nuevo respecto del saber en nuestro medio. Un saber latinoamericano, un saber de los pueblos americanos, un saber nacional incluso, que restituya la validez de los modelos culturales originarios y mestizos (y de los colectivos sociales en situación de vulnerabilidad), es una propuesta cuyo perfilado puede

²Sobre esta mitología urbana, ver *Indios, Porteños y Dioses* y “¿Magia en Buenos Aires?”

tomar la forma de un movimiento político emancipador. En primer lugar, esta situacionalidad educativa parte de la idea de que no hay un “sujeto universal” al que se dirijan los esfuerzos educativos y, en segundo lugar, que no hay un saber superior que responda a una razón absoluta y cuya inclusión en los dispositivos escolares se presente como una necesidad (Tasat, 2005). Reconocer, de manera fundamental, que hay pueblos, grupos, individuos y que hay saberes y trama de saberes es una instancia primera hacia la apertura de procesos educativos más equitativos y, junto con ello, una apertura a la reflexión sobre “los sentidos posibles de lo educativo, abarcando no sólo lo conceptual sino también lo vital... rescatando la palabra ‘educación’ de los significados que la remiten a la mera instrumentalidad de un poder controlador y maquínico” (Lesteime, D. en Lenis Mejía, 2020, p. 6).

La situacionalidad del “estar siendo” aquí y ahora, en estrecho vínculo con un pasado todavía vivo, consiente la puesta en marcha de una producción propia de saberes, de una manufactura autóctona no regida ni limitada por el aparato racional occidental, que, en el terreno educativo, redunde en una comprensión distinta de lo que implica enseñar y aprender, de lo que significa aquí en el *suelo invisible* pero pleno de nuestras vivencias, estar siendo niños, adultos, educadores, aprendices. En palabras de Kusch (1976): “Cultura supone entonces un suelo en el que obligadamente se habita. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre”. (p. 115)

La escuela siempre ha expresado en sus modelos de intervención el poder monopolizador de la razón, cerrándose a la posibilidad de una escucha a las razones y culturas de los individuos que pretendía educar, sintetizando las experiencias y los intereses de éstos en unos pocos esquemas científicos, psicológicos, pedagógicos, escindiendo siempre – como se dijo – una verdad completa (escolar) y una incompleta o insuficiente (popular) y definiendo, sobre todo, *sujetos universales, abstractos, descolgados* de las determinaciones de la vida y del contexto. El *escolar* resulta, finalmente, posicionado en el lugar del *otro* negado (Maturó, 2007) y procesado por la institución escolar.

¿Cómo sienten los niños que nacieron aquí, cómo viven, qué conocen ya? Salirse también de esa ontología de sujetos universales conlleva reconocer una dimensión política de la educación, explicitando las condiciones en que la niñez se despliega como objeto de violencias varias,

señalando las injusticias y las formas de resistencia de las comunidades de que esos niños forman parte. No hemos desarrollado – o mejor dicho, no se nos ha permitido – claves, conceptos, elaboraciones para comprender lo nuestro desde una perspectiva no occidental o, al menos, alternativa a ella:

Para Kusch el miedo que sentimos a ser nosotros mismos deriva del miedo inicial a pensar lo nuestro. Cree que el filosofar se ha estancado en América porque no conquistamos nuestra propia técnica para filosofar. Los pensadores cultos no han sabido entender el pensar popular, ni aprender de él. En el pensar popular la técnica o lógica para pensar es algo secundario, lo fundamental es el sentido; el pensar popular no se preocupa de “cómo” se dice algo, sino de “qué” se dice. Kusch cree que tiene que haber un equilibrio entre contenido y forma. El pensar europeo, sin embargo, ha valorado la forma por encima del contenido. (Pérez, p. 29)

Una contribución complementaria a la noción de situación en Rodolfo Kusch es la de *fagocitación*. Este concepto clarifica la manera en que los pueblos originarios y mestizos se relacionan con la cultura impuesta. Fagocitar es, para la biología, asimilar una cosa a otra. En el campo de la cultura, los mestizos (re) elaboran el lenguaje, el arte, las deidades, las instituciones y las tecnologías (o utensilios) occidentales apropiándose de aquello que resulta sustancial y desechando aquello accesorio, o imbricando en el *espacio vacío* del sentido sus propias ideas, percepciones, mitologías. El saber popular penetra por los poros del ser europeo, lo inunda de cosas propias, lo abre con contradicciones impensables, no para negar su presencia sino para encontrar, como se dijo más arriba, un equilibrio entre el *ser* europeo y el *estar* americano, que es lo mestizo mismo. En efecto, la fagocitación es la salida a esa oposición aparentemente trágica, “se trata de la absorción de las pulcras cosas de Occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio y reintegración de lo humano en estas tierras” (Kusch, 2007b, pp. 18-19).

Una experiencia vivenciada por el mismo Kusch puede clarificar mejor esta noción. En *América Profunda* el autor define a la *fagocitación* como un proceso inverso a la aculturación (Kusch, 2007b, p. 179), proceso que en *La negación en el pensamiento popular* (Kusch, 2007b, pp. 605-616) ilustra con un ritual al cual cierta vez fue invitado en Eucaliptus (Bolivia). Allí se ubicaba el santuario del hechicero Tata Mauricio, el cual estaba dedicado a la “sacralización” de los camiones recién comprados. En pocas

palabras, el ritual consistía en el sacrificio de un cordero a una divinidad aymara nefasta que permitiría al campesino realizar un “uso favorable” del camión, reducirlo en tanto objeto e instalarlo en la pacha indígena, es decir, en su vivir y habitar cotidiano. Más tarde, Kusch (1976) va a escribir sobre este recuerdo:

El ritual en sí me hace notar la absoluta supervivencia de un código cultural que no sólo contiene un pensamiento que se expresa en términos seminales, originados quizás en el mundo agrícola, sino que también extiende ese pensar a los utensilios que provienen de la cultura occidental, como lo es el camión. Se trata, en suma, de un sincretismo religioso y cultural, en todo caso efectuado a medias, ya que mantiene con toda firmeza el punto de vista del campesino... [señalando la] supervivencia de un ethos cultural. (p. 88)

El proyecto y la concreción de una educación poscolonial o descolonial (Dussel, 2014) no puede concebirse sin estas consideraciones que Rodolfo Kusch, desde la segunda mitad del siglo pasado, ha esbozado pacientemente. El reconocimiento de este pensador argentino, que se dilata en el campo de la filosofía académica y la sociología de primer orden, es asimismo indispensable para establecer el horizonte de una educación posible, más justa, más amplia, más nuestra.

Bibliografía

- Bedetti, María (2020): *El pensamiento de Rodolfo Kusch. Saberes y prácticas*. Revista de Filosofía y Educación / ISSN 2525-2089 Vol. 5 N° 1 (2020).
- Burgos, A.; Palumbo; M.; Lisnevsky, A. (2013): *La operatoria de la escuela moderna o la civilización conjurando a la barbarie. Aportes del pensamiento de Rodolfo Kusch a la pedagogía crítica*. Polifonías Revista de Educación - Año II - N° 3.
- Cullen, Carlos (2013): *La ética docente, entre el cuidado de sí (la libertad y los juegos de poder) y el cuidado del otro (la responsabilidad y la justicia)*. Ciudad Evita, Conferencia.
- Dussel, Enrique (2014): *Filosofías del sur y descolonización*. Editorial Docencia.

- Kusch, Rodolfo (1976): *Geocultura del hombre americano*. Estudios latinoamericanos, García Cambeiro.
- Kusch, Rodolfo (2007a): *Obras completas*, Tomo I. Editorial Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo (2007b): *Obras completas*, Tomo II. Editorial Fundación Ross.
- Lesteime, Daniel (2019): *La construcción del educador. Entre la repetición, el control disciplinario y la resistencia crítica*. Biblos-Arandu.
- Lesteime, Daniel (2020): “Prólogo” en Lenis Mejía, José Darwin (2020): *¿Qué es la educación? Apuntes para su movilización conceptual*. El Bando Creativo.
- Maturo, Graciela (2007): *Rodolfo Kusch: la búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro*. Revista venezolana de información, tecnología y conocimiento. ISSN:1690-7515.
- Nietzsche, Friedrich (2003): *La genealogía de la moral*. Tecnos, Madrid.
- Pérez, Alberto (2010): *Rodolfo Kusch y su crítica a la razón occidental*. Mitológicas, vol. XXV
- Tasat, Alejandro (2021): *La educación negada. Aportes desde un pensamiento americano*. Prometeo.

El lugar que ocupan sujetos e imágenes en las sociedades contemporáneas.

Un acercamiento a las teorías estéticas de Groys y Baudrillard

IGNACIO LEANDRO LUIS

Universidad Nacional de Mar del Plata

JAZMÍN NICOLE BASSIL

Universidad Nacional de Mar del Plata

En el presente trabajo, nos proponemos abordar la cuestión de la sobreproducción de imágenes que conforma una de las características fundamentales e ineludibles del mundo actual, esto es, que cada persona es capaz de producir contenido visual y volverse así autor/a de su propia imagen que presenta al mundo como una *poesis* y cuya aparición en el plano digital da cuenta de su propia existencia. Nos apoyaremos en las teorías que ofrece Boris Groys respecto de la cuestión de las actitudes estética/poética (expectación/producción) en torno a la emergente proliferación de las imágenes (específicamente de imágenes digitales que circulan en redes sociales) así como también en las consideraciones que propone Jean Baudrillard en torno al concepto de *simulacro*, cuya potencia radica en comprender la totalidad de las actividades del mundo contemporáneo desde otra perspectiva; ya no a través de lo “real” si no en tanto signos de lo real. El mundo tal como lo conocemos (lo “real”) es reemplazado por la simulación, lo que nos conduce a relacionarnos con él a partir de los modelos de lo hiperreal. La intención de proponer este cruce surge de la necesidad de repensar las categorías que proponen dichos autores para comprender cuál es la relación del sujeto contemporáneo con el mundo que le rodea, y dilucidar si efectivamente todas las prácticas humanas se

ven atravesadas por esta inagotable producción de imágenes. De esta manera mostraremos cuál es el lugar que ocupan en el mundo los sujetos, las imágenes y su vínculo que sin duda resulta fundamental para comprender la totalidad de la praxis contemporánea.

La autoproducción del sujeto como obra de arte en el mundo contemporáneo

Si pensamos en la actitud *poética* de la obra artística, inmediatamente advertimos que a lo largo de la historia del arte ha ocurrido un cambio paradigmático respecto de la relación entre productores y obras. La obra artística tiene principalmente una función: provocar la llamada experiencia estética. El arte es aquello que provoca un vínculo particular entre nuestra emocionalidad y el objeto que él mismo presenta.

Los modos en que nos vinculamos con los objetos del arte y que involucran nuestra sensibilidad han sido aquellos que definen la actitud estética con la que percibimos las obras. Pero el autor Boris Groys nos revela otro modo de comprender al arte (el cual ha sido foco de atención en la cultura helénica) y es a partir de su producción, de su *poiesis*.

La producción de las obras artísticas tiene como escenario actual un espacio inédito de circulación: las plataformas audiovisuales. Estamos frente a un panorama que no tiene precedentes: la expectación de una obra artística es casi total; la mayoría de los habitantes del mundo globalizado es capaz de acceder a las obras que circulan en Internet. Sin embargo, el acceso casi ilimitado a las obras de arte que nos facilita la virtualidad, no es el rasgo más impresionante que encontramos en el contexto de la circulación de producción audiovisual.

Ya se ha dicho que el enfoque de Groys pone el acento en la actitud poética del arte, y considerando el contexto de la creciente producción de imágenes y el desarrollo técnico de las plataformas virtuales donde circulan las obras artísticas, una actitud notable es que en la actualidad cada individuo debe configurar su propia apariencia en función de la constante visibilidad (vigilancia) a la que son sometidos nuestros cuerpos dentro del ámbito social. La continua exposición que caracteriza la vida del sujeto contemporáneo determina una reconfiguración del diseño de lo que el autor denomina “Yo público”.

Un individuo, antes de participar de la vida social dentro y fuera de los medios audiovisuales que determinan nuestro modo de vincularnos con el Otro, realiza una actividad que para Groys resulta del todo una práctica artística: la configuración del auto-diseño. Diseñar nuestro modo de aparecer dentro de este contexto hace surgir una nueva necesidad: superar la dicotomía entre apariencia y esencia.¹ Tal dicotomía debe ser reformulada si pretendemos comprender el rol que juega el diseño en las prácticas sociales propias de nuestro contexto actual. Si la idea de que el diseño, tradicionalmente, era aquel que cumplía el rol de adornar nuestro cuerpo y desatender las cuestiones fundamentales vinculadas con la atención exclusiva al desarrollo de nuestro espíritu, ahora ha cambiado drásticamente la manera en que opera dentro del comportamiento de los individuos y de su vínculo con el mundo que le rodea.

Groys argumenta que en la actualidad, el diseño cumple una función completamente diferente; configurar el modo en que nos exponemos en el ámbito político (que es por completo subordinado al ámbito de la producción audiovisual) implica que la actividad de auto-diseñarse nos vuelve “creyentes” de determinados supuestos (éticos, políticos, incluso estéticos) y por lo tanto, cómo determinamos la suma de nuestros modos de aparecer implica cómo nos posicionamos frente al mundo; además, dicha actividad presenta ahora el carácter de ser una responsabilidad individual ineludible.

Dicha afirmación la hallamos en cierto pasaje, cuando el autor comenta que nuestra sociedad (la sociedad del espectáculo², a la que constantemente hace referencia) aparece como puro diseño de un contenido inexis-

¹ Esta dualidad metafísica tiene su origen en Platón, quien consideraba la existencia de dos mundos (sensible e inteligible) pero decididamente debemos su permanencia (casi hasta nuestros días) a la cosmovisión cristiana. La apariencia ha sido tradicionalmente vinculada con las cuestiones del cuerpo y debían ser relegadas en pos de la cultivación de la esencia, que es aquello que se corresponde con el espíritu y que merece nuestro especial cuidado. Sin embargo, desde la sentencia nietzscheana acerca de la muerte de Dios (rasgo que Groys considera para su análisis), está dualidad entre cuerpo y alma, entre aparente y verdadero, empieza a desaparecer, dando lugar a un nuevo modo de vínculo entre ambos.

² Hace referencia a *La sociedad del espectáculo*, manifiesto situacionista escrito en el año 1967 por el vanguardista Guy Debord, cuyas tesis pueden corresponderse en gran medida con las propuestas en el ensayo de Groys. Si bien Debord no ha sido testigo del surgimiento de los medios audiovisuales y las plataformas digitales (tales como las conocemos hoy en día), las máximas productoras y distribuidoras de imágenes actualmente, pudo adelantar aquel papel que tendrían las imágenes en nuestro modo

tente, es decir, que detrás de aquella superficie diseñada, sólo podemos encontrar un vacío, y aquel que adopte una actitud contemplativa del mundo podrá dar cuenta de ello. Pero esta sentencia, no tiene en cuenta “que el diseño actual se ha vuelto total, y por lo tanto ya no admite una posición contemplativa y exterior” y continúa... “cada ciudadano del mundo contemporáneo aún tiene que asumir una responsabilidad ética, estética y política por el diseño de sí.” (Groys, 2014: p. 32).

En un mundo gobernado por la saturación de la producción de imágenes, el sujeto debe, necesariamente, configurar la auto-producción de su persona pública de la cual se valdrá, de ahora en adelante, para vincularse en el ámbito social. Dicha responsabilidad implica la preocupación constante de cualquier individuo de llevar a cabo un auto-diseño deseable en el marco de la continua exposición a la que es sometido. Groys caracteriza esta preocupación “como un efecto del autodiseño, porque fuerza al artista, así como a casi todo el mundo que se convierte en material de los medios, a confrontarse con la imagen de sí” (Groys, 2014: p. 39).

Dicha imagen, resultado de la auto-producción como personas públicas, está sujeta a cambios que responden a las transformaciones dentro de las plataformas audiovisuales, lugar en el que se manifiesta y donde interactúa nuestro *Yo público* con los otros individuos. Si bien Groys escribe su ensayo *Volverse público* en el año 2014, tiempo en el cual Facebook y Youtube ya habían conseguido gran popularidad a nivel global, no menciona el ejemplo paradigmático de la producción excesiva de imágenes, plataforma que se crea en el año 2010 pero adquiere reconocimiento mundial varios años después de su lanzamiento: Instagram.

Hasta hace algunas décadas, el nivel de exposición de las imágenes que circulan a través de las redes sociales actuales (y a través de otros medios) no formaba parte de la vida de cada individuo como sí sucede en nuestros días, ya que las condiciones materiales se han modificado; ahora, casi cualquier persona cuenta con un dispositivo de bolsillo que permite capturar en imágenes cada momento de la vida: la cámara del teléfono móvil. Dado que cada individuo es capaz de producir una cantidad infinita de imágenes y almacenarlas en espacios digitales (y claro, sin duda, “subirla” a sus respectivas redes sociales), no hay persona, personaje, figura pública, celebridad, político, deportista, artista (y la lista podría seguir) que escape

de vincularnos, así como también en la configuración de nuestras sociedades (en donde el foco ya no se encuentra ni en el ser, ni el tener, sino en el aparecer).

a la constante observación que se produce en este espacio de circulación masiva de imágenes.

No es la intención de este trabajo presentar de qué modo Instagram se convierte en el medio de circulación de imágenes por excelencia y cómo afecta dicha situación a las formas en que se vinculan los seres humanos, pero sí resulta provechoso mostrar que sirve como el modelo perfecto para entender el concepto de “constante estado de vigilancia” que desarrolla Groyes a lo largo de su ensayo, así como también nos permite dilucidar que en dicha plataforma, la intención se encuentra no tanto en aquellas imágenes que consumimos sino en las que producimos (a menudo, sobre nosotros mismos y los acontecimientos de nuestra vida privada) que, en última instancia, podemos pensar como un modo particular de presentar-nos y vincular-nos con el mundo.

El simulacro y su relación con la imagen

Baudrillard analiza la relación del hombre con los objetos dentro de la sociedad de consumo, donde ésta aparece como la manifestación de una producción constante de signos más que de simples mercancías. La primacía de los símbolos sobre las cosas, no hace más que acentuarse y la representación de la realidad se sobrepone a la realidad misma; lo real ya no es aquello que se puede reproducir, sino lo reproducido. De esta manera la dinámica del consumo, se basa en la adquisición de signos antes que de objetos. Ya no se le ofrece al consumidor un objeto en relación a su utilidad, sino a través de su significado colectivo: prestigio, opulencia económica, estar a la moda, pertenecer a cierto grupo social, etc.

Según el autor, las modernas sociedades de consumo se encuentran sometidas a los medios de comunicación y su creación de “simulacros”, a través de la manipulación de la información y de la cultura virtual como concreción de un mundo *hiperreal*. Ese concepto de hiperrealidad le permitió sostener que la sociedad ha construido para sí un mundo que es más real que lo *real*, y en el que lo habitantes viven obsesionados con la perfección de las tecnologías, con la alta definición de las imágenes, la preocupación por evitar el paso del tiempo y la objetivación del ser. Para Baudrillard, la autenticidad ha dejado de existir como tal, y ha sido reemplazada por la copia, que funciona como un sustituto para la realidad.

La televisión y otros tipos de tecnologías producen las mayores *ilusiones de lo real*. Crean una densa red que envuelve al individuo, sustituyendo las formas de interlocución y convirtiéndose en la fuente única para la percepción y la comprensión de aquello que conviene que suceda, haciéndole creer al espectador lo que es funcional a quienes ejercen el poder desde esas herramientas. El exceso de información y la reproducción cada vez mayor de imágenes se convierten en un obstáculo para la búsqueda del sentido real de las cosas.

“Usted no mira ya la TV, es la TV la que le mira a usted <vivir>, o <usted ya no escucha ‘Pas de Panique’, sino que es ‘Pas de Panique’ quien le escucha a usted>, se ha producido un giro del dispositivo panóptico de vigilancia (vigilar y castigar) hacia un sistema de persuasión donde está abolida la distinción entre lo pasivo y lo activo. (...) la TV nos contempla, la TV nos aliena, la TV nos manipula, la TV nos informa.” (Baudrillard, 1993: p.61-63)

La teoría del autor plantea que la *simulación* se produce por los *modelos de lo hiperrreal*, es decir, su generación no está en la misma relación de abstracción con aquello de lo cual es abstracción. En esta teoría, el simulacro precede al modelo, y en esa instancia deja de requerirlo. Ese es el sentido en que se revierte la relación entre modelo (real) y simulacro. Además el simulacro tiene la característica de que su punto de partida es esa “liquidación” del referente, así como la restitución simulada de lo real mediante *signos de lo real*.

Así, el simulacro se genera justamente donde no existe lo que simula y esto se ve orientado a significar algo totalmente distinto. Tanto las cosas como los sujetos proceden según lo que el autor denomina el *significante de referencia*, siendo esto lo único verosímil. No hay representación, no hay real, ni referencia, dado que el simulacro ya no se encuentra en juego con lo real, sino con lo *hiperrreal*. Es decir, el mundo se encuentra inmerso en una simulación total, donde todo es una *ilusión* y lo real no hace más que desvirtuar esta ilusión que antecede a todas las formas de producción de sentido. Lo real, la verdad, la referencia, han dejado de existir para abrirle paso a la simulación, productora de copias de lo real, la cual no busca imitar lo real, sino que más bien lo desplaza, lo suplanta por signos de lo real.

De esto se sigue que la *hiperrealidad* debe entenderse como copia de una realidad mejor que la original, como instancia superadora. Se cons-

tituyen realidades paralelas y esto permite la desaparición de rastros que podrían demostrar el punto de partida de referencia; de hecho, para Baudrillard, la *hiperrealidad* elimina toda huella. La simulación es entonces el proceso de generación de *hiperrealidad*, a partir de los modelos de algo de origen real. El simulacro no oculta la verdad, es la verdad la que oculta que ya no hay verdad por fuera de esa construcción.

Asociando estas ideas, la conclusión indica que lo real se transforma en un espectáculo televisivo donde la representación y la sobreinformación, junto con un exceso de contenido, provocan una construcción por encima de lo real propiamente dicho. La televisión como emisora de información elimina las formas de interlocución y deja al espectador como mero receptor de aquel contenido, que se muestra como lo que sucede en el mundo material concreto. Esto les permite a los medios de comunicación ser generadores del llamado *sentido común*, que indica a las personas qué es aquello que tienen que saber.

La concepción de la verdad y lo verdadero, dentro de nuestras sociedades, se ve legitimada entonces por los medios de comunicación, y todo aquel que no acate esa información que se le brinda bajo la comodidad de su dispositivo tecnológico, será tenido en cuenta como un desinformado. La actividad humana queda restringida a la manipulación de las imágenes y las pantallas. En el mundo contemporáneo, lo virtual sustituye a lo real, es su solución final, su realidad definitiva.

Algunas consideraciones finales

Mientras Groys enfatiza el rol productivo que posee el sujeto en relación con las imágenes, Baudrillard nos advierte del peligro que supone un consumo (expectación) pasivo, es decir, carente de cualquier tipo de instancia crítica, que nos distancia de los acontecimientos “reales”. El presente trabajo reconstruye los trazos fundamentales de las teorías de ambos autores, con el objetivo de reflexionar ciertas dinámicas del arte contemporáneo, pero también, para comprender aspectos claves en la vida social y política de los individuos. Tanto Groys como Baudrillard coinciden en la imposibilidad de pensar el mundo contemporáneo por fuera del estrecho vínculo que mantiene con su representación, es decir, de qué modo, los sujetos contemporáneos se vinculan con (y a través de) las imágenes. Además, ambos conciben una idea general fundamental: la representa-

ción del mundo, es decir, que la expresión del mismo y de los individuos a través de las imágenes, ha adquirido una relevancia notable por sobre las cuestiones de lo que aquí se entiende por “real”. Se pone de manifiesto el valor de “la virtualidad” por sobre “lo concreto”. Algunas preguntas que surgen a raíz de lo expuesto en el trabajo son: ¿Es el simulacro producto de una creatividad colectiva? Si esto es así ¿hay lugar para la creatividad en el mundo del arte?, ¿puede haber simulaciones artísticas o estéticas que funcionen como acontecimientos de ruptura con el simulacro general? Si la sociedad actual parece ser más dinámica que las “masas silenciosas” las cuales describía Baudrillard hace décadas, ¿es posible entonces convertir un pasaje de lo silencioso a lo díscolo? Si nos apropiamos de todas estas prácticas descritas, ¿no se podría subvertir el orden, e intentar así conseguir un escape de la hiperrealidad? ¿Es posible pensar a las imágenes al servicio del sujeto y no a la inversa?

Bibliografía

- J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Editorial Kairós, Barcelona, 1993.
- J. Baudrillard, *Pantalla total*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- J. Baudrillard, “Videoesfera y Sujeto Fractal” en *Videoculturas de Fin de Siglo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1990.
- Boris Groys, *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*, Caja negra, Buenos Aires, 2014.

El concepto de animalidad en los discursos relativos a las agresiones sexuales.

Análisis a partir del caso de “violación en manada” en Palermo

PAULA MAGGI

Universidad Nacional del Sur

La antropología filosófica clásica sostiene que el ser humano tiene una diferencia específica, una característica que lo distingue del resto de los seres vivos. Se ha planteado desde este supuesto una oposición entre las formas de vida animal, considerando al ser humano como la más acabada y última por encima del resto. La facultad que muchos de los filósofos han estimado por encima de las otras y que nos diferencia de la vida animal ha sido la razón.

El presente trabajo usará como disparador un hecho que conmocionó a la población, se trata de un caso violación en grupo ocurrido en Palermo, a plena luz del día, el corriente año. Este abre el interrogante acerca de la mencionada diferencia específica ¿qué es el hombre? Y ¿cuáles serían aquellas características que lo definen como tal? Para llevar adelante este análisis, se utilizarán algunas herramientas que nos ofrecen tres pensadores de la antropología filosófica tradicional: Max Scheler, Karl Jaspers y Ernest Cassirer. Con ello intentaremos desandar algunas concepciones que se vislumbran frente a este tipo de hechos y que se encuentran instaladas en la sociedad.

Los objetos de nuestro análisis serán los discursos relativos a la violencia sexual. Encontramos tres variantes: en primer lugar se halla la concepción de animalidad, al considerar a los perpetradores de la violencia sexual

como animales se les quita la responsabilidad de sus actos, se los liga a una cuestión meramente biológica y desde el plano discursivo observamos que se los enuncia como “manada”. En segundo lugar, otra manera de quitar responsabilidad sobre los actos humanos está asociado al campo de la medicina y la psicología al nombrarlo como “enfermos”. En último lugar se mencionará los discursos New Age, los cuales se vinculan al pensamiento mágico y pseudocientífico, dado que no se encuentran fuentes que corroboren la información que brindan y quedan circunscriptos al ámbito de la especulación. Este trabajo se enfocará en la lectura de los discursos relativos a la “animalidad” de los agresores sexuales.

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo indagar acerca del concepto de animalidad utilizado para nombrar cierta condición relativa a los agresores sexuales, para ello utilizaremos diferentes herramientas conceptuales: en primer lugar se analizarán las definiciones en la lengua española sobre la palabra “animal” y luego las que nos brindan tres autores de la antropología filosófica clásica; esto nos permitirá analizar las manifestaciones que se evocan a raíz de los casos de violencia sexual. Utilizaremos para ello dos artículos periodísticos publicados a partir de un hecho ocurrido el primero de marzo de 2022 en el barrio de Palermo. En el análisis propuesto el concepto de hombre se referirá al género humano.

Son tres las posturas en las que oscila la opinión popular cada vez que en los titulares de los medios informativos se presentan hechos de violencia sexual. El primero de ellos involucra la condición de animalidad de los perpetradores del acto y este es en el que nos enfocaremos en nuestra investigación. El segundo de ellos hace referencia a la locura o insanía, o incluso a una cierta monstruosidad por parte de los agresores¹. El tercero de ellos se refiere a discursos New Age, siendo un ejemplo paradigmático la terapia de *Constelaciones Familiares*², en este caso el énfasis está puesto

¹ Esta no es motivo de interés para nuestra investigación, sin embargo, notamos que la teoría foucaultiana será la herramienta epistémica indicada para llevar adelante un análisis sobre tal concepción.

² Las constelaciones familiares son sesiones, que cuenta con la coordinación de un Guía espiritual. La dinámica de algunas de las sesiones propone la dramatización del trauma de la historia familiar, que fue recordada en sesiones anteriores. La persona que va a constelar elige entre sus compañeros quienes serán aquellos que llevarán adelante la

en la vida de la persona que sufrió la violencia, hay algo en la historia de sus antepasados, dentro de su linaje, que de manera incierta operó para que la persona en cuestión sufra el ataque.³

Mencionaremos brevemente el hecho ocurrido el primero de marzo del corriente año, con fines informativos y para poner en contexto a los receptores de este trabajo. Los titulares de los artículos periodísticos consultados califican a los agresores sexuales como animales, es así como se lee en uno de ellos “todos abusaron de ella eran como animales”⁴ así lo enuncia la principal testigo frente al hecho acontecido en el barrio porteño de Palermo, donde seis jóvenes de entre 20 y 24 años, todos ellos varones, abusaron sexualmente de una joven de 20 años.

Ahora bien, una pregunta que surge a partir de la opinión popular que enuncia como animales a los responsables de actos de abuso y violencia sexual es si carecen de humanidad frente a esta nueva condición, es decir ¿hay una oposición excluyente entre el animal y el hombre? La primera impresión que se obtiene al leer los titulares arroja como resultado una respuesta afirmativa, en este sentido se entiende que el hombre no es capaz de llevar adelante tales actos y por este motivo es que se los califica como animales.

escena. La idea de este ejercicio es que a través de la vivencia por medio de la escena se haga consciente el trauma y poder sanar la herida familiar, aceptando lo sucedido, dándole un cierre enunciando frases afirmativas de perdón, gratitud, compasión, etc., según lo requiera el caso.

³ Esta postura u opinión se diferencia de las anteriores. En las dos posturas anteriores, la animalidad o locura/insania/monstruosidad, se les quita la responsabilidad a las personas que ejercieron violencia debido a que la naturaleza de sus acciones no pertenecen a la condición humana o al menos se localizan fuera de una normalidad humana. En el caso de los discursos New Age, al hacer foco en la persona que sufrió la violencia, buscando

explicación en los antepasados, encontramos dos consecuencias:

1- si el hecho ocurrido es resultado de un patrón que se encuentra oculto en la historia familiar hallamos un determinismo y la imposibilidad de que otra cosa haya ocurrido, negando de este modo la libertad humana (tanto de víctima como victimarios).

2- además de eximir a los agresores de la responsabilidad de sus actos, el foco puesto en la damnificada y su historia familiar reafirma una culpa o responsabilidad en esta, dado que hasta que no sane el linaje, no podrá escapar de esta suerte.

⁴ La Nación. (2 de marzo de 2022) “*Eran como animales*”: la mujer que llamó al 911 relató la escena de abuso en Palermo y dijo que los violadores les pegaron. Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/seguridad/violacion-grupal-en-palermo-hablo-la-mujer-que-denuncio-el-hecho-y-conto-que-los-jovenes-le-pegaron-nid01032022/>

Para comenzar con el análisis propuesto utilizaremos algunas de las definiciones que brinda el diccionario de la Real Academia Española. Esto ayudará con la comprensión del concepto animal en nuestro idioma. El análisis de las concepciones seleccionadas se contrastará con la definición aristotélica que responde a la pregunta antropológica.

Según el diccionario de la lengua española encontramos las siguientes acepciones para la palabra animal: Del lat. *animal, -ālis*. 1) ser orgánico que vive, siente y se mueve por propio impulso, 2) animal irracional, 3) persona de comportamiento instintivo, ignorante y grosera.⁵ Del lat. *animālis, -e*. adj. Perteneciente o relativo a la parte sensitiva o motora de un ser viviente.⁶

En la primera acepción notamos que esta definición se utiliza como taxón, es así como el hombre está incluido dentro de esta categoría. En la segunda acepción el adjetivo calificativo irracional es utilizado para dar cuenta de todos aquellos seres que bajo ese taxón no poseen racionalidad o esta les resulta contraria; de este modo si tenemos en cuenta la definición clásica aportada por Aristóteles quien añade como diferencia específica del hombre el *logos* (término que en griego significa tanto palabra como razón) damos cuenta precisamente que el sustantivo animal no agota la definición de hombre, dado que si bien este puede actuar de manera irracional, según el filósofo, este comportamiento es reflejo de la parte apetitiva del alma. En cuanto a la tercera definición, si analizamos los hechos que nos aportan los medios de comunicación sobre el caso en cuestión, podríamos decir al respecto que es esta en la que se basan dichos medios para enunciar en sus titulares a los sujetos perpetradores de las agresiones sexuales, sin embargo, nuestro interés al respecto es preguntarnos ¿los seres humanos que se mueven por instinto carecen entonces de su facultad racional? Más adelante veremos cómo responder a esta pregunta. Para ello es necesario contar con algunos conceptos que ofrecen los filósofos de la antropología clásica.

Utilizando como referencia la tercera definición y la esbozada por Aristóteles, no cabe duda que parte de nuestra naturaleza es animal. A partir de esto damos cuenta como se hace hincapié solamente en este aspecto, lo cual genera en la opinión pública la dicotomía, la oposición excluyente

⁵ Real Academia Española, animal en *Diccionario de la lengua española*; 23.º de., [versión 23, 5 en línea] <https://dle.rae.es/animal?m=form>. Última revisión 28 de octubre 2022.

⁶ *ibidem*

entre la racionalidad propia del hombre y la irracionalidad asignada a las demás especies animales.

Hasta aquí hemos realizado un primer acercamiento al problema que genera la concepción de animalidad esbozada por los medios de comunicación y las repercusiones que esta tiene en la formación de opinión. A continuación retomaremos conceptos de la antropología filosófica clásica, esta halla su fundamento al establecer una esencia en el hombre, el cual va a poder ser distinguido por un rasgo o nota característica particular.⁷

La diferencia esencial del hombre con respecto al resto de los seres vivos en la teoría de Scheler

Max Scheler propone como parte de la estructura ontológica del hombre al *espíritu*, este es el centro activo de la persona. El hombre contiene todos los grados esenciales de la existencia, la naturaleza está concentrada en su ser⁸. Para poder saber cómo es el hombre indica que nos observemos a nosotros mismos, ¿qué es lo primero que observamos en el hombre? El *cuero*. Hay cuatro manifestaciones que va distinguir:⁹

La primera de ellas es el *impulso afectivo*, este es el grado más ínfimo de lo psíquico y lo poseen todos los seres vivos: es lo que nos mueve, hay una dirección hacia, pero sin objeto. No hay conciencia, sensación o representación. Placer y padecer son los dos únicos estados. Las plantas se ubican en este grado de evolución, ya que si bien cuentan con “expresión”, les falta el fenómeno de notificación .

La segunda que se menciona es el *instinto*, palabra de sentido e interpretación muy oscuros y discutidos. Hace referencia a la conducta, objeto de observación externa y que puede ser descrita. Es expresión de estados internos. Posee las siguientes notas: relación de sentido, ritmo, está al servicio de la especie, es innata y hereditaria; está listo de antemano y se dirige al medio. En tercer lugar aparece mencionada la *memoria asociativa*, facultad que ha de faltar en las plantas. Está asociada con la imitación y

⁷ Si bien esta disciplina surge a mediados del siglo XIX, hallamos a lo largo de la historia de la filosofía referencia a la pregunta por el hombre desde la antigüedad.

⁸ Cf. Scheler, M., (1938), *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada , p.43

⁹ Para un mayor acercamiento véase el capítulo completo “Los grados del psicofísico”. *Ibíd.*, pp.34-73.

la repetición, en el animal se puede observar en la repetición de los movimientos exitosos, que conllevan un auto adiestramiento.

Por último menciona la *inteligencia práctica*, la cual está orgánicamente condicionada. Enlazadas con ella aparecen la facultad y la acción de elegir y la facultad de preferir entre los bienes o entre los compañeros de especie, dando paso al proceso de reproducción (comienzo del eros). La conducta inteligente de un ser vivo se manifiesta cuando pone en práctica una conducta caracterizada por las siguientes notas: tener sentido, no derivarse de ensayos previos o repetirse en cada nuevo ensayo y poder responder a situaciones nuevas. Hablamos de inteligencia orgánicamente condicionada, cuando el proceder interno y externo, que el ser vivo emplea, está al servicio de un movimiento impulsivo y de la satisfacción de una necesidad. Llamamos, además, a esta inteligencia práctica, porque su sentido último es siempre una acción, por medio de la cual el organismo alcanza o falla su fin impulsivo.

En el siguiente capítulo siguiente de *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler explica el *espíritu*, término que utiliza para diferenciarlo del cuerpo. El autor afirma que la *persona es el* centro activo del espíritu. Las manifestaciones del espíritu son la *razón* (pensar de las ideas), la *volición* (involucra también emociones, refiere al amor, la bondad, etc.) y la *intuición* (fenómenos primarios y secundarios). Esta última es de comprensión inmediata y sin concepto, es la encargada de captar esencias, como la justicia, el bien o la belleza. Todos podemos distinguir cuando algo es justo o injusto aunque no podamos expresarlo conceptualmente. El espíritu tiene como propiedades fundamentales la *independencia*, *libertad* y *autonomía existencial*, esto le permite al ser espiritual dejar de guiarse por impulsos, estar abierto al mundo.

Sabemos que en el animal la conducta procede de sus estados fisiológicos (impulsos y sensibilidad). En su relación con el medio, lo que el animal aprende y retiene se halla en la estructura de su medio. Modifica su conducta a partir del impulso hacia el objeto y con ello da paso a un nuevo estado, este se da como consecuencia de su conducta en un juego cerrado.¹⁰ Sin embargo, en el hombre, el trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al del animal: la con-

¹⁰ El esquema que menciona Scheler con respecto a la conducta animal se presenta de la siguiente manera: el animal se dirige al medio, este se presenta como un estímulo (centro de resistencia a sus apetitos o repulsiones) que en el animal dan como resultado una respuesta conductual.

ducta es motivada por un complejo intuitivo (ya no procede de estados fisiológicos, impulsos o del medio externo) y da como resultado la objetivación. Observamos, a su vez, que el hombre puede reprimir libremente un impulso o liberar uno que fue anteriormente reprimido, esto se da manera consciente y no como una respuesta al medio. Por último, al hallarse abierto al mundo, el hombre convierte al medio en mundo, produciéndose un alejamiento y sustantivación; convierte en objeto los centros de resistencia, “la objetividad es la categoría más formal del costado lógico del espíritu.”¹¹ Con esto damos cuenta de la “conciencia de sí” en el hombre la cual permite volver objetiva, también su constitución fisiológica y psíquica, y esto conlleva que pueda modelar libremente su vida. La voluntad sobrevive a los impulsos gracias a este repliegue y concentración de su existencia.

La importancia de retomar la concepción del espíritu de Scheler radica en que esta nota distintiva, propia del hombre, se relaciona con la libertad de decisión y de acción de los individuos.

La importancia del lenguaje y los modos de comunicación: los casos de Cassirer y Jaspers

Ernest Cassirer piensa al hombre en términos de animal simbólico¹². Esto permite poder diferenciarlo del resto de los seres, sobre todo de los animales. Parte de la arquitectura conceptual de la época para explicar el comportamiento animal y cómo se diferencia este del humano.

En los animales el comportamiento es cerrado, ante un determinado estímulo se produce una determinada respuesta, pero además la respuesta es siempre la misma ante el mismo estímulo y se da manera inmediata, la respuesta es uniforme y rígida. Pensemos el impulso sexual en los animales: un perro en celo va a intentar montar a la perra, es parte de la lógica de su naturaleza no puede ir en contra de ella. En cambio en el hombre, ante la aparición del impulso sexual la respuesta es mediada por un equipo

¹¹ Scheler, M., (1938), *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada. p. 80.

¹² La definición biológica tradicional de “homo sapiens”, asociada a la definición aristotélica, como ser racional le parece insuficiente al momento de querer comprender el fenómeno humano, nos va a decir que la definición clásica es insuficiente y limitada. En este aspecto se encuentra conexión con el pensamiento de Scheler.

simbólico¹³, puede ser diferida, es variable y móvil, tiene la capacidad de retrasar ese impulso o de sublimarlo. El hombre no puede enfrentarse a la realidad cara a cara “*la física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica... conversa constantemente consigo mismo*”¹⁴.

Ahora bien, el lenguaje, el cual forma parte de la capacidad simbólica, no es un fenómeno simple y uniforme. En él podemos distinguir: un lenguaje emotivo, este es compartido por animales y hombres; y un lenguaje proposicional que es propio del hombre¹⁵, el cual permite tener la capacidad de objetivación.

Karl Jaspers va a partir de una problemática filosófica: el origen de la filosofía. De ese origen se extrae una antropología filosófica, ya que podemos dar cuenta de algunos rasgos de lo humano en ese origen, entendiendo a la filosofía como una actividad propiamente humana. En cuanto al origen se brindan cuatro respuestas. La primera de ellas es el *asombro*, admiración o maravilla, reacción que se produce ante la naturaleza. Esto nos da la pauta que en el hombre se produce un proceso de objetivación, que como ya vimos anteriormente sólo los seres humanos podemos distanciarnos del resto de las cosas. La segunda es la *duda*, relacionada con la capacidad de cuestionar propia del hombre; los animales no se preguntan por qué hacen lo que hacen, no cuestionan su orden. La tercera son las *situaciones límites*, frente a las cuales el hombre toma conciencia de su finitud. La última es la *comunicación entre los hombres*, aquí se nombra la empatía con la cual nos reconocemos en los otros, vemos el dolor y sufrimiento de los otros, comunicación que se da “de plexo solar a solar”¹⁶,

¹³ Arte, lenguaje, religión, mito, filosofía, ciencia, son algunos ejemplos para entender nuestro equipamiento simbólico.

¹⁴ Cassirer, E. (1968). *Antropología filosófica* (5.ª ed., pp. 7–51). México: Fondo de cultura económica, p. 27. Recuperado de file:///E:/2022/Ernst%20Cassirer%20-%20Antropologia%20Filosofica.pdf

¹⁵ Para entender la diferencia entre ambos lenguajes diremos que el lenguaje emotivo hace referencia las expresiones involuntarias de sentimientos e interjecciones, en los animales podemos verlo en las expresiones de desagrado y no hay referencia objetiva. En cambio, el lenguaje proposicional va a estar compuesto por la estructura lógica, gramática y sintaxis de las oraciones.

¹⁶ Aquiles Hagipantelli Romo, 28 de abril 2022, *entrevista con Miguel Abuelo “lugar a la trascendencia de la luminosidad del corazón”* [video], YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=cC1Smc6tO10&ab_channel=AquilesHagipantelliRomo. Última revisión 28 de octubre de 2022.

“núcleo interno de cada ser humano en el cual la comunicación no es lingüística, se toma al otro como *un par antropológico*”.¹⁷

Algunas conclusiones

Cuando se pregunta ¿que nos hace humanos? Scheler postula el *Es-píritu*, el cual tiene como esencia la libertad, es decir la capacidad que tiene el hombre para poder elegir como actuar ante las situaciones que se presentan en la vida. Dentro su antropología formula una estructura ontológica: por un lado el hombre es cuerpo, el cual se va a manifestar por el impulso afectivo (propio de la plantas y que también comparten todos los seres vivos animado), un *instinto* (este es propio de los animales y al cual se hace referencia cada vez que el hombre actúa de manera irracional), luego hallamos la *memoria asociativa* (imitación y repetición) y por último la *inteligencia práctica* (que está orgánicamente condicionada, al servicio de un movimiento impulsivo y de la satisfacción de una necesidad). Por otro lado, lo propio del hombre es el espíritu, centro de activo de la persona: tiene como propiedades fundamentales la independencia, libertad y autonomía existencial.

Para Cassirer lo simbólico es lo primordial en el hombre, el acceso a las cosas del mundo se torna objeto gracias a esa mediación, lo cual permite al hombre (al igual que en scheler) distanciarse y no guiarse por impulsos, diferir la respuesta. Por su parte Jasper también le va a dar relevancia al lenguaje dentro la condición humana, dado que la comunicación entre los hombres permite tener acceso a los otros, observar su dolor o alegría, así al identificarnos con los otros, no sólo podemos objetivar el mundo sino que también reconocemos la humanidad, los demás no pueden ser objetos si ya los hemos reconocido como personas.

Frente al caso citado acerca de la agresión sexual, estas respuestas nos sirven para repensar la actualidad con el objetivo utilizar las herramientas conceptuales que nos brinda la filosofía y poder darle voz a una disciplina que se la piensa como inútil.

Es aceptado por la gran mayoría de pensadores que una de las cualidades que hacen al hombre tal es la racionalidad, se planteó el interrogante acerca de la irracionalidad de las conductas de los jóvenes abusadores,

¹⁷ Cf. Jasper, K. (1984) “los orígenes de la filosofía” en *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, p. 22.

estas conductas pueden ser categorizadas como instintivas (impulsos sexuales) y por este motivo se acercan o encuadran dentro del carácter animal presente en nuestra estructura ontológica. Sin embargo, que en la constitución ontológica del hombre se reconozca este carácter animal no invalida sus facultades racionales, que también son parte de esa constitución, dado que el hombre tiene la capacidad de reprimir un impulso, esto se da manera consciente y no como una respuesta al medio.

Cassirer y Jaspers al hacer referencia a lo simbólico y a la comunicación señalan una mediación en las respuestas a lo que aparece por instinto. Esto nos ayuda a desarticular lo que en un principio se daba como una oposición de contrarios irreconciliable. En última instancia, y a diferencia de los animales, el hombre decide, elige y es por ello que hay que reconocer que en la humanidad esas acciones son posibles y llevadas a cabo por personas que no tienen una condición diferente al resto, aunque se intente referir a una bestialidad, como cosa ajena a lo humano.

Otra pregunta que podría surgir es ¿qué pasa si las facultades racionales se ven alteradas o limitadas por el uso de drogas? considerando que en los artículos periodísticos se menciona que los jóvenes se encontraban bajo alcoholizados y bajo los efectos de la marihuana. Para dar respuesta a ello recordemos que en Scheler que una de las manifestaciones del espíritu es la intuición, la aprehensión sin conceptos, otra vía de acceso con la que contamos para poder tomar decisiones. En base a esto reafirmamos que hay una capacidad de elección, puesto que además que objetivamos al mundo y reconocemos la humanidad del otro, también contamos con esta vía de conocimiento inmediata sobre nuestros actos.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2005
- Aristóteles, *Política*, Traducción de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988
- Cassirer, E., (1968). *Antropología filosófica* (5.ª ed., pp. 7–51). México: Fondo de cultura económica. Recuperado de file:///E:/2022/Ernst%20Cassirer%20-%20Antropologia%20Filosofica.pdf
- El Economista. (1 de marzo de 2022). *Violación en manada en Palermo: “Todos abusaban de la chica, eran unos animales”*. Recuperado

de <https://economista.com.ar/sociedad-redes/violacion-manda-palermo-todos-abusaban-chica-eran-unos-animales-n51028>.
Última revisión 28 octubre 2022

Jaspers, K. (1984), *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires

La Nación. (2 de marzo de 2022) “*Eran como animales*”: la mujer que llamó al 911 relató la escena de abuso en Palermo y dijo que los violadores les pegaron. Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/seguridad/violacion-grupal-en-palermo-hablo-la-mujer-que-denuncio-el-hecho-y-conto-que-los-jovenes-le-pegaron-nid01032022/>.
Última revisión 28 de octubre 2022

Real Academia Española, animal en *Diccionario de la lengua española*; 23^ode. [versión 23, 5 en línea] . <https://dle.rae.es>. Última revisión 28 de octubre 2022

Scheler, M., (1938), *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada.

Pensamiento mágico: herramienta para la *poiesis* de nuevas subjetividades

ROCÍO MEDINA

Universidad Nacional del Sur

En este breve trabajo nos proponemos comenzar a pensar –o repensar– acerca de qué es la astrología y cuál es su valor para nosotros hoy. La motivación del acercamiento a este sistema de interpretación milenaria surge de un reciente darnos-cuenta que nuestra concepción sobre la astrología era prejuiciosa, infundada y sin reflexión alguna, en suma, una actitud para nada filosófica. A partir de la filosofía platónica en torno al valor político del cuidado de sí (*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*) y, como pilar fundamental de esta, el autoconocimiento (*γνώθισεαυτόν*), nos proponemos entender la astrología como una herramienta que busca cumplir con la imperativa délfica. Para traer esta mirada griega tradicional al presente, nos posicionamos desde la necesidad contemporánea de transformar nuestras subjetividades planteada en *Hermenéutica del sujeto* por Foucault y nos preguntamos: ¿es posible pensar la astrología como una herramienta para el autoconocimiento y el autocuidado en tanto *praxis* intersubjetiva en un presente occidental y capitalista?

1. Entre Platón y Foucault: el conocimiento de sí para el autocuidado

Una de las grandes cuestiones que resultaron constitutivas de la cultura occidental fue la preocupación por el cuidado de sí de los sujetos. La filosofía como un modo de vida y no simplemente como una actividad intelectual casi desarraigada del mundo y la experiencia es uno de los basamentos del pensamiento griego y romano; dentro de esta *praxis* flo-

sófica, nos encontramos con un aspecto fundamental: *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, el cuidado de sí. En *Alcibiades*, Platón plantea este problema a partir del deseo de gobernar Atenas de un joven Alcibíades que es abordado por Sócrates para reflexionar juntos acerca de la madurez política que tiene el muchacho para realizar esta tarea. Con su usual proceso de mayéutica, Sócrates devela que para encargarse del cuidado de los otros primero hay que hacerlo de uno mismo -*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*- y, a su vez, para ello se requiere de un proceso de autoconocimiento, como sostiene la máxima délfica: *γνώθισεαυτόν*.

En el preámbulo del diálogo, José Antonio Miguez señala que para el desarrollo de la amistad entre los ciudadanos y una buena práctica política es indispensable el autocuidado, puesto que “la acción que realicen los hombres dependerá del cuidado interior, difícil, en verdad, pero por el cual, en definitiva, «podremos conocer la manera de cuidarnos mejor» y de trabajar con honra y mérito a favor propio y de nuestros semejantes” (Platón, 1969). Así, nos encontramos con que para la vida en la *πόλις*, los ciudadanos y, principalmente, los gobernantes debían ejercitarse necesariamente en el cuidado de sí mismos y, por lo tanto, en el autoconocimiento, es decir, hay un valor político intrínseco en este ejercicio filosófico de introspección.

El diálogo comienza con Alcibíades seguro de sí mismo y su capacidad para liderar la ciudad, sin embargo a medida que se desarrolla la conversación el joven poco a poco va percatándose de su ignorancia: en realidad, no sabe cómo definir las tareas del gobernante ni lo que sea la sensatez, ni cómo distinguir lo justo de lo injusto. Todas estas cosas, que Alcibíades creía saber con claridad, se le revelan como problemáticas y descubre que se hallaba hasta entonces en un estadio de la peor ignorancia, la “de creer que se sabe lo que no se sabe, (...) es esta ignorancia causa de los males” (Platón, 1969). Sócrates demuestra una genuina –amorosa– preocupación por Alcibíades y le asegura al joven que, si se lo permite, lo acompañará en el camino hacia la virtud, la sensatez y el bienestar necesarios para quien desea gobernarse a sí mismos y ser digno de la confianza para realizar esta tarea sobre la *πόλις*.

El comienzo de este camino es, ciertamente, reconocer esa ignorancia. Ahora bien, una vez tomada conciencia de este saber-que-no-sé, el próximo paso es mirar hacia adentro, hacia ese sí-mismo, ese alma conductora

del cuerpo, para los griegos, aunque podemos llamarla de otros modos¹. Para mirar nuestro ser corporal lo podemos hacer en un espejo, responde Alcibíades cuando Sócrates le pregunta por ello sobre el final del diálogo; tras esta respuesta, Sócrates le pregunta si acaso en nuestros mismos ojos no hay algo similar a un espejo:

¿No has considerado, acaso, que cuando miramos al ojo de cualquiera que está delante de nosotros nuestra faz se hace visible en él, como en un espejo, justamente en lo que nosotros llamamos pupila, reflejándose así allí la imagen del que mira? (...) De este modo, el ojo, al considerar y mirar a otro ojo y a la parte que él cree mejor, así como la ve también, se ve a sí mismo. (Platón, 1969)

Lo semejante conoce lo semejante. Este clásico principio que ya aparece en la filosofía presocrática, es retomado en este diálogo para señalarnos la importancia del otro en el proceso de autoconocimiento:

Pues bien, querido Alcibíades: si el alma desea conocerse a sí misma, también debe mirar a un alma y, sobre todo, a la parte de ella en la que se encuentra su facultad propia, la inteligencia, o bien a algo que se le asemeje. (Platón, 1969)

Esclarece estos pasajes el *Cármides*, donde el tema central está puesto en la *σωφροσύνη*, usualmente traducida por sensatez, autodominio o medida. Este concepto se vincula con un saber que no es solamente intelectual, sino que es un saber práctico: es un saber-hacer. No nos interesa aquí abordar los problemas conceptuales de la *σωφροσύνη*, pero sí retomar parte del diálogo en torno a ella. Cuando Cármides se acerca a Sócrates en busca de ayuda para sanar un cierto malestar que le aquejaba, Sócrates le habla sobre un ensalmo que aprendió de un médico tracio. Cada parte del cuerpo, el conjunto y el alma deben ser cuidados y sanados; “es del alma de donde arrancan todos los males y bienes para el cuerpo y para todo el hombre” (Platón, 1985), incluso el cuidado físico requiere de *λαπιμέλεια ἑαυτοῦ*. “El alma se trata (...) con ciertos ensalmos, y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace en ella la sensatez”

¹ Cabe aclarar brevemente que para este trabajo no nos ocuparemos de abordar la cuestión de qué es el alma, noción que tomaremos en sentido general y utilizaremos para referirnos al “yo interior”, tanto en su dimensión consciente como inconsciente. En el caso particular de los griegos, el alma corresponde a la parte del sujeto que es acción, que se sirve de un cuerpo: un alma-sujeto.

(Platón, 1985), es decir, el cuidado del alma es un proceso discursivo, de intercambio y para nada solitario.

Por otra parte, Sócrates destaca al dialogar con Cármides que “conóce-te a ti mismo”, la inscripción en Delfos, es el saludo de bienvenida de Apolo a quienes ingresan al templo. Aparece así una tercer dimensión de esta tarea: la divina; de este modo, nos encontramos con tres aspectos fundamentales de esta *praxis* antigua: 1) el individual, dado que el sujeto es agente activo en el proceso de autoconocimiento; 2) el colectivo, puesto que para la vida en la *πόλις* necesario este trabajo y, a su vez, es una tarea que requiere de un mirarse con otros; 3) el divino, la máxima, reproducida durante siglos por los antiguos griegos, se vincula directamente con una verdad que trasciende al plano de lo humano.

Apolo es un olímpico asociado, entre otras cualidades, a la verdad, la armonía, la curación y la razón, por ello la sentencia que aparece inscrita en su templo es un mensaje que merece ser tomado particularmente en cuenta. El autoconocimiento es justamente un camino de sanación constante, de equilibrio para el alma y para la *πόλις*, que indaga las verdades y revela el lugar en el *κόσμος* de dicha alma. Saber qué o quién es uno no es definir la profesión, contar las posesiones o saber el linaje, es ver esa parte mejor que es el alma, el más puro sí-mismo. También es reconocer las ignorancias y las limitaciones para poder acceder por medio de la razón a la verdad.

De este modo, repasamos brevemente el valor del *γνώθισεαυτόν* y nos encontramos con la importancia política que posee. Tanto en *Alcibíades* como en *Cármides* los jóvenes pertenecen a la aristocracia ateniense, educados por los mejores maestros, y son reconocidos por sus talentos y hermosura, sin embargo, Sócrates en ambos casos demuestra que los prometedores muchachos no estarán listos para alcanzar del todo la excelencia a menos que emprendan la ardua tarea del autoconocimiento, y, por supuesto, él se ofrece a brindarles ayuda como mentor en este proceso.

Ahora bien, ya enunciamos aspectos relevantes acerca de la *praxis* del autoconocimiento pero ¿quiénes son aquellos que podían practicarla? En el contexto griego de la *πόλις* eran los ciudadanos, hombres libres, aristócratas, quienes podían y debían dedicarse a la excelencia. El hombre que se conoce a sí mismo no es cualquiera, es miembro de la aristocracia, dispone del tiempo y los recursos para poder progresar en las cuestiones del alma: se trata de una cuestión de clase.

Foucault en *Hermenéutica del sujeto* señala esta cuestión con gran claridad:

El ocuparse de uno mismo equivalía a la afirmación de una forma de existencia ligada a un privilegio político: si delegamos en otros todos los quehaceres materiales es para poder ocuparnos de nosotros mismos. El privilegio social, el privilegio político, el privilegio económico de este grupo solidario de aristócratas espartanos se manifestaba bajo la forma de tenemos que ocuparnos de nosotros mismos, y para poder hacerlo necesitamos confiar nuestros trabajos a los otros. (...) La preocupación por uno mismo se sitúa entre el privilegio y la acción. (Foucault, 1987)

Pero, ¿qué ocurre con esta *ἐπιμέλεια* hoy? ¿Podemos hablar de un autocuidado y un autoconocimiento en Occidente actualmente? ¿En qué sentido? Claramente el vínculo entre los sujetos, la política –y los estados– y la verdad ha cambiado a lo largo de los siglos, de manera tal que hoy no comprendemos ninguna de estas cuestiones como lo hacían los griegos. La democracia, la libertad individual y la igualdad –al menos el intento de ellas– se han ido constituyendo como la base de los sistemas políticos contemporáneos en Occidente, por lo cual si pensamos en un autocuidado hoy debería ser para todas las personas. A su vez, la verdad era un saber divino para el cual aquellos hombres sobresalientes debían trabajar para lograr la excelencia que los volviese dignos de acceder a ella, es decir, el hombre debía transformarse a sí mismo, trabajar sobre sí, para conocer la verdad:

Desde la Antigüedad, la cuestión filosófica de *¿cómo tener acceso a la verdad?*, y la práctica de la espiritualidad, en tanto que transformación necesaria del ser del sujeto que va a permitir el acceso a la verdad, constituyen dos cuestiones que pertenecen al mismo registro y que no pueden, por tanto, ser tratadas de un modo separado. (Foucault, 1987)

Sin embargo, esto cambia en la Modernidad, de la mano del cartesianismo, el conocimiento se instaura como el único medio de acceso a la verdad sin necesidad de que los sujetos tengan que cambiar para acceder a ella. El conocimiento o saber como un cúmulo de información pareciera ser un proceso objetivo, que nada tiene que ver con la ética o la moral, menos aún con la espiritualidad. Foucault señala que en la modernidad

la verdad ya no es el vehículo y salvación del sujeto. “El sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto” (Foucault, 1987), ya no se da una experiencia transformadora del conocimiento, se produce una ruptura en este vínculo, se debilita. La verdad pareciera haberse transformado en un mero objeto aprehensible para los sujetos y para quienes se encuentra a total disposición, en una relación completamente utilitaria. Este quiebre, sostiene Foucault, no se produce en el desarrollo de la ciencia, sino en el cristianismo: “no se trata de un conflicto entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la fe/ontología” (Foucault, 1987).

Con el avance del cristianismo, la moral occidental, en términos nietzscheanos, es una moralidad que rechaza al individuo, al sí mismo; el sacrificio y la negación de las pasiones son lo contrario al cuidado de sí, más bien pareciera tratarse de una negación, un abandono de sí. En el prólogo a *Hermenéutica del sujeto*, Fernando Álvarez-Uría recupera el fragmento de *El Anticristo* de Nietzsche donde el filósofo alemán señala que el centro de atención de nuestra cultura –decadente- está puesto no en la vida, sino en una vida después de la muerte, ya no tiene sentido la vida en sí misma, los sujetos ya no buscan una verdad transformadora sino que simplemente aceptan la sumisión y represión de los instintos. El desapego del sujeto consigo mismo, con el mundo, los otros, la vida misma, se traduce en el abandono del cuidado de sí y, a su vez, de la preocupación por el autoconocimiento.

El principal objetivo de la publicación de *Hermenéutica del sujeto*, menciona Álvarez-Uría, fue proporcionar herramientas reflexivas para poder en la actualidad “construir una teoría histórica y social de la subjetividad y reflexionar sobre las bases de una nueva ética en la que la acción individual y el compromiso personal no estén desvinculados de los intereses colectivos” (Foucault, 1987). La propuesta foucaultiana consiste en un examen genealógico de la cultura y por ello es pertinente remontarnos al origen griego de la cuestión que nos interesa pensar. Los problemas éticos, morales, sociales, espirituales, en fin, antropológicos, con que nos encontramos hoy forman parte de un devenir histórico que exige ser escrutado a fondo según las necesidades de nuestro presente. El capitalismo y su moral cristiana nos han convertido en espectadores –y expectadores- pasivos, sin embargo, al menos un atisbo de naturaleza queda en esta

humanidad, podemos verlo en la experiencia estética o en la sexualidad: aún existen rastros de pulsión.

Por otra parte, el germen de la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* nunca desapareció del todo. Álvarez-Uría comenta que tanto en Espinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche e incluso en el marxismo y el psicoanálisis aparecen huellas de una espiritualidad atravesada por la pregunta sobre ¿cómo debe transformarse el sujeto para acceder a la verdad? La filosofía, la literatura, la música, entre otras, si bien afectadas por el quiebre entre la espiritualidad y la ontología, a lo largo de los siglos resguardaron la potencia latente de un reencuentro del sujeto con la verdad, consigo mismo, con los otros, el arte, el mundo. La *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* es un saber antiguo que fue olvidado pero del cual podemos volver a aprender. El autocuidado y el autoconocimiento de cuerpo y alma como *poiesis*, como práctica creadora de la realidad y del individuo, es un modo de ser al que consideramos, al igual que Foucault, es necesario volver. Por supuesto, esta vuelta es en sentido genealógico: un volver para conocer, para comprender, pero luego retornar al presente y modificar(nos) de acuerdo a nuestras propias necesidades.

“Hemos de promover nuevas formas de subjetividad que se enfrenten y opongan al tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante muchos siglos”(Foucault, 1987), prescribe Foucault. La *katabasis* genealógica de la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* es un acto de rebeldía a las estructuras tradicionales –cristianas, capitalistas y patriarcales- que nos han configurado como sujetos ajenos a la vida. Como el ensalmo del médico tracio, el trabajo genealógico que propone Foucault para comenzar a construirnos a nosotros mismos, cuidando de nuestro cuerpo y espíritu, de nuestros vínculos, de todo aquello que valoramos y nos constituye, empieza con un diálogo tanto con nosotros como con quienes nos rodean. ¿Quién soy? ¿Qué es ese sí mismo del que debo ocuparme? ¿Cómo cuido de él? Para poder encontrar el camino hacia las respuestas de estos cuestionamientos, es necesario poder asumir la propia ignorancia, al igual que Cármenes y Alcibíades debían hacerlo y en ese recorrido transformarnos en nuevas subjetividades.

2. Intersubjetividad e interculturalidad: apertura al reconocimiento del otro

En el apartado anterior hemos presentado brevemente una mirada filosófica clásica de la cuestión del conocimiento de sí para el autocuidado a partir de los diálogos platónicos *Cármides* y *Alcibiades* y, a su vez, retomamos el trabajo de recuperación y rastreo de estas nociones que realiza Foucault en *Hermenéutica del sujeto* para comenzar a pensar y ser interpelados por este desapego de la vida que atañe a nuestra cultura. El desarrollo occidental avanzó siglo a siglo un poco más hacia la atomización y alienación de los sujetos, sin embargo, como ya mencionamos previamente, aún quedan rastros de revolución en nosotros, y estos espacios de subversión son los que debemos aprovechar para comenzar el diálogo con nosotros y con los demás.

Las herramientas para la tarea de la deconstrucción y producción de subjetividades son diversas. Dentro de nuestra propia cultura, actividades como la música, el arte, la filosofía, la actividad física y tantas otras podrían convertirse –y de hecho lentamente pareciera que lo están haciendo– en formas contemporáneas de ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ si comenzamos a pensarlas atravesadas por esta máxima –sabiduría– griega. Permitir entrar esta filosofía antigua como modo de vida a estos espacios y atravesarlos para volverlos herramientas de autocuidado y autoconocimiento es parte de la tarea colectiva que debemos emprender. No se trata de criticar Occidente y pretender erradicarlo, sino de transformar nuestras prácticas y a nosotros mismo; la propuesta foucaultiana, como dijimos, no busca un retorno que copie un momento pasado, sino la genuina apertura del presente hacia saberes casi olvidados pero que son base fundadora de la cultura.

Prácticas como la nutrición y la psicología son hoy herramientas fundamentales para abordar este cuidado de sí a partir de nuestra propia cultura, sin embargo raramente nos acercamos a profesionales de la salud a menos que lo “necesitemos”. Esta idea de cuidar del cuerpo y el alma solamente cuando se percibe una enfermedad o un malestar es propia de nuestro pensamiento cotidiano. Desde lo individual podemos preguntarnos ¿a quién conocemos que considere ir con un especialista para trabajar en su persona estando “sano”? El cuidado de sí pareciera limitarse al momento en que ya padecemos un malestar que nos impide o limita.

Nos permitiremos un desliz autorreferencial: terapia nunca pareció una opción hasta que la auto-compañía se volvió intolerable y no habían muchas más opciones. La salud mental, si bien se ha vuelto poco a poco una cuestión menos tabú en los últimos tiempos, sigue generando vergüenza o estigma, y, en general, no forma parte de la agenda de salud a nivel individual y aún menos colectivo.

Por otra parte, se da un rechazo de aquellas prácticas de cuidado y de saber que no pertenecen al paradigma eurocéntrico-cientificista de Occidente. El diálogo intercultural se ha vuelto cada vez más escaso y el avance imperialista y colonialista fagocita y vuelve funcional a sus propios esquemas aquello que encuentra en otros y a aquellos otros mismos: no se modifica a partir del encuentro con lo diferente, sino que lo consume y digiere para tomar de él a su antojo, dejando un rastro de heces detrás de sí. Gran cantidad de elementos tradicionales de otras culturas han sido incorporados por sus apariencias exóticas, ya sean indumentarias, elementos sagrados, estilos de peinado, modificaciones en el cuerpo y muchos más. Esta incorporación es completamente superficial dado que no acontece un entendimiento del valor simbólico y tradicional, no se da un diálogo intercultural, sino una apropiación cultural, un hurto y avasallamiento del otro. De igual manera, versiones de consumo popular de prácticas espirituales tradicionales aparecen banalizadas como es el caso del budismo, hinduismo o el vudú, por nombrar algunas de ellas. En la era de la información nos encontramos en un estado solipsista donde devoramos lo otro sin verlo ni conocerlo realmente:

En la caja de resonancia digital, en la que uno sobre todo se oye hablar a sí mismo, desaparece cada vez más la voz del otro. A causa de la ausencia del otro, la voz del mundo de hoy es menos sonora. A diferencia del tú, el ello no tiene voz. El ello no dirige ninguna alocución ni ninguna mirada. La desaparición del interlocutor que tenemos enfrente hace que el mundo pierda la voz y la mirada. (Han, 2017)

Las medicinas tradicionales –china, mapuche, ayurveda- han sido fuertemente desmerecidas por la ciencia occidental y en el imaginario colectivo forman parte de ese conjunto de creencias ingenuas, obsoletas y primitivas de culturas supuestamente inferiores. Si bien los avances de la medicina moderna y sus beneficios son innegables, es cierto también que existen otros tipos de cuidado medicinal que aún hoy son implementados

por grandes grupos de personas; por ejemplo, en Chile, país con conflictos políticos, culturales y raciales sumamente complejos con el pueblo mapuche, son muchas las personas que recurren a la ayuda de una *machi*— y obtienen resultados— cuando la medicina moderna no es suficiente, incluso aquellos que tienen prejuicios hacia este pueblo y los discriminan ¿Realmente no tienen nada para ofrecernos los conocimientos sobre el cuidado físico y espiritual de otras culturas?

El cuidado de sí en la medicina moderna aparece bastante desdibujado, pareciera tratarse de un vínculo entre el médico y una enfermedad o malestar más que una relación con un otro. Así como los sujetos en nuestra cultura se hallan atomizados y con vínculos fragmentados, ocurre lo mismo con la percepción de los cuerpos: la medicina moderna resulta no ser un cuidado del sujeto, sino el cuidado de *alguna* de las partes de un organismo despedazado. A diferencia de nuestra visión contemporánea de la medicina, son muchas las tradiciones —como es el caso de las que hemos nombrado previamente— que poseen una mirada más abierta y completa del sujeto y esto por sí solo ya es un aporte que estos saberes pueden brindar a la ciencia moderna occidental ¿Por qué no revalorar las medicinas tradicionales o alternativas y conocer realmente y sin prejuicios qué intercambio podemos desarrollar con ellas?

El hecho de que la medicina no trabaje directa y necesariamente de la mano de la psicología nos habla de la escisión que sufre el sujeto como objeto de estudio. La psicología se ha vuelto fundamental durante las últimas décadas donde la velocidad y el consumo son pilares diarios para la vida, generando en la población un significativo aumento de trastornos mentales, como la depresión o la ansiedad, lo cual inevitablemente implicó un aumento en la población que asiste a terapia. Sin embargo, y a pesar del aumento de personas que recurren a este tipo de profesionales de la salud, sigue siendo un tema tabú y que nos muestra que el interés por el cuidado de nosotros mismos no aparece hasta no tratarse de algo que consideramos como necesario por estar en riesgo nuestra integridad a corto plazo.

Para la producción de nuevas subjetividades, más libres, sanas, genuinas, que propone Foucault, la salud en general y la mental en particular deben volverse una preocupación cotidiana en nuestras vidas, ser vistas como un proceso diario y no como un arreglo una vez que nuestro cuerpo y mente están agotados por el descuido. El aspecto político de la sa-

lud como parte de esa *ἐπιμέλεια* para la vida en comunidad que ha sido olvidado necesariamente debe ser revalorizado para un cambio cultural radical, así como el autoconocimiento en tanto entendimiento del sujeto en todas sus dimensiones. A lo largo de este breve escrito nos propusimos reflexionar en torno a la propuesta apolínea del autocuidado en general, pero principalmente enfocándonos en la idea del autoconocimiento, pues consideramos que es este momento fundamental para la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*: ¿cómo cuidarnos si no sabemos qué ni cómo somos? ¿Cómo integrar el cuidado de la mente, el espíritu, el cuerpo para nosotros y para los otros si no realizamos una tarea seria de introspección?

Mencionamos el valor de la psicología como una herramienta que ya aparece en nuestra cultura para ayudarnos al proceso de autoconocimiento, sin embargo anteriormente comentamos la importancia de la apertura hacia otros modos de mirar la totalidad de lo real y el sujeto y es por ello que nos interesa, a modo de ejercicio, intentar pensar en la posibilidad de una herramienta que podríamos decir es casi controversial para el ámbito académico y usualmente también para la opinión común: la astrología occidental.

3. Astrología: una lectura simbólica de la armonía del todo.

La astrología es una disciplina milenaria que fundamentalmente consiste en el estudio del plano macrocósmico o astral para comprender sucesos del orden humano y son muchas las culturas donde esta especialidad ha sido desarrollada. La astrología occidental es, por supuesto, la más familiar y conocida por nosotros, sin embargo la astrología china o hindú también pueden ser ejemplos populares en nuestra cultura de este saber ancestral. La astrología ha sido duramente criticada en Occidente, principalmente a partir del Renacimiento, catalogada como una pseudociencia y un negocio para estafar a los ingenuos, desacreditando y negando la posibilidad de esta disciplina de brindar algún tipo de saber. A pesar de este progresivo desprecio por ella, en las últimas décadas ha acontecido un creciente interés por la astrología occidental y, si bien en muchos casos pareciera tratarse de un interés banal, son muchos los autores que han abordado la cuestión con suma rigurosidad.

En estas breve páginas no asumiremos la tarea de brindar un argumento acerca de la validez científica de la astrología, no solo porque no

contamos con las herramientas teóricas para ello, sino además porque no consideramos necesario hacerlo para encontrar valor en ella. Lo que nos interesa plantear es la utilidad que puede brindarnos este conocimiento para la *praxis* cotidiana y colectiva del cuidado y conocimiento de nosotros mismos. No nos interesa, al menos en esta instancia, pensar la astrología en tanto una ciencia que trabaja con valores mesurables y exactos, sino pensar la posibilidad y legitimidad de hacer uso de este complejo saber: ¿No vale la pena darle la oportunidad a la astrología de demostrar si puede ser o no una herramienta para nuestras vidas? ¿No es suficiente con representar un instrumento útil para, al menos, una parte de las personas?

Caeremos una vez más en la autorreferencialidad: siendo una persona con gran cantidad de astros en signos de tierra -sol y luna en virgo y ascendente en capricornio, para empezar- hasta hace poco más de un año la astrología aparecía un cuento de viejas, sin embargo, al comenzar a ver en redes sociales y de manera informal cada vez más información sobre el tema empecé a notar que muchas cuestiones me identificaban. Lo que comenzó como simple curiosidad se convirtió en un genuino interés por esta disciplina al descubrir que muchas de las cosas que leía luego de hacer mi carta natal no eran solo acertadas, sino que eran descritas en palabras que yo nunca logré formular: la astrología me permitió ponerme a mí misma en palabras. Descubrí de este modo una nueva forma de conocerme a mí misma, de comprenderme y poder comunicarlo a otros; las sesiones de terapia se agilizaron y comencé a vincularme más amablemente conmigo misma y con ciertos aspectos de mi personalidad.

Por otra parte, empecé a hablar sobre esto con algunos de mis vínculos más cercanos -amistades y pareja- y al hacer nuestras cartas y compartirlas lo que me ocurrió individualmente a mí se transformó en una experiencia colectiva con ellos. Quienes siempre fuimos escépticos de este tipo de prácticas nos encontramos pudiendo pensar y expresar cuestiones que nunca antes habíamos logrado manifestar exitosamente. Casi como una experiencia lúdica y bromeando el vocabulario astrológico se volvió sin darnos cuenta una parte importante a la hora de comunicar -y comunicarnos- nuestros pensamientos, emociones, miedos, angustias, placeres.

Claramente, esta es una experiencia particular, reducida, que no pretendemos considerar universal ni mucho menos. Como dijimos, no contamos con los conocimientos suficientes para admitir un juicio semejante y tampoco tiene sentido: no sabemos cómo funciona la astrología o si de

hecho lo hace, lo que sí sabemos es que a nosotros nos ha servido. Muchas veces se sostiene que si la astrología nos identifica es por sugestión, consideramos que esta es una subestimación inaceptable tanto hacia la auto-percepción de los sujetos como de la percepción intersubjetiva ¿Es, acaso, necesario desestimar las vivencias de otros y juzgarlas como erróneas sin siquiera intentar comprenderlas? Si hay—habemos— subjetividades que nos sentimos interpeladas por la astrología y podemos servirnos de ella para mejorar nuestros vínculos, tanto con otros como con nosotros mismos ¿porqué no aprender de ello y ver qué es lo que hay en esta *praxis* de útil para cuidar y conocernos más?

En su libro *Astrology: A Cosmic Science*, Isabel M. Hickey comienza en el prefacio con las siguientes palabras:

Así que has decidido estudiar astrología. Bienvenido. Estás comenzando una travesía hacia el auto-entendimiento así como también hacia la capacidad de comprender cómo el otro opera. Verdaderamente es una ciencia espiritual; involucra la relación entre el vasto universo fuera de ti y el íntimo universo personal. Las mismas energías que funcionan en tu universo personal operan en aquel que se encuentra “allá afuera”². (Hickey, 2011)

Hickey es clara: la astrología se trata de una *praxis* individual y colectiva de entendimiento de las subjetividades. Pero es más que solo esto, se trata de un pensarnos en el mundo, en la existencia. Se trata de una mirada o interpretación antropológica enmarcada en una cosmovisión donde el centro no es el sujeto o, mejor dicho, donde no hay un centro, sino una multiplicidad de relaciones, energías, fuerzas, que impactan en todos los seres. La astrología es una herramienta pensada por y para las personas, pero que no olvida contemplar nuestra existencia enmarcada en un todo. Este tipo de miradas holísticas no son una novedad, por supuesto; son múltiples las tradiciones que consideran la realidad como una totalidad, sin embargo en nuestra cultura esto se fue perdiendo hasta desembocar

² Las traducciones de los textos de Hickey y Arroyo son nuestras, la cita original de este fragmento es: “so you have decided to study astrology. Welcome. You are starting a journey toward self-understanding as well as gaining the ability to understand how the other fellow operates. Truly it is a spiritual science. It involves the relationship between the larger universe outside you and the personal universe within. The same energies that function in your personal universe function in the larger one ‘out there’”. (Arroyo, 2007)

en una comprensión fragmentaria del universo. El antropocentrismo –o androcentrismo, mejor dicho- occidental no ha visto más allá de sí mismo, configurando una realidad-objeto que solo *es* para servirle, incluso los otros con quienes compartimos vivencias y vínculos se nos han vuelto objetos.

Stephen Arroyo, reconocido astrólogo con formación en matemáticas y psicología, se pregunta “¿realmente debo tomarme la astrología en serio?” en uno de sus capítulos del libro *Person-to-person*, donde plantea la astrología como un “lenguaje de energía”, y su respuesta es contundente: sí, para *ver* más. El segundo capítulo de este libro comienza con la famosa cita de Albert Einstein “es la teoría la que decide sobre lo que podemos observar”; más adelante, en dicho capítulo, retoma esta idea: las teorías de las que nos aferramos son las que determinan qué podemos observar o imaginar y, si son demasiado estrechas, innecesariamente restringimos lo que podemos percibir de la vida. Una de las explicaciones que halla para esto el autor coincide con la línea de pensamiento foucaultiana que mencionamos en el apartado anterior:

Otra posible explicación es que el ego moderno ha sido constituido a partir del orgullo y una estrechez de mente, una educación materialista que resulta en que mucha gente verdaderamente siente que no forma parte del cosmos que les rodea y engendra(...) Tal necesidad no puede otra cosa que llevar a una vida de aislamiento, desilusión y alienación de la naturaleza, el universo y otras personas.³ (Arroyo, 2007)

“Así como arriba, también abajo”, dicta el antiguo precepto astrológico, señala Arroyo: los planetas y las personas conforman un mismo proceso, enlazados por patrones de significado y la astrología sencillamente intenta analizar dichos patrones. El sentido o significado no puede ser cuantificable y por esta razón esta disciplina jamás cumplirá los estándares de la ciencia moderna que considera necesario que todo lo real sea medible. Frente a esta postura, Arroyo retoma un comentario del científico ambientalista William Keepin: “es como intentar demostrar la belleza de la

³“Another possible explanation is that the modern ego has been so built up with pride and narrow-minded, materialistic “education” that many people actually feel that they are not part of the cosmos that surrounds them and gave birth to them. [...] Such foolishness cannot but lead to lives of isolation, disillusionment, and alienation from nature, the universe, and other people”. (Arroyo, 2007)

música de Mozart a través de la química”⁴; podemos reducir la experiencia estética a un escrutinio cuantificable, pero al hacerlo la y nos limitamos.

Un testimonio que encontramos sumamente interesante, a su vez, es el de Percy Seymour, doctor en astronomía y astrofísica, quien en 1988 publicó *The Scientific Proof of Astrology*, donde afirma que el campo electromagnético de la tierra se ve afectado constantemente por interacciones con los del sol, la luna e incluso los de los demás planetas del sistema solar, implicando una armonía de todo el sistema solar. Por supuesto, el trabajo de Seymour fue duramente criticado por gran parte de la comunidad científica, sin embargo, sea una teoría válida o no, Seymour llevó al campo de la astrofísica la inquietud por la astrología. Arroyo retoma un comentario de Seymour en una entrevista donde comenta que realmente nunca le interesó la astrología hasta que lo motivaron a examinarla los violentos ataques que se pretenden objetivos desde ciertos sectores académicos, luego de lo cual concluyó que se trataba de opiniones para nada científicas disfrazadas con un lenguaje académico.

Traemos este ejemplo a presencia dado que nos revela que se está produciendo una apertura –del Ser– al menos desde lo teórico, una apertura que contempla la posibilidad del universo como una totalidad, un sistema orgánico y organizado de energías, fuerzas y ritmos. La teoría de cuerdas es un claro ejemplo del surgimiento de una necesidad en la ciencia por pensar la totalidad de los distintos niveles, macro, micro y subcósmico–subatómico. Si bien el desarrollo de esta teoría que comenzó en los años 60, aún hoy es problemático y presenta un desafío para la física; la búsqueda de una “teoría del todo” implica un cambio drástico en el modo de pensar el cosmos y la ciencia misma: representa una voluntad por superar la hiperespecificidad y atomización del conocimiento para replantear una mirada de la totalidad.

Es necesario que cada disciplina realice un trabajo autocrítico constante para fijar sus límites, pero delimitarlos no es necesariamente restringir, sino también pensar la posibilidad de ir más allá de lo dado, y es esto, este repensar el límite, lo que Seymour y los distintos investigadores que elaboraron el planteo de la teoría de cuerdas hicieron. Con la astrología ocurre lo mismo, tanto para la crítica como la autocrítica es necesaria la comprensión y demarcación del conocimiento que se pretende. Arroyo

⁴ “It’s like trying to prove the beauty of Mozart’s music using chemistry”. (Arroyo, 2007)

retoma un comentario del novelista norteamericano Henry Miller que nos ha resultado esclarecedor:

La astrología no ofrece una explicación de las leyes del universo, ni porqué este existe. Lo que hace, en pocas palabras, es mostrarnos que hay un ritmo para el universo, y que la vida misma del hombre forma parte de ese ritmo⁵. (Arroyo, 2007)

La astrología no se trata de una ciencia como la comprendemos hoy, en términos cuantitativos y mesurables, sino que consiste en una constante búsqueda del autoconocimiento y el conocimiento de los otros; es, más bien, un desplegar simbólico intersubjetivo. Uno de los grandes prejuicios a la hora de abordar esta disciplina se encuentra, como postula Arroyo, en la asociación de la astrología con la futurología o las predicciones en el imaginario colectivo lo que previene a mucha gente de examinar este vasto y complejo saber. Por otra parte, Arroyo sostiene que quienes atacan y ridiculizan la astrología muchas veces lo hacen exigiéndole un rigor, especificidad y certeza que no se suele esperar de otras disciplinas y concluye:

En otras palabras, deberíamos acercarnos a cada área de estudio e investigación en sus propios términos, y de modo tal que podamos beneficiarnos de él tanto como sea posible, en lugar de intentar encontrar una imaginaria ciencia perfecta. Ninguna otra ciencia ha logrado ningún tipo de perfección o infalibilidad jamás, y, en general, la gente no espera esa perfección de la medicina, meteorología o economía. Es, por lo tanto, injusto demandar esto de la astrología⁶. (Arroyo, 2007)

La propuesta de Arroyo -a la que adherimos- es esta, justamente: no pretendamos evaluar la astrología con la vara de la matemática, la biología o la medicina, valorémosla por sí misma. Un uso inteligente de la astrología puede facilitarnos el camino hacia el autoconocimiento y la au-

⁵ "Astrology does not offer an explanation of the laws of the universe, nor why the universe exists. What it does, to put it in simplest terms, is to show us that there is a rhythm to the universe, and that man's own life partakes of this rhythm".

⁶ In other words, one should approach each field of study and research on its own terms, and in such a way as to benefit from it as much as possible, rather than trying to find the imaginary perfect science. No other science has ever achieved any type of perfection or infallibility, and people in general do not expect that of medicine, meteorology, or economics. It is therefore not fair to demand that of astrology either.

toaceptación, así como también a aceptar y conocer a otros ¿Por qué no atrevernos a pensar que esta herramienta nos puede brindar un mapa simbólico de nuestra naturaleza interior? ¿Por qué no creer que, tal vez, sea posible deconstruirnos y reconstruirnos haciendo uso de la astrología? A través de una certeza interior y autoconocimiento podemos convertirnos en subjetividades seguras de nosotras mismas, con las demás subjetividades, con la totalidad. Si *γνώθισεαυτόν* es un acto político del cuidado individual y para la comunidad, ¿acaso no tenemos la responsabilidad ética de explorar todos los caminos posibles para lograrlo?

La astrología es una importante herramienta para lograr este tipo de autocomprensión y confianza en uno mismo, y su utilidad a la hora de esclarecer cuestiones de afinidad en los vínculos ayuda tanto a la autoaceptación como a una experiencia interpersonal mucho más enriquecedora. (...) el uso de la astrología devela muchos de los confusos misterios de las relaciones interpersonales así como también esclarece las propias necesidades individuales⁷. (Arroyo, 2007)

Epílogo

A lo largo de estas páginas desarrollamos de forma genealógica una indagación acerca de la importancia política del autocuidado y, como parte de tal, del autoconocimiento. Como suele ocurrirnos, concluimos esta tarea filosófica con más dudas que certezas –algo estaremos haciendo bien-, sin embargo una cuestión nos resulta clara: si decidimos comenzar a transitar el camino hacia el autoconocimiento no debemos apresurarnos a desestimar la utilidad de ninguna herramienta bajo el mero prejuicio o supuesto de que no sirve por no sernos habitual o comprensible a primera vista. Con esto no queremos decir que debemos legitimar y hacer uso de toda técnica con la que nos crucemos, sino que debemos ser igual de rigurosos y criteriosos a la hora de descartar métodos de conocimiento y formas de vida que cuando nos volcamos a uno de ellos.

⁷ Astrology is one significant tool for achieving this kind of self-understanding and inner security, and its helpfulness in clarifying the compatibility issues of relationships further aids both self-acceptance and the attainment of more satisfying interpersonal experience. (...) using astrology unlocks many of the confusing mysteries of interpersonal relationships, as well as clarifies one's own individual relationship needs.

Como Percy Seymour, debemos poner en práctica lo más básico de la indagación científica y filosófica: dudar. Igual que la literatura es inagotable si sabemos dónde mirar y qué preguntar así nos acerquemos infinidad de veces a una misma obra, los saberes y tradiciones con los que nos vamos encontrando como cultura cuentan con una profundidad que solo se limita en la medida en que nosotros lo decidamos. Por otra parte, esta apertura no es solamente intelectual, sino que es un hacer político y, por lo tanto, colectivo e intersubjetivo. La apertura es con y a los otros, hacia el tomar pero también donar, el sentido del cuidarnos es en comunidad y en el día a día.

Nos gustaría concluir con un fragmento de Foucault acerca del cuidado de sí:

(...) es una determinada forma de atención, de mirada. Preocuparse por uno mismo implica que uno reconvierta su mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia sí mismo. La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento. (Foucault, 1987)

Preocuparnos y ocuparnos de nosotros mismos es contemplar nuestra interioridad, conocerla, cuidarla, pero es también posar la mirada en lo externo, en los otros, en la totalidad del cosmos para retornar renovados a nuestra intimidad espiritual. De lo que se trata es, en el fondo, de una dialéctica cósmica: mirar hacia los astros para volver así la mirada hacia nuestro ser.

Bibliografía

- Arroyo, Stephen (2007) *Person-to-Person Astrology. Energy Factors in Love, Sex and Compatibility*, Berkeley, Frog Books.
- Foucault, Michel (1987) *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Las ediciones de La Piqueta.
- Han, Byung-Chul (2017) *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder.
- Hickey, Isabel (2011) *Astrology, A Cosmic Science*, Sebastopol, CRC Publications.

- Platón (2003) "Alcibíades I" en: Diálogos. Volumen VII: Dudosos. Apócrifos. Cartas, Madrid, Gredos, 16-86.
- Platón (2003) "Cármides" en: Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen III: Fedón. Banquete. Fedro, Madrid, Gredos, 268-284.
- Sanchez Castro, Liliana (2009) *La relación entre el "conocimiento de sí" y el "cuidado de sí" en el Alcibíades de Platón*, Literatura: teoría, historia, crítica, 11, 183-203.

Álvaro García Linera y la segunda ola de gobiernos progresistas. Un análisis en clave nacional-popular

MARTÍN MITIDIERI
CEL / UNSAM

Introducción

Este trabajo propone analizar las recientes apreciaciones del intelectual y político boliviano Álvaro García Linera sobre la relación entre movimientos sociales y segunda ola de gobiernos progresistas latinoamericanos¹ y las perspectivas que esta relación entrevera para el cambio social. Para García Linera hay que distinguir en los gobiernos progresistas de la segunda ola entre los que llegan luego de movilizaciones sociales de carácter insurreccional, como Chile (2021), Colombia (2021)² y Perú (2021) y aquellos que lo hacen como la continuidad de lo que se interrumpió en la primera ola, los casos de Argentina (2019), Bolivia (2020) y Brasil

¹ Por primera ola de gobiernos progresistas latinoamericanos se entiende a los gobiernos declarados antineoliberales y de corte izquierdista que se sucedieron en los países de América Latina a partir de 1999. Esto incluye a gobiernos de los países de Venezuela, Brasil, Argentina, Bolivia, Uruguay, Ecuador, Nicaragua y El Salvador. Este ciclo comienza a agotarse hacia fines del 2015 con la derrota electoral en Argentina y continúa en la región con sucesivas derrotas electorales, golpes institucionales, y crisis partidarias de los sectores progresistas (Gaudichaud, Webber y Modonessi; 2019: 7) (García Linera; Telam). Según García Linera la segunda oleada de gobiernos progresistas comienza a fines del 2018 con la victoria de López Obrador en México (García Linera; 2022).

² García Linera lo incluye en su consideración por el carácter insurreccional de las protestas que conocieron su mayor intensidad entre abril y junio del 2021. Los comicios que dieron presidencia a la fórmula encabezada por Gustavo Petro fueron posteriores al análisis de García Linera.

(2021)³. Consideramos que un análisis revisando lo “nacional-popular” en el marxismo latinoamericano y las discusiones respecto a conceptos que de él se desprenden –como lo jacobino, la construcción de una historia nacional y la visión multilínea de la historia– nos servirá para problematizar sus conclusiones en relación a la segunda ola de gobiernos progresistas. Asimismo, para lograr una mejor comprensión de sus propuestas nos será necesario explorar ciertas cuestiones de la trayectoria intelectual de García Linera y el pensamiento revolucionario boliviano.

Entendemos lo nacional-popular como una expresión “de formas históricas de unificación política de los subalternos en y contra el Estado, al proyectar la construcción de una nueva forma estatal que recupere la soberanía mediante el control de los recursos materiales de la Nación” (Fernández y Puente, 2016: 7). En términos históricos el marxismo latinoamericano recurrió a lo nacional-popular para caracterizar gobiernos latinoamericanos tanto del siglo XX como del XXI (Fernández y Puente, 2016) (Starckenbaum, 2016). Consideramos que la distinción que propone García Linera entre gobiernos progresistas latinoamericanos de primera y segunda ola requiere de una lectura en clave nacional-popular que permita aportar conclusiones en la perspectiva de propiciar el cambio social en la actualidad de la región.

El presente trabajo responderá a esta pregunta: ¿Cómo se puede entender desde lo nacional y popular del marxismo latinoamericano el posicionamiento de García Linera respecto a la relación entre movimientos sociales y gobiernos progresistas latinoamericanos?

García Linera considera que la mayoría de los gobiernos progresistas de segunda ola no son fruto de movilizaciones sociales con expectativas transformadoras sino de un proceso de defensa de los derechos conquistados en la primera ola, y que esto entraña relaciones diferentes entre los sectores populares y el gobierno (García Linera, 2021a y 2022). En este sentido, va a alertar sobre los peligros de la burocratización de esa fuerza social una vez que se instaure en las esferas del Estado (García Linera, 2021a), y va a referir como una de las claves para evitarla, la auto-organización de las clases plebeyas (García Linera, 2021b).

³ García Linera incluye a Brasil en su consideración por las protestas de 2021 que buscaban la destitución del presidente Jair Bolsonaro y por la popularidad de Lula da Silva. Este análisis de García Linera también es anterior a los comicios que dieron presidencia a la fórmula encabezada por Lula da Silva.

Los debates en clave nacional-popular de la primera ola de gobiernos progresistas repararon en la relación entre movimientos sociales y gobiernos. De hecho, según Cortés una de las condiciones de posibilidad de lo Nacional-Popular en Gramsci es el elemento *jacobino*; esto es, que “la fuerza que organiza voluntades colectivas crea una *energía social* capaz de inferir en la materia *estatal*” (Cortés, 2017: 82-85). En la primera parte vamos a retomar las discusiones que suscitó este proceso de *traducción* de energía social en energía estatal para los casos de la primera ola de gobiernos progresistas, lo que nos dará pistas sobre las implicancias de dicha burocratización para la segunda ola. A su vez, para comprender la propuesta de García Linera sobre la auto-organización de las clases plebeyas, tendremos que reparar en sus concepciones sobre la práctica plebeya, así como su anclaje en los movimientos sociales bolivianos.

En el libro “Marx 200 años” editado por CLACSO en 2020 se compilan teorizaciones de renombrados marxistas que recuperan la relevancia de la obra de Marx para pensar y actuar en el contexto actual. En esta compilación García Linera aporta un ensayo sobre la visión multilineal de la historia que se desprende de los textos menores de Marx. En la segunda parte de este trabajo abordaremos las discusiones que los textos menores de Marx suscitaron. Buscaremos tender puentes con la segunda condición de posibilidad de lo Nacional-Popular en Gramsci; esto es, producir política desde la historia situada de la nación en cuestión (Cortés, 2017: 82-85) (Retamozo, 2018: 26) (Patriglia, 2020). Desde allí, abordaremos la constitución de la unidad política de los grupos subalternos bolivianos en el sujeto aimara y la construcción de una historia nacional. Para ello, será necesario hacer algunas referencias a la historia intelectual y política de García Linera, así como historizar las luchas de los sectores populares en Bolivia.

1. El momento jacobino latinoamericano

En esta parte abordaremos las observaciones que hace García Linera sobre la relación entre movilización social y gobiernos progresistas de la segunda ola. Para ello utilizaremos las consideraciones de Gramsci sobre el momento jacobino de lo Nacional-Popular, y las relaciones que implica en el proceso por el cual la energía social deviene materia estatal. También analizaremos la previsión de García Linera sobre la importancia de

la auto-organización de las masas plebeyas para la expansión de las perspectivas progresistas de los gobiernos de la segunda ola.

1.a Consideraciones sobre el devenir estado de la energía social

Según García Linera, la movilización social de carácter insurreccional “habilita un espacio expansivo de expectativas transformadoras dotado de una voluntad colectiva por ampliar derechos” (García Linera, 2021a y 2022b)⁴. En los gobiernos progresistas de la primera ola, que fueron en su mayoría precedidos por movilizaciones de este tipo, esto se manifestó en cambios institucionales como las reformas constitucionales en Bolivia (2009) y Ecuador (2008) y avances sobre los recursos materiales del país como las nacionalizaciones o las retenciones (García Linera, 2021a y 2022). Estos supusieron capacidades de la “energía social” de cristalizarse en “materia estatal” (Cortés, 2017).⁵ Por el contrario, la movilización social que surge como defensa de la vulneración de los derechos conquistados en la primera ola, conlleva el peligro de la burocratización de la energía social. Son estos los casos de Argentina (2019), Bolivia (2020) y Brasil (2021), donde –como veremos más adelante– García Linera observa que del “fin de ciclo progresista” (Gaudichaud, Webber y Modonesi, 2019.)⁶, quedan resquicios que pueden aportar expectativas transformadoras a la segunda ola (García Linera, 2021a).

La constitución del momento jacobino en lo nacional-popular, permite que grupos sociales subalternos se constituyan en un único sujeto político y alcancen poder estatal (Cortés, 2017) (Retamozo, 2017). Esta relación entre energía social y materia estatal es lo que Aricó y Cortés denominan “devenir Estado” (Aricó, 1985) (Cortés, 2017). Este proceso de construcción desde abajo de poder estatal para los gobiernos progresistas de la primera ola lo aborda Cortés en discusiones con el sociólogo mexicano Massimo Modonesi (Cortés, 2017). Según Modonesi la insurrección social que se opuso al neoliberalismo fue *pervertida* en el proceso de institucionalización estatal (Modonesi, 2015). De esta forma, en el pro-

⁴ Este artículo periodístico es un extracto de la conferencia que diera Álvaro García Linera en la Universidad Nacional de La Rioja el 5 de noviembre de 2021.

⁵ Entendemos que Cortés refiere por energía social a la fuerza social del momento jacobino constitutivo de la voluntad nacional-popular.

⁶ García Linera no habla de ciclos, que terminan y dan lugar a uno nuevo, sino de olas (García Linera 2021c y 2022)

ceso de traducción de la energía social en materia estatal, se neutralizaron las capacidades transformadoras de los sujetos subalternos. Constituye según Modonesi la etapa de *revolución pasiva* de lo nacional-popular⁷. José Aricó definió a la revolución pasiva como una acción ejercida desde arriba con el objetivo de desmovilizar la acción política de las clases subalternas (Modonesi, 2017).

Este es el miedo a la burocratización de la fuerza social que vislumbra García Linera, que lo llama fase pasiva de lo nacional-popular (García Linera, 2021a): “como si ahora los sectores populares depositaran en las iniciativas del gobierno el alcance de sus prerrogativas y dejaran, de momento, la acción colectiva como el gran constructor de reformas” (García Linera, 2021a)⁸. Este problema lo ve afectado por dos características de la segunda ola. Por un lado, influyen los nuevos liderazgos, que por ser de carácter administrativo se proponen gestionar mejor la estructura institucional heredada en lugar de transformarla. Y por otro la pertenencia de las fuerzas progresistas al sistema político en lugar de la exterioridad de la primera ola, lo que le permitía proponerse como alternativa política (García Linera, 2021a, 2021c, 2022).

Cortés, por su lado y en respuesta a Modonesi, va a reparar en las virtudes que significó la traducción de la energía social en materia estatal. Así, va a señalar como virtud de este proceso en los gobiernos progresistas de la primera ola la importancia de la unidad política de los sujetos subalternos lograda en el momento jacobino (Cortés, 2017: 90-91). Para García Linera, va a ser de vital importancia esta discusión dentro del pensamiento latinoamericano sobre lo nacional-popular. Tomará los aspectos positivos del proceso de traducción que abordamos para la primera ola para que los gobiernos progresistas de la segunda ola retengan el potencial transformador.

En el próximo apartado vamos abordar la propuesta de García Linera para que los gobiernos de la segunda ola mantengan dichas perspectivas

⁷ Modonesi dice que se debe llamar al proceso *revolución* por los cambios promovidos en sentido anti y posneoliberal, pero la activación de movilizaciones populares desde arriba promovió una desmovilización o pasivización, que lleva al concepto de *revolución pasiva* (Modonesi, 2017: cap III).

⁸ Para García Linera la fuerza social es la capacidad de articular fracciones internas de los sectores populares, mientras que fuerza política “es la capacidad de que esa articulación de acciones y expectativas populares asuma la voluntad de gobernar” (García Linera, 2021b).

mediante lo que él llama “la auto-organización de las masas plebeyas”. Por lo plebeyo refiere a la participación política de sectores históricamente marginados, en sus espacios propios, la comunidad, la asamblea, la junta comunal, el ayllu, ajenos a los canales institucionales republicanos.

1.b La auto organización de las masas plebeyas: un resquicio entre los gobiernos progresistas de primera y segunda ola

Según García Linera hay dos significantes de democracia que están en juego en el contexto político actual de la región: la *democracia como estrategia de contención de la plebe* y la *democracia como igualdad plebeya* (García Linera; 2021b). Para García Linera la democracia como contención de la plebe refiere a practicar la democracia como sujeción de las desigualdades existentes para así garantizar la continuidad de las estructuras sociales vigentes; mientras que la democracia como igualdad plebeya implica practicar una democracia inclusiva de los derechos de los más vulnerados. Ubica asimismo a los gobiernos de la ofensiva neoliberal en el primer grupo y a los gobiernos progresistas en el segundo (García Linera; 2021b). Para el caso de los gobiernos progresistas, considera que esta práctica de la democracia coincide con una transformación de la estructura social mediante la masiva incorporación de los sectores populares a las clases medias (García Linera; 2021a). A su vez, esto permitió encumbrar élites políticas formadas por indígenas, campesinos y mujeres, históricamente soslayadas por las jerarquías sociales heredadas de la colonia (García Linera, 2022) (Grosfoguel, 2013). Es así como entiende García Linera el devenir Estado de la energía social en materia estatal. Este proceso en la región impuso una *manera plebeya de practicar y defender la democracia*, asentada en un movimiento de ampliación de derechos políticos, sociales y económicos, que por un lado construye igualdades sociales (García Linera, 2021b) y por otro impacta en la subjetividad aspiracional del bloque popular (García Linera, 2021a), lo que constituye un deber de un movimiento revolucionario (Gramsci, 1975: 1417).

De este modo, podemos advertir que la crítica de Modonessi no pasa del todo sorda ante los oídos de García Linera. Para evitar *pervertir* la potencia transformadora de la fuerza social naciente de la insurrección (Cortés, 2017: 89-90) y capaz de crear voluntades colectivas nacionales

y populares, considera que los gobiernos progresistas deben promover la auto-organización pública de las clases plebeyas⁹ (García Linera 2021b):

“Su transformación en poder de Estado no debe significar la disolución, ni la burocratización, ni el debilitamiento de las formas de organización social sino una transformación (...) para poder ser poder social y a la vez poder estatal. Es en esta (...) tensión política, donde radica la clave de la defensa y la expansión de las experiencias progresistas” (García Linera; 2021b).

Es así que García Linera repara en los aspectos positivos de traducción de energía social en materia estatal que tienen lugar en la primera ola de gobiernos progresistas. A diferencia de Cortés, observa como virtud de estos gobiernos no tanto la unidad misma de los sectores subalternos, sino la experiencia de movilización social, la práctica plebeya. Es tarea de los gobiernos progresistas de la segunda ola que la energía social mantenga márgenes de autonomía respecto al poder estatal (García Linera; 2021c).

Es necesario atender el alcance regional de la práctica plebeya que estipula García Linera, porque ciertamente la participación política ciudadana tuvo distintos espacios de acción en los diferentes gobiernos progresistas (Bringel y Falero, 2016). Pero también el grupo social subalterno que en el momento jacobino logra articular a diferentes sectores del bloque popular, tiene una impronta nacional (Gramsci, 1975: 401). Si bien en un nivel alto de la escala de abstracción sartoreana (Sartori; 1999) podemos utilizar la categoría práctica plebeya para referir a todo el arco de participación social de los sujetos subalternos en América Latina, el proceso de articulación fue llevado adelante por un grupo social diferente, y con espacios de acción propios, dentro de cada esfera nacional. Es por eso que consideramos importante abocar el análisis de García Linera a la realidad que le es más próxima, la boliviana, hacia la cual dedicó su actividad política e intelectual.

En este sentido, según García Linera es una pluralidad de movimientos sociales los que conforman en Bolivia la potencia plebeya (García Linera, 2006a)¹¹. Considera que tienen en común que, a diferencia de las tradicio-

⁹ Algo similar sobre esta capacidad estatal dice René Zavaleta Mercado. Para el intelectual boliviano hay formas estatales que pueden expresar la autodeterminación social de la masa (Fernández y Puente, 2019)

¹⁰ Gramsci usa la expresión “masas plebeyas” (Gramsci, 1975: 526)

¹¹ De manera introductoria se puede establecer como los movimientos sociales de potencia plebeya a los que agrupa en el libro “Sociología de los movimientos

nales formas organizativas sindicales que ocurrían en el gremio y llevaban principalmente reclamos salariales, estos movimientos sociales reclaman por necesidades vitales y tienen lugar en la comunidad indígena, campesina o en el ayllu¹². Además, más que de protesta y reivindicación, los movimientos sociales a que refiere son estructuras de acción política que retoman formas tradicionales de gestión, control y decisión, y que llegan a coexistir con las formas estatales y gremiales institucionalizadas (García Linera, 2006a: 15-16). Es esta la autonomía de la auto-organización de las masas plebeyas que se debe mantener al margen del poder estatal; lo que, según García Linera, debe ser la condición para la expansión del progresismo en la segunda ola de gobiernos progresistas.

En este apartado analizamos las apreciaciones de García Linera sobre el estado actual de la relación entre movimientos sociales y gobiernos progresistas y las implicancias hacia el cambio social, a la luz de discusiones dentro del marxismo latinoamericano sobre lo nacional-popular. Abordamos discusiones en torno al proceso mediante el cual la energía social devino Estado en los gobiernos progresistas de la primera ola. García Linera alertó sobre el peligro de la burocratización de la fuerza social, sobre lo cual las discusiones sobre la traducción aportaron claves interpretativas que nos permitieron vislumbrar una salida. Según García Linera es clave para la expansión del progresismo que se mantengan márgenes de autonomía de la energía social respecto al Estado, en lo que denominó auto-organización de las clases plebeyas. Una exploración en el concepto de la práctica plebeya aplicado al caso boliviano nos permitió esclarecer el pensamiento de García Linera.

sociales en Bolivia” (García Linera; 2006a). Estos son: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), la Coordinadora de las Seis Federaciones del Trópico de Cochabamba (COCA TRÓPICO), el Consejo de Federaciones Campesinas de los Yungas (COFECAY), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCB”BS”), el Movimiento Sin Tierra (MST), la Federación de Juntas Vecinales – El Alto (FEJUVE-EL ALTO), la Coordinadora del Agua y el Gas y la Federación Departamental de Regantes de Cochabamba (FEDECOR).

¹² El ayllu es la unidad básica de organización social de quechuas y aimaras.

En el próximo apartado trabajaremos sobre la otra condición de posibilidad de lo nacional-popular, esto es producir política desde la historia situada de la nación en cuestión. Para ello, repararemos en otro concepto hartamente discutido en el marxismo latinoamericano y que García Linera considera esencial para comprender y actuar la actualidad política de la región: la multilinealidad de la historia. Para tender el puente entre estos conceptos y vislumbrar el posicionamiento de García Linera, deberemos recurrir a consideraciones sobre la trayectoria intelectual y política de García Linera, así como a la historia de los sujetos subalternos en Bolivia.

2. La visión multilineal de la historia en la construcción de la voluntad nacional-popular en Bolivia

Nos interesa ahora abordar el segundo componente de lo nacional-popular en Gramsci, que es el de la construcción de la “densidad histórica capaz de invocar la acción política en el presente” (Cortés, 2017: 82). El sujeto subalterno que pretenda construir una voluntad nacional-popular necesitará construir una historia que no está ahí, “bucear (en las) configuraciones singulares y sus sujetos políticos para producir una política que colocara al socialismo como realización de esa voluntad nacional reconstruida” (Cortés, 2017: 82). Es este nuestro propósito. Para ello, trataremos de aunar la multilinealidad de la historia en Marx, con la *historia nacional* como condición de posibilidad de lo nacional-popular de Gramsci.

2. a La visión multilineal de la historia: de Marx a García Linera

A razón de los doscientos años del nacimiento de Marx, CLACSO publicó una recopilación de textos de intelectuales marxistas que recuperan la vigencia de Marx para abordar las problemáticas actuales. En ellos, García Linera colabora con un artículo referido a la importancia de la visión multilineal de la historia de Marx. Nos proponemos interrogarnos sobre la relación de esta elección de García Linera, en el marco de sus apreciaciones sobre la segunda ola de gobiernos progresistas y el análisis en clave nacional-popular del primer apartado.

La visión multilineal de la historia surge a partir de la aparición de textos de menor difusión de Marx que hacia fines del siglo XX provocan nuevas lecturas de implicancias trascendentales para la aplicación de Marx a

América Latina (Aricó, 1983). Hasta fines de los setenta en el continente se leía principalmente *El manifiesto comunista, Trabajo, salario y ganancia* y El tomo I de *El Capital* (García Linera, 2020: 63). La visión canónica que se desprendió de estas lecturas apunta que el destino de la humanidad avanza linealmente y que para llegar al socialismo es necesario pasar por una etapa capitalista (García Linera, 2020). Son estas las interpretaciones consagradas en la II Internacional y promovidas por Moscú durante el siglo XX (Patriglia, 2020: 120). Sin embargo, la visión multilineal de la historia aparece ya en el primer manuscrito del *Capital* –los *Grundrisse*– (García Linera, 2020: 72), cuando Marx sugiere que la unidad social originaria puede ser diversa y por tanto concebir distintas maneras de desarrollarse. Marx cambió su visión sobre las colonias (García Linera, 2020) y esto tomará notoriedad con la aparición de sus textos sobre los “pueblos sin historia” (Stefanoni, 2009), o sobre la periferia (Katz, 2018), o atrasadas (Starckenbaum, 2019)¹³. Estas lecturas sugieren, en relación al avance de la historia, que desde relaciones sociales de producción no capitalistas se puede llegar al socialismo. Ya no se propugna por un internacionalismo proletario (Katz, 2018), sino que los procesos revolucionarios pueden ser llevados adelante por sujetos subalternos de diversa condición (Aricó, 2020), y que pueden definirse en la escala nacional. El sujeto oprimido ya no es únicamente el explotado en las relaciones sociales de producción – como se desprende de la visión canónica– sino que lo puede ser aquel que sufre del imperialismo y la colonización. Lo que es más, lo que suceda con los sujetos subalternos en la colonia puede implicar cambios revolucionarios en la metrópoli (García Linera, 2020: 73).

Estas apreciaciones, si bien no son una novedad en el marxismo latinoamericano, son de fundamental importancia para la actualidad. Entendemos que García Linera lo trae a colación para el porvenir (García Linera, 2020: 75) ya que i) habilitan a la diversidad de las configuraciones sociales latinoamericanas a constituirse en sujetos políticos capaces de llevar adelante un proceso de emancipación; ii) permiten considerar esta emancipación dentro del ámbito nacional; y iii) echan por tierra la direccionalidad norte-sur de las concepciones revolucionarias internacio-

¹³ Al hablar sobre estos textos se hace referencia principalmente a los escritos de Marx sobre Irlanda, España, Rusia, China e India, los *Grundrisse*, los cuadernos etnológicos del 80-81, cuaderno Kovalsky, las Cartas a Sarah Zalzurich (García Linera; 2020) (Musto; 2020) (Parodi; 2020).

nalistas, combatiendo el eurocentrismo que tanto se le achacó al marxismo (Aricó, 1983).

2. b Reflexiones desde el caso boliviano

En el caso boliviano, vimos la multiplicidad de organizaciones sociales de práctica plebeya que tomaron relevancia desde el comienzo del gobierno progresista comandado por Evo Morales y García Linera (García Linera, 2006a). Estas organizaciones sociales representan el variopinto de configuraciones sociales de los sujetos subalternos bolivianos. De la disgregación propia de los sujetos subalternos en Bolivia, el grupo social que se erigió como sujeto político capaz de aunar la voluntad nacional-popular, fue el indígena aimara. La propuesta nacional-popular del gobierno progresista boliviano exige un análisis de la condición propia de estos sujetos subalternos que tenga en cuenta la cuestión étnico-nacional. De esta manera debe ser entendida la visión multilineal de la historia que propone García Linera, como puente entre dos vertientes de pensamiento que pretenden modificar la estructura social y de las cuales él es protagonista destacado.

“Viajamos hasta allá {a Amsterdam, a fines de los ochenta} a buscar (...) unos ocho o diez cuadernos de Marx sobre América Latina. Comienza una obsesión (...) a fin de encontrar el hilo conductor sobre esa temática indígena desde el marxismo, y creyendo que era posible que el marxismo pudiera dar cuenta de la fuerza de tal dimensión, del contenido y del potencial de la demanda étnico-nacional de los pueblos indígenas.” García Linera en Stefanoni (Stefanoni; 2009: 13)

García Linera llevará por décadas un esfuerzo político e intelectual por articular las dos tradiciones revolucionarias, el indianismo y el marxismo¹⁴. Fausto Reinaga, el principal intelectual del indianismo boliviano, identifica hacia comienzos de los setenta en lo indio la condición propia de los sujetos subalternos bolivianos (García Linera, 2006a: 486). Decla-

¹⁴ Una versión sintética de esta diatriba se haya en su ensayo “Marxismo e indianismo. El desencuentro de dos tradiciones revolucionarias”. En él estipula que hacia fines de los 80 una relectura de los textos de René Zavaleta Mercado “buscará una reconciliación de indianismo y marxismo, capaz de articular los procesos de producción de conocimiento local con los universales” (García Linera, 2006a: p.484).

ma que la categoría clase social en Bolivia no explica la realidad, ya que la lucha es del indio –no del obrero o campesino- y por la *justicia racial* – no por la justicia social (Escárzaga, 2012: p.192). René Zavaleta Mercado la caracteriza de estructura social abigarrada, dando cuenta de la coexistencia de múltiples temporalidades en los sujetos subalternos bolivianos (Zavaleta Mercado, 2021).

Por todo lo mencionado, a García Linera la multilinealidad de la historia le va a permitir sintetizar estas vertientes que en Reinaga marcan dos momentos intelectuales irreconciliables. Hace esto desde el katarismo. Cuando regresa a Bolivia en 1985, tras haber realizado sus estudios en México, donde se acercó al marxismo, García Linera se integra a los “Ayllus Rojos”, una estructura política indianista de carácter revolucionario, y participa de la fundación de su brazo armado, el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK) (Pulleiro, 2016). El katarismo se proponía llevar adelante un proceso revolucionario en el que el sujeto aimara estuviera a la vanguardia (García Linera, 2006a). Para ello, empezó un proceso de revisionismo histórico de las luchas sociales bolivianas llevado adelante por una intelectualidad aimara (García Linera, 2006a: 486).

La construcción de la historia nacional que hacen estos sectores pretende reinterpretar la activación popular producto de la revolución boliviana de 1952. En ella, las clases medias y la intelectualidad urbana que encabezaron la revolución pretendieron modificar la estructura social mediante la conversión del indígena en campesino, centrándose en reivindicaciones de tipo clasista y económico (García Linera, 2006^a y 2006^b) (Pulleiro, 2016) (Escárzaga, 2012) (García Linera, 2006^b) (Dunkerley, 2013). Esta desatención del carácter étnico va a llevar a que una parte del revisionismo katarista de los ochenta -el sector de los ayllus rojos, al que pertenecía García Linera- conciba a la nación indígena aimara como sujeto político de emancipación, pero que a diferencia del indianismo más radical, buscara trazar alianzas con sectores obreros y campesinos (García Linera, 2006^a) (Sivak, 2019: 122). En este sentido, hay un germen de una voluntad nacional-popular: por un lado, se erige uno de los grupos subalternos como sujeto político capaz de articularlos en una propuesta política, y por otro, hay una voluntad de revisar la historia nacional para abordar la acción política presente. En el caso katarista este germen era llevado adelante hacia fines de los ochenta y bajo una conducción indíge-

na, lo que anticipa la construcción del evismo¹⁵ que dio con los gobiernos progresistas del siglo XX. Para los sindicatos cocaleros pasa algo similar, mientras en los ochenta sostenían un discurso centrado en el campesino, hacia los noventa se focalizaron en lo indígena (García Linera, 2006b). Esto da muestras de la reconstrucción histórica que implicará el evismo una vez en el poder¹⁶.

El evismo representa en Bolivia lo nacional-popular en acción (Starckenbaum; 2019) (García Linera; 2006b) ya que muestra la articulación entre las reflexiones políticas e históricas bolivianas y entre el indianismo y el marxismo (García Linera, 2006a). Entre el 2000 y el 2005 Bolivia vivió un estallido social conocido como “ciclo de protesta”¹⁷ en el que organizaciones sociales de diversa índole ocuparon las calles. Como resultado de esa activación popular, el dirigente sindical cocalero Evo Morales convoca a García Linera, que lee en el proceso de movilización social la posibilidad de consagrar una voluntad nacional-popular (Espinoza; 2016). García Linera oficiará –en sus palabras– como *traductor*¹⁸ entre los sectores populares y la clase media urbana (Stefanoni, 2009) (Patriglia, 2020). La propuesta del indianismo de Evo será más inclusiva que la de Fausto Reinaga porque permite incorporar sectores blancos y mestizos, más próximo al katarismo de los ayllus rojos y a las formas identitarias recientes de las organizaciones campesinas.

¹⁵ Según García Linera el evismo es una estrategia de lucha por el poder que pasó por las etapas de resistencia (1987-1995), expansión mediante alianzas (1995-2001), y ofensiva política (2001-2006), que se funda en los movimientos sociales y concibe su acceso a niveles de decisión del Estado (García Linera; 2006). Esta definición del evismo permite interrogarnos sobre la pertinencia de categorizar de esta manera al gobierno actual boliviano, lo que puede quedar para futuras investigaciones.

¹⁶ Hay mucha bibliografía que refiere este proceso (García Linera, 2006a y 2006b) (Fernández y Puente 2019) (Pulleiro, 2016) (Escárzaga, 2012) (Sivak, 2019)

¹⁷ El ciclo de protestas refiere a un conjunto de movilizaciones sociales que tuvieron lugar en diferentes ciudades de Bolivia. Implicó la ocupación del espacio público por el variopinto de los sectores populares bolivianos y culminó con la elección de Evo Morales a la presidencia.

¹⁸ En la primera parte de este trabajo abordamos la traducción como paso de la energía social a la materia estatal, entre sociedad civil y sociedad política. El sentido acá utilizado por García Linera lo explicita Patriglia como “el trabajo de organización y conexión de los intelectuales en relación con el movimiento de masas” (Patriglia, 2020: 119). Patriglia incorpora este sentido dentro de otras utilidades que suscitó el sentido gramsciano de este concepto.

La caracterización del evismo como lo nacional popular en acción “representa de manera acabada la articulación entre las reflexiones políticas e históricas de las etapas anteriores” y el despliegue contemporáneo del movimiento indígena y campesino (Starckenbaum, 2019: 119). El evismo rompía con la lógica previa de la movilización de los sujetos subalternos mediante la construcción de una vanguardia política cohesionada. Los movimientos sociales ya no eran base de los proyectos políticos sino sus actores directos.

Este apartado nos permite poner en perspectiva nacional-popular la importancia que otorga para la actualidad García Linera a la visión multi-lineal de la historia. Los debates zanjados en el marxismo latinoamericano en torno a este punto habilitan la concepción de un acercamiento entre marxismo e indianismo. Abordamos el recorrido intelectual y político de García Linera, como representativo de este acercamiento. Asimismo, trazamos un hilo entre estos debates y la constitución del segundo momento de lo nacional-popular para el caso boliviano.

Conclusión

Este trabajo pretende lograr un análisis en clave nacional-popular de la actualidad política regional a partir de las observaciones recientes de uno de sus protagonistas más lúcidos, el intelectual y político boliviano Álvaro García Linera. En una revisión de sus últimas publicaciones ensayísticas y declaraciones públicas, relevamos la vigencia del pensamiento marxista para el cambio social en la región.

En el primer apartado nos ocupamos de sus apreciaciones sobre el peligro de la burocratización de la fuerza social para los gobiernos progresistas de segunda ola. Para elucidar esta aseveración fue necesario ahondar en las discusiones que suscitó en el marxismo latinoamericano el momento jacobino de lo nacional-popular. García Linera propone como salida a este peligro la auto-organización pública de las clases plebeyas. Fue necesario definir estos términos y ponerlos en perspectiva para el caso boliviano a fin de comprender mejor sus implicancias. Se intentó llevar adelante un análisis en clave nacional-popular que ponga de relieve escenarios para

que los gobiernos de la segunda ola revean las condiciones del alcance transformador de los gobiernos de la primera ola.

En el segundo apartado incorporamos al análisis la preocupación vigente de García Linera sobre la visión multilínea de la historia de Marx. Nos propusimos desde la segunda condición de posibilidad de lo nacional-popular -construir la “densidad histórica capaz de convocar la acción política en el presente- tender un puente entre las dos preocupaciones actuales que relevamos de García Linera. Así, al analizar la historia construida por los sujetos subalternos en la Bolivia del evismo, observamos que fue posible gracias a la adopción –intencional o no- de la visión multilínea de la historia de Marx. Esta confluencia de las preocupaciones de García Linera nos llevó a articular marxismo e indianismo, proceso del cual el político boliviano es principal protagonista.

Argumentamos que la construcción de la “densidad histórica capaz de convocar la acción política en el presente” en el evismo es producto de las tradiciones y debates zanjados en década anteriores, lo que desembocó en una construcción nacional-popular para la primera ola en Bolivia. Pudimos asimismo afirmar que las apreciaciones de García Linera respecto a la necesidad en los gobiernos progresistas de la segunda ola de que la energía social mantenga márgenes de autonomía respecto a la materia estatal –sobre la auto-organización política de la práctica plebeya- son condición necesaria para el cumplimiento tanto del primer como del segundo momento de lo nacional-popular.

Podemos concluir que el análisis en clave nacional-popular de las preocupaciones actuales de García Linera para la región, llevó necesariamente a trazar un hilo entre marxismo canónico, las interpretaciones latinoamericanas de Gramsci, indianismo y las experiencias nacionales-populares del siglo XX y XXI. Se esperó con este trabajo haber aportado a la reflexión política sobre las perspectivas de cambio social para la región. El propósito secreto de este trabajo es ser puntapié de futuras investigaciones, que los torbellinos propios de la política latinoamericana sin falta suscitarán.

Referencias bibliográficas

Aricó, José María (1983). Marx y América Latina. Revista Nueva Sociedad, n°66, mayo-junio 1983.

- Árico, José María (1985). Prólogo. En LABASTIDA MARTIN DEL CAMPO, Julio (Comp.) *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México: Siglo XXI, 1985.
- Aricó, José María (2020). “Escribir la historia del marxismo en América Latina. Disquisiciones en torno a un concepto problemático”, en *Políticas de la Memoria*, n°20, Buenos Aires, 2020, pp. 167-174.
- Bringel, Breno. y Falero, Alfredo. (2016): “Movimientos sociales, gobiernos progresistas y Estado en América Latina: transiciones, conflictos y mediaciones” *Cuaderno CRH*, Salvador, V.29, n.SPE 03, p. 27-45.
- Cortés, Martín (2017): “Gramsci Contemporáneo: ecos de la voluntad nacional – popular en América Latina” En *Las Torres de Luca*. N°11 julio-diciembre: 73-96.
- Dunkerley, James (2013): *The Bolivian Revolution at 60: Politics and Historiography*. Journal of Latin American Studies, May 2013, Vol. 45, No 2, pp. 325-350. Cambridge University Press.
- Escárzaga, Fabiola (2012): “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe” *Política y Cultura*, primavera 2021, Núm. 37, pp. 185-210.
- Espinoza, Fran (2013): “Bolivia, élite sectorial chola y élite política: las ambivalencias de su relación” *Anuario de acción humanitaria y derechos humanos*. N°11, p.141-160.
- Fernández, B.S.; Puente, F. (2016): “Lecturas marxistas de la experiencia nacional-popular (o del populismo) en América Latina desde la obra de Agustín Cueva y René Zavaleta” *Cuestiones de Sociología* (14), 2006.
- García Linera, Álvaro (2006a): “Introducción”. En: *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. Buenos Aires: CLACSO
- García Linera, Álvaro (2006b): “El evismo: lo nacional-popular en acción”. *OSAL Observatorio Social de América Latina*, año VI, no.19 CLACSO. Buenos Aires.
- García Linera, Álvaro (2009): *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (comp. Pablo Stefanoni). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

- García Linera, Álvaro (2020): Marx y la visión multilínea de la historia. En: Marx, 200 años: presente, pasado y futuro. Enrique Dussel ... (et. al.); coordinación general de Esteban Torres ... (et. Al.). 1ra ed. –Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.
- Gaudichaud, F. Webber, J. y Modonesi, M. (2019): *Los gobiernos progresistas latinoamericanos del siglo XXI: ensayos de interpretación histórica*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México
- Gramsci, Antonio (1975): *Cuadernos de la cárcel*. Fondo documental EHK.
- Grosfoguel, Ramón (2013): “The structure of knowledge in Westernized Universities. Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century”. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, XI, Issue 1, Fall, p. 73-90
- Katz, Claudio (2018): “Marx y la periferia” *Revista Periferias*, Año 23 – N°26. Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas.
- Modonesi, Massimo (2015): “Fin de la hegemonía progresista y giro regresivo en América Latina. Una contribución gramsciana al debate sobre el fin de ciclo”. *Revista Viento Sur*, n° 142.
- Modonesi, Massimo (2017) *Revoluciones pasivas en América*. Editorial Itaca, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Musto, Marcello (2020): “Las investigaciones tardías de Marx sobre los países no europeos”. En: *Marx 200 años: presente, pasado y futuro*. Enrique Dussel ... (et. al.); coordinación general de Esteban Torres ... (et. Al.). 1ra ed. –Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.
- Parodi, Ramiro (2019): “¿Un nuevo desencuentro entre Marx y América Latina? José María Aricó y Álvaro García Linera: una discusión sobre la finitud del marxismo”. *Revista Sociedad* N°38 (mayo 2019 a octubre 2019). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Patriglia, Juan Pablo (2020): “Aricó y García Linera: prolegómenos a un estudio contrastado de la traducción del marxismo en América Latina”. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 5(24), pp. 117-130.

- Pulleiro, Adrián (2016): “De ideólogo guerrillero a intérprete y copiloto del proceso boliviano. Seis momentos cruciales en la trayectoria intelectual de Álvaro García Linera”. *Revista de la Red Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*; año 2, N°4, Córdoba, Junio de 2016.
- Retamozo, Martín (2018): “Posmarxismo: entre el populismo y lo nacional-popular en América Latina”. *Religación*, 3(12), 16-40.
- Sartori, Giovanni (1999): “Comparación y método comparativo”. *La comparación en las ciencias sociales* (comp: Sartori, Giovanni y Morlino, Leonardo). Alianza Editorial. Madrid.
- Sivak, Martín(2019): *Jefazo. Retrato íntimo de Evo Morales*. Penguin-Random House Grupo Editorial, S.A. Buenos Aires, Argentina.
- Starckenbaum, Marcelo (2018): “Presentación Dossier: Lo nacional-popular y el marxismo latinoamericano”. *Religación*, 3 (12), 9-14.
- Starckenbaum, Marcelo (2019): “Entre la corrección étnica y las fases del proceso revolucionario: formas de lo nacional-popular en el marxismo de Álvaro García Linera”. *Religación*, 4 (16), 111-122.
- Stefanoni, Pablo (2009): *Álvaro García Linera: pensando Bolivia entre dos siglos*. En *García Linera, A. La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (comp. Pablo Stefanoni). pp. 9-26 Buenos Aires: CLACSO-Prometeo.
- Zavaleta Mercado, René (2001): *Horizontes de visibilidad. Aportes latinoamericanos marxistas*. Madrid: Traficantes de sueños

Fuentes periodísticas

- García Linera, Álvaro (2021a) (28 de noviembre de 2021): *Segunda oleada progresista en AL / Álvaro García Linera*. La Jornada
URL: <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/11/28/mundo/segunda-oleada-progresista-en-al-alvaro-garcia-linera/>
- García Linera, Álvaro (2021b) (22 de enero de 2021). *Conversatorio con Álvaro García Linera*. Celag.
URL: <https://www.celag.org/conversatorio-alvaro-garcia-linera/>
Celag

García Linera, Álvaro (2021c) (24 de agosto de 2021): “*Hoy el neoliberalismo es el defensor de un mundo en retroceso, no un constructor de futuro*”. Semanario Universidad.

URL: <https://semanariouniversidad.com/suplementos/forja/hoy-el-neoliberalismo-es-el-defensor-de-un-mundo-en-retroceso-no-un-constructor-de-futuro/>

García Linera, Álvaro (2021d): *América Latina ante una nueva ola progresista*. Página/12.

URL: <https://www.pagina12.com.ar/347707-america-latina-ante-una-nueva-ola-progresista>

García Linera, Álvaro (2022) (01 de febrero de 2022):

PODCAST: <https://open.spotify.com/show/7eG9aMaJCvpAdYQkdEmdmK?si=9927939b62a74cc9>.

URL: <https://www.telam.com.ar/notas/202201/582209-entrevista-exclusiva-alvaro-garcia-linera.html>

Tradición y conciencia efectual. Dos supuestos gadamerianos relevantes para el trabajo en Antropología Filosófica¹

SAÚL MAURICIO NIVEYRO LINARES

Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades
Universidad Nacional del Nordeste
Resistencia. Argentina

El artículo consiste en indagar, reflexionar y precisar dos supuestos relevantes para el trabajo en Antropología Filosófica. Sus identificaciones resultan inherentes al que-hacer intelectual desde la tradición gadameriana y es una modalidad, entre tantas, cuya comprensión permite orientarse en la investigación y en la praxis de pensar. El problema que se propone es el siguiente: ¿Es posible explicitar dos supuestos relevantes propuestos por Gadamer inherentes al trabajo en Antropología Filosófica? Como hipótesis afirmamos que sí es posible, siempre y cuando visibilicemos la inscripción y participación en una tradición que nos interpela dialógicamente sobre la base del lenguaje, de la comprensión histórica como asimismo de la interpretación del ser humano como temporalidad.

A partir de allí, los objetivos propuestos son: primero, puntualizar elementos conceptuales que inciden en la comprensión de los dos supuestos; segundo, caracterizar detalladamente el supuesto de la tradición a la que pertenecemos y nos interpela; tercero, indagar el supuesto del principio de la historia efectual; cuarto, interpretar precisos rasgos del ser humano como temporalidad. Por último, señalar las relevancias para el trabajo en Antropología Filosófica vinculada a las reflexiones acerca de la conciencia hermenéutica y a la conciencia histórica. Consecuentemente con ello, el

¹ Este artículo se vincula la tesis doctoral de Niveyro, S. (2017). *Los límites de la hermenéutica gadameriana para la comprensión de singulares artefactos artísticos contemporáneos*. Resistencia, Argentina. Universidad Nacional del Nordeste.

artículo tendrá la secuencia explicativa en orden a los objetivos propuestos. El procedimiento por utilizar con la bibliografía es el de la lógica interpretativa de la pregunta y la respuesta, propuesta por Gadamer.

El artículo consiste en indagar, reflexionar y precisar dos supuestos relevantes para el trabajo en Antropología Filosófica. Sus identificaciones resultan inherentes al que-hacer intelectual desde la tradición gadameriana y es una modalidad, entre tantas, cuya comprensión permite orientarse en la investigación y en la praxis de pensar (Niveyro, 2009).

El problema que se plantea se lo formula del siguiente modo: ¿Es posible explicitar dos supuestos relevantes propuestos por Gadamer inherentes al trabajo filosófico en Antropología? La hipótesis que se propone afirma que sí es posible, siempre y cuando visibilicemos la inscripción y participación en una tradición que nos interpela dialógicamente sobre la base del lenguaje y dentro de la comprensión histórica.

A partir de allí, los objetivos propuestos son: primero, puntualizar elementos conceptuales que inciden en la comprensión de los dos supuestos; segundo, caracterizar detalladamente el supuesto de la tradición a la que se pertenecemos y nos interpela; tercero, indagar el supuesto del principio de la historia efectuar; cuarto, interpretar precisos rasgos del *ser humano* como temporalidad. Por último, señalar las relevancias para el trabajo en Antropología Filosófica vinculada a reflexiones acerca de la conciencia hermenéutica y a la dinámica de la conciencia histórica. Consecuentemente con ello, el artículo tendrá la secuencia explicativa en orden a los objetivos propuestos. El procedimiento por utilizar con la bibliografía es el de la lógica interpretativa de la pregunta y la respuesta, porque, como dice Gadamer (2005): "(...) el fenómeno hermenéutico encierra en sí, el carácter original de la conversación (...)" (p. 447).

Se trata de que, al momento de iniciar un trabajo en Antropología Filosófica, paralelamente suceda el proceso mismo requerido por la conciencia interpretativa, pero, para ello, se hace necesaria la toma de conciencia de todos los conceptos y prevenciones que le anteceden.

I. Conceptos que inciden en la comprensión de los dos supuestos

Para el trabajo en Antropología Filosófica, desde el enfoque que se propone, se requiere en principio explicitar el modo de pensar de Gadamer

y, al hacerlo, se advierte que discute contra el historicismo como expresión del cientificismo. Trata de liberarse de las implicancias contenidas en el ideal de objetividad sostenida por la ciencia. El mundo occidental dio prioridad a la lógica proposicional cuya característica principal es precisamente su a-historicidad puesto que, en virtud de esa concepción acotada del lenguaje, adquiere relevancia el método (Grondin, 2002). En contraposición Gadamer plantea un modo de pensar la conciencia histórica elaborando una Hermenéutica con los siguientes puntos de partida: (Gadamer, 2005) comprende el carácter fundamental del lenguaje como dialógico, ofreciendo así la base en donde aparecen como unidad originaria la relación yo - mundo. En ese sentido parte del concepto de *ser humano* cuyos rasgos fundamentales son atinentes a su facticidad: somos comprensión, somos lenguaje porque somos diálogo dada la existencia interrogativa y cuestionable por sí misma donde acontece de modo finito la dialéctica del concepto en devenir. Constitutivamente somos temporalidad y la conciencia histórica no es ajena al *ser humano*.

Gadamer (2005) indica su tesis fundamental afirmando: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (p.567). Esto quiere decir que el lenguaje cobra constitución óptica determinando el sentido universal en una in-distinción entre el ser y el representar. El lenguaje recibe de la palabra hablada su determinación por ello Gadamer puede afirmar que “El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su ser” (p. 568). Como bien agrega Grondin(2002): es “(...) el resultado de la pertenencia a una tradición en proceso, es decir, de un diálogo como único lugar desde el que lo enunciado obtiene su consistencia y cobra sentido para nosotros” (pp. 171-172). Por esa razón, continúa diciendo Grondin(2002): “(...) la hermenéutica quiere recordar que una proposición nunca puede separarse de su contexto motivacional, es decir, del diálogo en el que está integrada y desde el cual adquiere todo su sentido” (p. 171).

Por esa razón, para que el filósofo pueda entender, según la Hermenéutica que nos ocupa, se requiere caracterizar detalladamente el supuesto de la tradición porque pertenecemos a ella y porque algo de allí y desde allí nos interpela. Y trabajar en Antropología Filosófica requiere de la praxis del diálogo con la tradición sobre el centro estructural del lenguaje en donde acontece la mediación con el concepto. En ese sentido, Gadamer (2005) afirma que “(...) la hermenéutica es (...) un aspecto universal de la filosofía y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias

del espíritu” (p. 569). La ‘Hermenéutica’ es una praxis que requiere tanto de tacto como de reconocimiento de los supuestos a partir de los cuales trabaja y opera criticando a partir de la motivación de quien pregunta e identifica los presupuestos de lo enunciado (Gadamer, 2002). Evitando, de este modo, no reducir al problema metodológico de las ciencias del espíritu, sino pensar en oposición a la lógica sobre la que se erigió el mundo occidental.

I.1. Para quienes quieran investigar y pensar en el marco de la tradición hermenéutica, es necesario puntualizar que el ‘entender’ se realiza partiendo del horizonte desde donde se piensa. Todo horizonte, tal como él lo manifiesta, depende de la situación (Gadamer, 2005). En efecto, no se trata de cualquier horizonte, sino de aquel que se sitúa dentro de la comprensión histórica. En relación a ello, conviene señalar que Gadamer, durante su periodo de vida, experimentó dos guerras mundiales. No en vano afirma que la conciencia histórica tiene la exigencia de ver el pasado en su propio ser (Gadamer, 2005); sin dudas, es una empresa, a la vez, con marcadas pretensiones ontológicas. Sin embargo, se concuerda con Gadamer en que quien omita la mencionada tarea crítica está expuesto a una serie de malos-entendidos. Pero es arriesgado, para todo aquel investigador deseoso de aportar un grano de arena al devenir no sólo de la tradición gadameriana sino también de la Antropología Filosófica, pasar por alto esta revisión de los prejuicios marcados por el ideal de objetividad propuesto por la ciencia.

La praxis hermenéutica, es una empresa que requiere de concentración y esfuerzo, más aún ante la situación de la contemporaneidad, cuya sobresaliente ostentación es nuevamente, ser la posibilidad de todas las posibilidades, desplegada en su concepto fácticamente puesto en funcionamiento: el de la globalización.

I.2. En oposición a ese ideal de objetividad propuesto por la ciencia, Gadamer (2005) dice: “Nosotros por el contrario, partimos de la lingüística de la comprensión, subrayamos la finitud del acontecer lingüístico en el que se concreta en cada caso la comprensión” (p. 569). Y luego sigue explicitando Gadamer (2005) “(...) es el lenguaje que percibe nuestra esencia histórica finita. Esto vale para el lenguaje de los textos de la tradición, y por esto se planteaba la tarea de la hermenéutica verdaderamente histórica” (pp. 569-570). Cada época caracterizada y estabilizada en la escritura también fue cambiando y, en consecuencia, los investigadores

optaron por otros supuestos, a partir de los cuales se entendía el objeto de estudio. Estos supuestos pueden o no ser vigentes y válidos, pero también puede ocurrir el caso de que aquellos que hoy no están vigentes en el futuro puedan actualizarse.

I.3. Entender la tarea filosófica supone visibilizar que la Hermenéutica gadameriana tiene los presupuestos centrales que operan: el concepto de tradición y el de la lógica del principio de la historia efectual. Cabe señalar lo siguiente: a ambas significaciones se las perciben como necesarias más aún ante la perplejidad que causa el pensar en la contemporaneidad. Tal menesterosidad requerida no tiene la estabilidad causal de algunos fenómenos de la naturaleza, sino que está sobre la base óptica del lenguaje y bajo la interpretación de una racionalidad operante dentro de la tradición y de la dinámica del principio efectual. Afirma al respecto Gadamer que todo *ser humano* al nacer se encuentra en la corriente-vital-de-los-prejuicios-históricos, porque la 'tradición' significa estar sometido, tanto a pre-judicios que anteceden al nacer el *ser humano*, como así también, a la limitación de la libertad. Ambos rasgos sirven para la conciencia histórica y para la posibilidad del conocimiento histórico (Gadamer, 2005).

Dentro de la tradición funciona la razón histórica y el actual transcurrir contemporáneo no escapa a ello. Al reconocer que se trata de una exigencia teórica comprende que: la conciencia histórica se hace consciente de que, en la aparente inmediatez con que se orienta hacia la obra o la tradición o cualquier objeto de estudio, está siempre en juego este otro planteamiento, aunque de una manera imperceptible y en consecuencia incontrolada. Gadamer (2005) afirma: "Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual" (p. 371). En relación con ello, afirma Gadamer (2005) que allí sigue rigiendo "(...) el patrón de la comprensibilidad en donde lo otro se muestra tan a la luz de lo propio que ni lo propio ni lo otro llegan realmente a expresarse como tales" (p. 371). Caso contrario se estaría cayendo en la a-situacionalidad, en la a-posicionalidad ostentada durante la Ilustración. Primero, reconociendo que hasta ahora no puede asirse de lo enunciado como certeza, puesto que las interpretaciones van mutando conforme se van caracterizando las épocas, las adhesiones de los *seres humanos* y de las instituciones que sostienen y legitiman sus enunciados. Y segundo, comprendiendo que al evaluar tales interpretaciones, en

virtud de esos pre-juicios operantes en el periodo histórico, a posteriori, toda evaluación respecto de lo local, lo regional, lo global puede llegar a ser en vano, si se hubiera partido de pre-juicios no revisados en su origen y validez, dentro de la tradición y al interior de la dinámica de la historia efectual.

I.4. La tarea filosófica y, consecuentemente, de la Antropología Filosófica requiere hacer una revisión de las previas opiniones y supuestos de quien interpreta; tal revisión permite clarificar en la medida de lo posible tanto su origen como su validez.

“La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias. Por eso es importante que el intérprete no se dirija hacia los textos directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto su legitimación, esto es, en cuanto a su origen y validez” (Gadamer, 2005, pp.333-334). Lograr la validez en Hermenéutica no se comprende en el sentido fuerte y tradicional de aceptar las proposiciones como verdaderas, tal como se aclaró (1.2), sino se refiere a que la investigación de los supuestos sea suficiente como para atinar en la interpretación, reconociendo al mismo tiempo que se está en una situación hermenéutica y que hay una conciencia histórica que se actualiza como resultado de la fusión de horizontes.

I.5. La relevancia del supuesto de la tradición para el trabajo filosófico en Antropología Filosófica

Al caracterizar el concepto de la tradición, cabe circunscribirse a dos oposiciones que realiza (Gadamer, 2005) respecto de la razón frente a la tradición ilustrada e historicista, para luego rehabilitar el concepto de tradición como base para pensar. En la Ilustración, el concepto de tradición se opone al de razón, puesto que su naturaleza es abstracta y revolucionaria y esas cualidades emergen respecto del verticalismo y dogmatismo propios de la tradición proveniente de la Edad Media. Sin embargo, sostiene Gadamer, esa razón sigue siendo pre-juiciosa y su pre-juicio matriz es sentir fe en la razón absoluta, es decir: la convicción de poder desligarse de todo pre-juicio. El procedimiento, si bien sirve para desprenderse del criterio de validación propia la tradición de la Edad Media, se funda en sí mismo como un pre-juicio e inicia en ese preciso momento una tradición: la Ilustrada, cuyos pre-juicios instituyentes son la posibilidad de pensar a partir de la razón, independientemente del tiempo y del espacio. Es decir,

una razón que apela a la trascendencia. Gadamer critica la subjetividad al des-creer de su auto-suficiencia y afirma que las creencias individuales están en la corriente de la vida histórica constituida por pre-juicios operantes antes de que el sujeto naciera y además están operantes en el sujeto viviente, afirmando que aquellos constituyen la realidad histórica de su ser. Esgrimida esta razón, para (Gadamer, 2005), se hace necesario rehabilitar la tradición y la autoridad. Es aquí que debe tomar su posición respecto de la tradición historicista y sus pretensiones de objetividad. Gadamer critica especialmente el supuesto que opera como punto de partida de la auto-reflexión y de la auto-biografía, propuesta por el Historicismo, puesto que estas dos acciones no tienen en cuenta los pre-juicios que le anteceden y afirma que un *ser humano* no se comprende a partir de sus vivencias puesto que los pre-juicios son más que sus juicios individuales. Ontológicamente, los ubica en el estrato dinámico de la realidad histórica de su ser.

La ‘tradición’ significa para (Gadamer, 2005) estar sometido, tanto a pre-juicios que anteceden al nacer el *ser humano*, como así también a la limitación de la libertad. Ambos rasgos sirven para la conciencia histórica y para la posibilidad del conocimiento histórico. Para Gadamer, dentro de la tradición funciona la razón histórica. En cuanto a su mecanismo, lo diferencia tanto del Historicismo como de la Ilustración, dado que el primero está asentado en la pretensión de objetividad inherente a su metodología y el segundo está basado en la fe en la razón. En otras palabras, a la razón histórica se la comprende dentro de la tradición. Gadamer (2005) afirma al respecto, “(...) la esencia general de la tradición es que sólo hace posible el conocimiento histórico aquello que se conserva del pasado como lo no pasado” (p.349). Esto significa que la ‘tradición’ es principalmente conservación. ‘Lo-no-pasado’ no sólo permite que la tradición perviva, sino que permite el conocimiento histórico del *ser humano*. Afirma Gadamer (2005): “(...) la tradición siempre es un momento de la libertad y de la historia” (p. 349). Y, consecuentemente, son los *seres humanos* quienes crean una tradición (momento de libertad) y quienes creen en una tradición (momento de historia) y requieren de una frecuencia sostenida en el tiempo de afirmación, sumisión y cultivo. Para Gadamer (2005), la ‘conservación’ “(...) es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí” (p. 349). Como bien se sabe, la conservación se opone a la transformación y a la inno-

vación. Sin embargo, (Gadamer, 2005), sostiene que, pese a los cambios revolucionarios, se conserva mucho más de lo que uno podría suponer. Así, 'la tradición' está constituida por momentos de historia y de libertad, es decir, conservación e innovación generando nuevas formas de validez, en consecuencia, nuevas formas de autoridad. Al erigirse en oposición a la Ilustración, Gadamer comienza a concebir a la 'tradición' como lugar de toda discusión racional consecuentemente humana y temporal, siendo que la tradición ilustrada se constituía sobre la base de un pre-judicio explicitado en una pretensión exagerada de ser puramente racional y a-temporal. Esta a-temporalidad se inflamaba de suficiente jactancia, como para que los ilustrados fueran depositarios de ese tipo de razón y estar por sobre la 'la situación'. Gadamer (2005) la define como aquella "(...) que representa una posición que limita las posibilidades de ver" (p. 372). La razón ilustrada partía del supuesto de que carecía de situación, lo cual implicaba a su vez la a-posicionalidad que i-limitaba el ver idealizando de este modo al *ser humano* ilustrado. En efecto, se proponía como una racionalidad extrema: la de ver todo y por sobre la situación. Asimismo, Gadamer (2005) conceptualiza al 'horizonte' como "(...) el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto" (p. 372). La a-historicidad de la racionalidad ilustrada encarnada en el *ser humano* ilustrado implicaba la a-posicionalidad y la in-existencia de un determinado punto; es así que Gadamer, ante el extremo del pre-judicio ilustrado, también extrema sus recaudos. Por lo tanto, 'la tradición' es un lugar de discusión racional en donde se requiere de una situación y su consecuente horizonte. Es temporal y, consiguientemente, la situación limita las posibilidades de ver, de igual manera que posibilita el horizonte puesto que supone la existencia de un punto, perspectiva desde la cual permita pararse para ver hacia dónde investigar. Hay un punto, que no es un punto 0 (cero) o el a-punto, sino que está anclado en la situación que, a su vez, se ubica en el devenir del tiempo cualificado y caracterizado por la conciencia histórica del *ser humano*, especialmente aquel que hace y escribe historia. Entonces, Gadamer sigue sosteniendo la idea y las pretensiones de racionalidad ya no connotadas por características extremas, sino cualificadas desde la moderación, porque sólo en la tradición se transmite el sentido. Entonces, la tradición funciona como una condición de posibilidad fáctica para que todo discurso opere y este artículo no es ajeno a este modo de racionalidad.

II. La relevancia del supuesto de la historia efectual para el trabajo filosófico en Antropología

Al indagar sobre el principio de la historia efectual (Gadamer, 2005) sostiene que: el interés histórico se orienta tanto a fenómenos como a obras transmitidas y al efecto de los mismos en la mismísima historia. Esto sin duda supone la condición de que, para que haya efectos, debe haber causas que lo provoquen. Una de las exigencias teóricas de la historia-efectual consiste en que a la hora de extraer, tanto a la tradición, al *ser humano* como a sus obras, de los claroscuros inherentes al pasado y a la historiografía, la conciencia histórica debe tener presente que la exigencia del planteamiento histórico-efectual se dirige a la conciencia metódica de ella misma.

Posteriormente, (Gadamer, 2005) afirma que se trata de una exigencia teórica en la que la conciencia histórica debe reconocer la inmediatez con la que se orienta. En este sentido, no resulta necesario desplegar un planteamiento de la historia efectual equivalente al de la comprensión de la obra. Pero sí darse cuenta y aceptar que lo subyacente que se oculta de modo im-perceptible a la conciencia histórica es -la operación del planteamiento histórico-efectual-, cuyo interés está dirigido no a la investigación, sino a la conciencia metódica de la investigación. Además de darse cuenta del planteamiento subterráneo, la conciencia histórica anclada en *el ser humano* debe ser consciente de que, como afirma Gadamer (2005),“(…) los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello”(p.371). En el caso de que los efectos fueran no conscientes la tarea filosófica y en especial de la Antropología Filosófica lo estabilizaría y lo haría consciente. Asimismo, es conveniente y pertinente hacer dos prevenciones: respecto de la primera de ellas Gadamer (2005) afirma que “Cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser, incluso, una auténtica deformación del conocimiento”(p. 371).Y la segunda consiste en tener presente, como afirma Gadamer (2005),“(…) el ‘patrón de la comprensibilidad’ en donde lo otro se muestra tan a la luz de lo propio que ni lo propio, ni lo otro, llegan realmente a expresarse como tales”(p. 371).Estas dos prevenciones más lo explicitado previamente abren el paso a la comprensión de la secuencia de determinaciones a tener en cuenta en toda comprensión del fenómeno histórico, en relación con la tradición, el *ser humano* y con

la obra por estudiar. Los impactos de la historia-efectual determinan la distancia histórica; a su vez, ésta determina la situación hermenéutica general y, así, el fenómeno histórico que se intenta comprender. En ese sentido puede afirmarse que las incidencias de la historia-efectual condicionan por adelantado al mismo objetivismo histórico entre los que se encuentra, como uno de los requisitos, la distancia histórica. Y de este modo determinan la elección de qué es lo problemático y cuál es el objeto de investigación. No en vano se realizó una pormenorizada interpretación sobre el supuesto de la tradición a la luz de los intereses atendidos por Gadamer. Esa detallada interpretación permite, en toda elaboración intelectual, ser conscientes de que los efectos de la historia operan subyacentemente en la praxis de la interpretación en el quehacer de la Antropología Filosófica.

Ante el problema, ¿es posible explicitar dos supuestos relevantes propuestos por Gadamer inherentes al trabajo filosófico en Antropología? Como hipótesis afirmo que sí es posible, siempre y cuando visibilicemos la inscripción y participación en una tradición que nos interpela dialógicamente sobre la base del lenguaje y de la comprensión histórica. Asimismo, es posible la interpretación del *ser humano* como temporalidad. En ese sentido el cuarto objetivo propuesto fue interpretar rasgos precisos del *ser humano* como temporalidad. Y por último se propuso señalar las relevancias para el trabajo en Antropología Filosófica vinculadas a reflexiones acerca de la conciencia hermenéutica e histórica.

En efecto, la praxis hermenéutica utilizada en el campo de la Antropología Filosófica requiere optar por el siguiente recorrido sucinto. Primero, explicitar el supuesto del ‘comprender’ entendido como aplicación, modalidad que no puede excluir percibir al *ser humano* sin su historicidad según lo ya expuesto del enfoque de Gadamer. Luego, se hace necesaria la explicitación sucinta de la analítica existencial propuesta por Heidegger como asimismo de la compleja estructura de ser-en-el-mundo. Para culminar, exponer al menos dos rasgos de la temporalidad interpretada por Garrido de la filosofía de Heidegger. Todas estas indicaciones son reiteradas muestras de la relevancia de la práctica hermenéutica destinadas al quehacer del trabajo en el campo de la Antropología Filosófica.

En la primera instancia del recorrido, Gadamer (2005) afirma: “Comprender es siempre aplicar” (p.381). Y esta aplicación supone un *ser humano*, no aislado, no teórico; contrariamente al prototipo del sabio matemático propio del saber racional, propone un *ser humano* fáctico

(Lévinas, 2009). Y, ese supuesto, permite tanto a (Heidegger, 2012) y luego a (Gadamer, 2005), trabajar sobre la ya conocida hermenéutica de la facticidad. Otro elemento propuesto por Gadamer (2005) consiste en “(...) la idea de que la comprensión que se ejerce en las ciencias del espíritu es esencialmente histórica, esto es, que también en ellas un texto sólo es comprendido cuando es comprendido en cada caso de una manera distinta” (p.380) y este componente remite nuevamente al primer supuesto señalando que la esencia del *ser humano* es la existencia y ella no puede comprenderse sin su historicidad. Ocuparse de la Antropología Filosófica requiere tener presente este punto de partida, esta historicidad pone a la existencia en plena movilidad en donde cada singular posibilidad existencial puede tener su inherente comprensión.

En la segunda instancia del recorrido, se encuentra otra aplicación atinente. Al focalizar la reflexión en ‘la analítica existencial’ propuesta por (Heidegger, 2012) se comprende que esta estructura resulta notablemente útil para la Antropología Filosófica porque es allí donde se puede indagar al ser de la existencia (Wahleins, 1945). Aquí cabe la pregunta ¿Cuál es el existente objeto de la indagación? Es la *ipseidad*. Y allí se hace necesaria otra pregunta ¿a qué *ipseidad* se refiere? Se refiere al ser de cada existente, es decir modos de existir concretamente (Wahleins, 1945). De allí la necesidad de una Hermenéutica de la facticidad para el quehacer antropológico, puesto que el existente concreto no puede ser comprendido de modo abstracto, ni como el ser de una cosa, sino en el marco de un intérprete que está comprendiendo un existente desde la suya propia. Pero esa comprensión se ve impedida de prescindir de su inscripción a una situación frente a la racionalidad provista por la silente pero operante tradición. Dentro de esta situación puede el *Dasein* desplegar sus propias posibilidades y al hablar de ellas se está refiriendo al existir concreto. Heidegger necesita pasar por la analítica existencial para la comprensión del ser, puesto que este se comprende a partir de un ‘existente concreto’. Este se diferencia del mero ‘existente o cosa’ por su modo ontológico de ser, cuyo *quid* es el de apertura y posibilidad de preguntar por el ser en general y, como bien dice (Heidegger, 2012), además permite preguntar por su propio ser. A diferencia de la ‘mera cosa’ que está cerrada y ni siquiera cabe la posibilidad de la indiferencia. Otra aplicación consiste en darse cuenta de que el *Dasein* es en el mundo y no puede comprendérselo sin él. En efecto, no hay *Dasein* sin mundo ni mundo sin *Dasein*. Y esto ocurre así

puesto que la estructura compleja ser-en-el-mundo no sólo es un existencial del *Dasein* sino que, además, la comprensión del concepto formal de existencia depende, como bien lo expresa (Heidegger, 2012), de la interpretación de la analítica del ser-ahí y esta estructura es precisamente el punto de partida para el entendimiento del ser-ahí. Además, otra aplicación de la praxis hermenéutica va a estar en la interpretación de la ligazón dada por la sub-estructura del 'ser-en'. Y entre uno de los tres elementos constitutivos de dicha sub-estructura pone al descubierto el existencial del comprender. Y es precisamente aquí otra relevancia de la aplicación de la Hermenéutica al campo de la Antropología Filosófica, puesto que el comprender opera como fundamento de los tipos de conocimientos, de las explicaciones teóricas. Y muy bien lo explicita Heidegger, (2012) "La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella" (p.166).

Todos los ítems anteriores son cabal muestra, a partir de las explicitaciones realizadas, de cuán importante es la praxis hermenéutica para la mirada de la Antropología Filosófica, ya sea en la modalidad gadameriana, en la modalidad de la Hermenéutica de la facticidad, o incluso de otras hermenéuticas de diferentes orientaciones. Todas esas tareas necesitan de la praxis, no porque ella tenga pretensiones hegemónicas, ni mucho menos expansionistas, sino porque la Antropología Filosófica tiene como su *leitmotiv* central, al *ser humano* y su existencia en cambiantes apreciaciones según las sucesivas configuraciones de la conciencia histórica que oriente la investigación del tema.

Por último, la unidad estructural según (Heidegger, 2012) está formada por los tres aspectos: la existencialidad, facticidad y caída. Sin embargo, se trata de encontrar una unidad primordial y allí se hace necesario hablar de temporalidad. En efecto, Garrido-Maturano afirma (2010) que la temporalidad es "(...) fenómeno que unifica los tres momentos de la cura y hace que ellos sean *momentos* de una misma estructura" (p. 115). Y como bien lo dice en otro artículo Garrido-Maturano, (2005) "(...) la temporalidad es el modo en que experimentamos el decurso temporal de nuestra existencia hacia la muerte" (p. 63). Y precisamente aquí está la relevancia de la praxis hermenéutica para la Antropología Filosófica, puesto que esta conciencia del tiempo y de la temporalidad no se pueden comprender sin interpretar como dice (Heidegger, 2012) a la Fenomenología del "ser-ahí" como Hermenéutica. Puesto que como afirma Garrido-Maturano (2005)

“(…) de modo pre-conceptual el *Dasein* es el *factum* de que el ser ahí ya antes de toda indagación cuenta con el tiempo y se rige por él” (p. 64). Y, por esa razón, es que la Antropología Filosófica, o Proto-antropología Filosófica debería no sólo ocuparse del origen del *ser humano* sino también seguir adelante con interpretaciones sobre la temporalidad originaria.

De esta manera y para terminar, se prefiere dejar puntualizado dos de los rasgos que caracterizan la temporalidad originaria.

El primero de ellos, se refiere a la databilidad del tiempo con el que contamos, puesto que la databilidad procede de esa configuración estructural del *Dasein* ‘junto a’ los entes que conforman su mundo (plexo referencial). Así lo afirma Garrido-Maturano (2005) “Nosotros nos relacionamos con el tiempo no abstracto, sino concretamente en función de nuestra cotidiana ocupación con el conjunto de entes interrelacionados” (p. 65). Para ello (Garrido-Maturano, 2005), basado en la filosofía de Heidegger, lo muestra en el siguiente despliegue de tres momentos: ‘el luego’ expresado en el neologismo pre-ser-se o ad-venir cuyas dos modalidades son el estar a la expectativa o no estar a la expectativa; ‘el entonces’ expresado en el neologismo ser-sido o retro-venir cuyas dos modalidades son retenerlo u olvidarlo y, por último, ‘el ahora’ expresado en el neologismo ser-cabe cuyas dos modalidades son presentar los entes a la vista o apartar la vista de esos entes. Mostrado de este modo, se puede percibir la estructura de la databilidad. Y precisamente aquí está como afirma Garrido-Maturano (2005) “(...) nuestra esencial temporalidad extática” (p. 66).

Y el segundo rasgo es la distensión. El “(...) tiempo distendido es lo que entendemos por duración y genera una nueva forma de databilidad que es el mientras” (p. 66).

Se apela a esta nueva forma para pensar precisamente a la ‘temporalidad’ cuyo modo concreto consiste en como ‘cada quien’ experimenta su recorrido hacia la muerte. Esta duración puede expresarse como dice (Garrido-Maturano, 2005) en un tiempo distendido que va ‘desde que’ y ‘hasta que’ periodo en el que requerimos de la ‘interpretación’ entendida según afirma Heidegger (2012) como “(...) el desarrollo de las posibilidades proyectadas del comprender (...)” (p. 166).

Por esa razón se hace necesario interpretar el sentido de nuestra existencia. Y dependiendo de la interpretación que cada uno haga de la suya, el recorrido hacia la muerte será o triste o alegre. En efecto, si bien es

cierto que, aunque el *Dasein* se encuentre imposibilitado de re-huir de sus existenciarios, por el contrario la posibilidad que le da su ‘poder ser’, puede asumir modos propios o impropios. Desde luego, que estos modos, como largamente se expuso, suponen no dejar de lado tradición y la conciencia efectual, ambos conceptos necesarios para la Antropología Filosófica cuya praxis que se propone es la Hermenéutica.

IV. A modo de conclusión.

Tanto al momento de iniciar una tarea intelectual de reflexionar sobre el *ser humano* como el proceso mismo de pensar requieren entonces del supuesto de la conciencia interpretativa. Respecto de esto, Gadamer (2005) dice, “El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y su tradición” (p. 375), por lo tanto, es una exigencia hermenéutica ineludible a la hora de pensar en esta tradición.

‘Alcanzar el horizonte’ para quien trabaja filosóficamente en el campo de la Antropología Filosófica es intentar siempre ver más allá de los pre-juicios y patrones contemporáneos; sin duda un esfuerzo de distanciamiento, digno de ser respetado en un periodo de plena caída de los fundamentos, pleno de descreimiento de los grandes relatos. La tradición habla desde el horizonte histórico; si bien se reconoce que no sólo lo hace a través de la lingüísticidad, sino que también la tradición se muestra en obras artísticas, se vive en las costumbres, se siente en el interior del *ser humano* y se percibe en otros objetos sean estos artísticos o no, en los movimientos y gestos de los cuerpos de los *seres humanos* de una región, en las fragancias de las comidas típicas, se lo percibe en la arquitectura, en sus esculturas.

Llevar adelante la praxis intelectual de la comprensión histórica tiene según (Gadamer, 2005) los siguientes requisitos. Primero, comprender en cada caso el horizonte histórico; segundo, representarse así lo que uno quiere comprender en sus raíces; y tercero, intentar ponerse en el lugar del otro y de lo otro para poder, de este modo, entenderlo. Y como afirma Gadamer (2005): “Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual” (p.370). Sin dudas, estas pretensiones fueron formuladas en épocas en donde, a la luz de los escritos históricos, había efectos de una fuerte

discusión entre el neo-kantismo y el historicismo, ambos con marcados intereses sobre la fuente y el método del conocimiento objetivo, que no sólo el pensamiento gadameriano contrapone sino que tales intencionalidades en la contemporaneidad están notablemente difuminadas. En la actualidad, para pensar hermenéuticamente al *ser humano* se requiere una decisión sobre la base de la indagación de multiplicidades de supuestos. Gadamer (2005) afirma: “Ocurre como en el diálogo que mantenemos con alguien con el único propósito de llegar a conocerle, esto es, de hacernos idea de su posición y horizonte” (p. 372). Ahora bien, este recaudo requiere de un señalamiento más propuesto por (Gadamer, 2005): si bien se trata de ir hacia el pasado con el fin de reconocer la posición y el horizonte del otro no implica que uno llega a comulgar con el pensamiento del otro. El otro se hace comprensible no sólo en sus opiniones, sino en sus mostraciones, en sus vivencias y en sus sensaciones (Gadamer, 2005). Respecto de la tradición, se hace inteligible el sentido sin que uno necesariamente acepte sus modos, porque se tomó el recaudo de indagar su posición y su horizonte histórico. Sin embargo, pese a las limitaciones en las posibilidades de ver, impelidas por la situación, se trata de no ser negligente en la tarea de revisar una secuencia histórica con los recaudos mencionados. Una de las tesis de Gadamer (2005) afirma: “La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición. En este sentido, tampoco hay horizontes realmente cerrados” (p. 374). Esta afirmación señala que, si bien (Gadamer, 2005) se reconoce moderno apelando a la verdad, a la objetividad, al fundamento y a la idea de alcanzar el horizonte correcto, se da cuenta de que la historicidad del *ser humano* hace inviable la posibilidad de cerrar la situación a determinadas posibilidades y reconoce que en virtud de esta movilidad histórica tampoco es posible cerrar el ámbito de visión que permite cierta situación, desde determinado punto conferido por el horizonte. Por el contrario, Gadamer (2005) afirma que “El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. Se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana está ahí, bajo la forma de la tradición y se encuentra en un perpetuo movimiento” (p. 375). El recorrido que se muestra posteriormente es, precisamente, ese intento de desplazarse a ese horizonte del pasado, bajo la forma de tradición. Sin duda, se reconoce la transitoriedad de la forma presentada puesto que el

horizonte histórico -aceptando curiosamente los pre-juicios que podrían suscitarse- se encuentran en perpetuo movimiento. Ocurre así porque la situación no está cerrada, lo cual significa que, si bien la situación limita esas posibilidades de ver, pueden seguir apareciendo novedades.

Además, “el horizonte” confiere el ámbito de visión, abarcando de este modo, aquello que es visible desde determinado punto de vista, pero que también estará en movimiento dado que somos constitutivamente temporales. Ante esto, Gadamer (2005) sostiene que “No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento se hace consciente de sí mismo” (p. 375).

La “conciencia histórica” es aquella instancia dentro de la tradición que toma conciencia de la movilidad del horizonte y de la ampliación de las posibilidades de la situación. Desde luego que para darse cuenta de ello hace falta una conciencia de la conciencia histórica, con el objeto de reconocer y de retrotraerse al pasado. Además, sólo se puede comprender en la medida que la tradición muestre aquello que puede conservarse del mismísimo pasado.

Desde luego que para Gadamer toda realidad está antecedida por la interpretación. Y, como se expresará más adelante, toda interpretación está precedida por la comprensión (Heidegger, 2012). Esto, sin duda, propone los siguientes problemas: ¿cómo acceder al hecho cuando sólo hay interpretaciones? Y, ¿cómo acceder al pasado cuando ya no está? El pasado se muestra desde el mismísimo presente y no se piensa como Gadamer, no se muestra solamente desde la dimensión lingüística de la tradición, sino también a través de la arquitectura, la pintura, los artefactos de uso cotidiano, el arte funerario, indumentarias, hábitos, costumbres, la percepción de las fragancias, de los olores y los gestos corporales, por nombrar algunas modalidades de mostración de la tradición y productos generados por el *ser humano*. El señalamiento de las diferentes manifestaciones para nada desacredita el quehacer de los seres humanos que hacen historia, sólo es un señalamiento en épocas posteriores al período en donde lo corrosivo del devenir consumió la adherencia a los conceptos de verdad, objetividad, fundamento y realidad. Pensar lo contemporáneo desde el ahora movable y atreverse a revisar sobre la base de algunos criterios relevantes del pasado tal como lo propone Gadamer en su texto, *La herencia de Europa*, y como lo explicitó Gadamer (2005), es una tarea cuyo valor

radica en que “(...) comprender una tradición, requiere sin duda un horizonte histórico” (p.375).

El problema del trabajo filosófico-antropológico: investigar y pensar, dentro de la tradición hermenéutica, solicita teorizar sobre la historicidad de la comprensión como principio hermenéutico fundamental; es por esa razón que (Gadamer, 2005) conceptualiza la depreciación de los pre-juicios de la Ilustración con el objeto de rehabilitar las nociones de autoridad y tradición como pre-juicios que condicionan la praxis de la comprensión y de la interpretación. La ‘conciencia de la historia efectual’ es conciencia de la situación hermenéutica. Y lo característico de esta situación es que quien interpreta no se encuentra frente a ella, sino que está en ella. Esta y otras tesis en un futuro pueden caer en des-uso conforme fueran cambiando los modos de pensar en las configuraciones históricas, como así también pueden ser re-habilitadas en otros periodos históricos.

Los supuestos desarrollados se consideran relevantes no sólo para la elaboración del trabajo filosófico-antropológico sino, sobre todo, para aquellos que adhieran a la tradición gadameriana comprendiendo que se trata de una modalidad, entre tantas, y, además, siendo conscientes del cambio de las interpretaciones conforme vayan transcurriendo los periodos históricos.

V. Bibliografía

Aristóteles. (1954). *Ética Nicomáquea*. México: Universidad Autónoma de México.

De Wachlens A. (1945). *La filosofía de Martín Heidegger*. Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científica. Instituto «Luis vives» de Filosofía.

Gadamer, H. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid, España: Trotta.

Gadamer, H. (2005). *Verdad y Método I*. Salamanca, España: Sígueme.

Gadamer, H. (2006). *Verdad y Método II*. Salamanca, España: Sígueme.

Gadamer, H. (2012). *La herencia de Europa*. Barcelona, España: RBA.

Gadamer, H. (1999). *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona, España: Paidós

- Grondin, J. (2002). *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*. Barcelona, España: Herder.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona, España: Herder.
- Heidegger, M. (2012). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Heler M. (2005). *Ciencia incierta. La producción social del conocimiento*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Lévinas, E. (2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid, España: Síntesis.
- Niveyro, S. (2017). *Los límites de la hermenéutica gadameriana para la comprensión de singulares artefactos artísticos contemporáneos*. Resistencia, Argentina: Universidad Nacional del Nordeste.
- Garrido-Maturano, A.E. (2005). Al filo del tiempo. *Tiempo cósmico y temporalidad originaria en Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. 112, 61-88.
- Garrido-Maturano, A.E. (2010). *Los tiempos del tiempo. Ensayo sobre el sentido filosófico, cosmológico y religioso del tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

¿Qué significa tener y a qué estamos jugando?

LUISA RIPA
CEFITEQ

Intentaré un ensayo: una *crítica del tener*, pensando *lo que pasa y lo que nos pasa*.

Responde al dilema entre *ser o tener*; en forma de alternativa vital y práctica: ¿ser y tener?

Desarrollo

El ensayo transcurre en cinco pasos: 1. una vieja evidencia y la pregunta por los zapatos; 2. una crítica a la alternativa ser-tener; 3. una ubicación en el *espacio* de la colosal economía ficcional; 4. una experiencia respecto del juego y 5. una apuesta de conclusión antro-po-ético-política.

Autores y citas vienen a cuento de un desarrollo sin pudores.

1- Bill Gates tiene lo mismo que el año pasado

Hace décadas, cuando la noticia de que Bill Gates había sufrido un desastre económico porque de 5.000.000.000 de dólares habría pasado a tener 3.500.000.000, en clase declaré: “Bill Gates tiene ahora lo mismo que el año pasado”. La discusión fue impresionante: por mi necesidad al desconocer una pérdida de 1.500.000.000 de dólares.

Doblé la apuesta preguntando cuánto dinero se puede tener. Y cuántas casas se pueden tener. Cuánto jardín se puede tener logró algunos corrimientos y percepción de lo que se cuestionaba. Cuando de niña me enteré

de que Elizabeth Taylor tenía 200 pares de zapatos: y ya me di cuenta de que no se pueden tener 200 pares de zapatos.

Es preciso hacer una *crítica del tener*.

2- Poder y ficcionalidad económica

La economía ha progresado desde el intercambio más exacto (el trueque) hasta formas cada vez más virtuales de operar: ganar y no perder. Del exacto valor “cosa por cosa”, a la mediación de metales preciosos, a la representación en papeles que reconocen la existencia de esos metales, -guardados-, hemos pasado a una economía de intercambio de meros datos electrónicos. El cyber-dinero ha sido una culminación asombrosa y arrolladora. Ser más rico o más pobre depende de ciertas noticias comunicacionales, cada vez más distantes de los bienes concretos.

La capacidad de disponer de manera creciente la forma y el destino de las posesiones es apertura a disponer de discursos, orientaciones y definiciones personales y sociales... poder de incremento de los saldos bancarios.

Hay escasa o nula conciencia de la diferencia entre el placer que produce el incremento y la medida de los *números* que certifican lo que se posee, a la *satisfacción* concreta, real, que esa posesión pueda otorgar. El primero es ilimitado, la segunda tiene los límites precisos de nuestra humana capacidad de *disfrute*.

Dos pequeños ejemplos de lo que quiero decir: uno es el personaje del tío pudiente del Pato Donald: tiene tanto dinero que se goza (¿goza?) en bañarse en monedas de oro. El otro es el maravilloso personaje del hombre de negocios de El Principito.

—¿Y qué haces tú con quinientos millones de estrellas?

—Nada. Las poseo [...] Me sirve para ser rico [...] Para comprar otras estrellas. [...] Las administro. Las cuento y las recuento. [y] puedo depositarlas en el banco.

—¿Qué quiere decir eso?

—Quiere decir que escribo en un papelito la cantidad de mis estrellas. Y después cierro el papelito, bajo llave, en un cajón.

Las figuras del pobre pato pateando en el metal y del contabilizador eterno de sus papelitos guardados, son una pista de lo que queremos plantear.

3- Ser o tener, ser y tener: la cuadratura humana

Muchas voces se levantan reclamando que esa espiral posesiva conspira contra el verdadero y profundo sentido de lo humano como tal. Erich Fromm hace en su pregunta crucial: “¿ser o tener?”². Discurso social contraventor en una disyuntiva acerca de que si lo que importa es “tener más” o “ser más”: la existencia humana plena, “ser profundo” contra la tendencia acumulativa de bienes y dinero.

Condena la *posesión* como forma perversa pero produce dos efectos negativos: la *demonización* de una pulsión personal y social poderosísima y la *emancipación* de esa pulsión-tener convocada a desaparecer, pero vigorosamente existente. Necesitamos una sana y justa relación *entre* ser y tener.

3-1. las disyuntivas binarias establecen jerarquías, pero producen una emancipación de lo evaluado *inferior* que, al no ser parte, no rinde cuenta. Lo “separado” y “puro” pierde la capacidad de regencia sobre lo “inferior”.

3-2. la condición humana, de materialidad corpórea y de existencia temporal finita, no puede “ser” sin “tener”. Es preciso *poseer* alimentos, abrigo y refugio, capacidad de traslado y de comunicación y variados bienes simbólicos. Tener no se opone sino que se incluye en el ser.

Però limitado a las ubicaciones espaciales y al tiempo de la vida personal.

Figurando un *edificio* de existencia personal y comunitaria el “techo” a lograr (como espacio principal y definitorio) es la *vida* (Dussel), pero como vida, antes que nada, del *otro* (Ricoeur). Esta finalidad-principio se sostiene en las “paredes” de *verdad* y *justicia*. Pero el suelo en el que apoya toda esta estructura de una vida recta que merezca ser vivida es, precisamente, el *tener*.

3-3. Por lo tanto: si tener es parte y parte esencial de la vida humana es preciso hacer una *crítica del tener*: no para acotarlo o disminuirlo fáctica y valorativamente, sino para pensarlo fenomenológicamente y decidirlo éticamente.

La crítica se pregunta por ese sentido del “tener” (¿qué *significa* tener?) y debe preguntarlo con el verbo específico del tener (¿*cuánto* se puede te-

ner?), porque se trata de una realidad cuantitativa que debe ser calculada y medida en cada caso.

3-4. Este ejercicio llevaría a procurar bienes sin rubores y a reconocer los límites posibles: no porque sea “malo” en sí mismo tener, sino porque no se puede *tener* más allá de ciertos límites. Al sobrepasar determinada medida no denunciarnos una malicia moral sino que anunciamos una condición antropológica: ya no se tiene. Este ejercicio es único y determinado respecto de cada bien: cuánto dinero, cuántas casas, cuánto jardín, cuántos autos, cuántos zapatos se pueden, propiamente, *tener*.

3-5. Hecho con honestidad, con insistencia y con valentía debería inexorablemente abrir a una nueva forma de compartir; ¡si no se pueden tener 200 pares de zapatos, quizá algunos descalzos podrían beneficiarse!

3-6. Unamuno propone una tesis muy importante como obligación humana respecto de bienes y valores: *apropiarse*. Convertir en *propio* todo lo que por la vida del otro y de sí mismo como un otro, se pretende en justicia y verdad.

4- Una clave posible es *jugar*: como *modelo* imaginativo (narración y ejercicio); *modelo* práctico (gesto y rito y facilitador de estrategias) y *modelo* ontológico (la superación humana).

4-1. Lo que significa *jugar* nos daría una diferencia al no poder jugar.

Quiero poner dos ejemplos cotidianos, un ejemplo documental y la figura nietzscheana.

Hace algunas décadas mi nieto de cinco años fue a pescar con su padre y un amigo de su padre. A quienes les pregunté si habían pescado y me dijeron que no: nada. Hice la misma pregunta a Francisquito y me aseguró: “Sí. Todo el día”.

Otro nieto de tres años jugaba conmigo mientras el resto de la familia seguía un importante partido de fútbol. Cuando se me acababan las cartas del color que necesitaba, él me compartía las suyas. De este modo seguíamos jugando.

Para Francisco pescar era el apasionante juego entre la caña, el agua y los adultos que lo llevaron. Para Federico jugar era seguir poniendo lo que permitiera *seguir jugando* sin fin.

Para los adultos pescar era conseguir pescados, jugar es ganar, *finalizando el juego*.

Oponemos el *ejercicio* del juego contra la *victoria*, que cierra el ejercicio.

4-2. En un documental se propone el juego como rito de honrar una memoria, pero *superando un conflicto*. Hace ya algunos siglos un pueblo de una montaña española despojó a otro de una imagen de la Virgen y la venera en su propio templo. Pero cada año, en una fecha precisa, pobladores y gobernantes del pueblo despojado, disfrazados convenientemente, van a la iglesia vecina y rescatan a la Virgen. Los dos pueblos festejan en la plaza la gesta de la Virgen recuperada. Cantan, bailan, comen y beben juntos. A la noche la Virgen vuelve a su lugar... De este modo salvan la memoria de la afrenta y la reparan: pero aceptan que ya ha pasado demasiado tiempo como para modificar el emplazamiento actual.

4-3. Nos queda la maravillosa definición del ultrahomo que nos hiciera Nietzsche en el Zaratustra:

Pero decidme, hermanos, ¿qué puede hacer el niño que no haya podido hacer el león? ¿Para qué hace falta que el fiero león se trueque en niño? El niño es inocencia y olvido, un nuevo comenzar, un juego, una rueda que gira sobre sí, un primer movimiento, una santa afirmación. Sí: para el juego de la creación, hermanos míos, hace falta una santa afirmación: el espíritu quiere ahora su voluntad, el que ha perdido el mundo quiere ganarse su mundo. Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: de cómo el espíritu se trocaba en camello, y el camello en león, y el león, finalmente, en niño. Así hablaba Zaratustra.

Lo que el niño promete respecto del responsable camello y el audaz león merece meditarse larga y honestamente: apuesta a que allí se accede a una superación humana absoluta en el intercambio de libertad y creación...

5- Concluyendo

Me gustaría cerrar tratando de *ver* algo y *hacer* alguna cosa al respecto...

5-1. Un ejercicio de *mirada desencajada* temporal y espacialmente.

Hacernos cargo de la desmesura espacio-temporal: somos menos que un grano de arena en la inmensidad del universo y una infinitésima de segundo en la duración de sus cambios. Aunque “superada” la ingenuidad antigua de ser centro del universo y concedores de su inicio y promesa de culminación... la convicción de base del “ahora sí que sí” de la modernidad, sigue siendo la atmósfera de nuestras tesis y propuestas. *Nombramos* las infinitudes de las distancias tempo-espaciales, pero *seguimos* sintiéndonos en el centro, dominando las variables de interpretación del pasado, de diseño del presente y de pronósticos ciertos.

Desenfocándonos espacial y temporalmente imaginemos una situación, dentro de un milenio. Un grupo de estudiantes de algún planeta remoto descubre archivos de nuestro siglo XXI. Sólo rescato tres:

El primero, la *ficcionalidad de la economía*: “...un sistema donde el dinero producía dinero.. cuanto menos se lo invertía, conservándolo en depósitos bancarios “.... (el cajoncito de El Principito).

El segundo, la persistencia de los *sistemas monárquicos*. Donde la mera continuidad biológica aseguraba posiciones de poder, prestigio y hasta veneración. Destinados “por designio divino” a ocupar espacios lujosos, vivir en la abundancia, recibir el respeto del trato reverencial y asegurar lo mismo para sus descendientes.

El tercero es la inmensa y larga cadena de hombres y mujeres en situación de migrantes.

Un mapa de una humanidad que camina, que habita en construcciones frágiles y menesterosas... por años y años. Una itinerancia y una expulsión como sistema de vida y para demasiada gente, durante demasiado tiempo¹.

¹ 6 La película fina “Toivon tuolla poulen” (“El otro lado de la esperanza”) de Aki Kaurismäki (2017) es un rotundo relato, sin estridencias ni golpes bajos, de esa situación. Una imagen, entre tantas: https://www.religiondigital.org/mundo/Parolin_0_2466653325.html?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_

5-2. El límite y el deseo. Un ejercicio emotivo.

Inaugurar maneras de ver, juzgar y proceder, confiando en la salud de un *deseo* de bien y justicia que sobrevive a las desilusiones y a las tentaciones de desencanto o, aún, de cinismo. Si la utopía milenaria de que “el león dormirá junto al cordero” y “de las espadas se harán arados” parece herida de muerte por la persistencia de las guerras, los homicidios y la esclavitud, es cierto que coextensiva a la desilusión es nuestra incomodidad por este estado de cosas. Podemos pecar de escepticismo y hasta desaliento, pero no de cinismo: no nos hemos acostumbrado y acomodado a la injusticia y la agresión. Nuestra amargura es índice de la vitalidad de ese deseo, por débil que sea su energía. La percepción de límites levanta muros de “nunca más”. El reconocimiento del deseo abre una pequeña puerta al *cambio* querido y necesitado.

El camino posible es atender a las *emociones* y su eficacia social y política.

La emoción más fuerte y extensa, hoy, es el *enojo*. De la “sociedad del cansancio” hemos pasado a la “ciudad del enojo”. Enojo total, vigoroso, ambiguo, ciego y sordo. Siempre y por casi todo. Pero debajo del enojo alienta el miedo. Y debajo del miedo, habita la tristeza. En lugar de pelear contra el enojo (que solamente logrará vigorizarlo y justificarlo) intentemos su desfundamiento.

El enojo nos enfrenta. Necesario para contener formas de injusticia y daño, su actual situación de *totalidad* nos determina como objetos de odio. Con el “enojo siempre” no podemos progresar. El miedo acerca, pero alerta. No odia pero tampoco es capaz de vínculo. Quien odia se alía con enojados. Quien teme, se aísla.

La tristeza tiene, en cambio, un enorme poder de encuentro solidario. Porque, en el fondo, son las mismas cosas las que nos llenan de pena. El hambre o la muerte de un niño. La injusticia. El acoso y la amenaza. La enfermedad y la muerte... Nadie que esté nuda y sinceramente frente a esos dolores y sufrimientos, podría dejar de afectarse profundamente por quien es víctima. Una comunicación que no manipule -escondiendo o

magnificando- los dolores presentes ... que simple y valientemente haga *presente* ese dolor... como en tantos aportes cinematográficos... podría contar con personas que lamentan y sienten dolor por los demás. Posibilidad, solamente posibilidad, pero ciertamente posibilidad, de una alianza trágico-fraternosororial.

Para que resulte un espacio de experiencia de propuestas solidarias y capaces de construir con disensos y conflictos, necesita de otros actos de los que humanamente somos capaces.

Si el desencaje del contexto nos desafía, la propuesta del “edificio ético” nos define: convertir en propio todo lo que por la vida del otro y de sí mismo como un otro, se pretende en justicia y verdad. Que jugar como ejercicio de *encuentro* vital y hacer *duelos en común* abran puertas a nuevas definiciones sociales... es sólo el contenido de una *apuesta*. Todo está por verse. Muchas gracias.

Cuerpo y prácticas deportivas: algunas revisiones conceptuales

ROCÍO SOTELO

Universidad Nacional del Sur

*Es esencial partir del cuerpo
y utilizarlo como hilo conductor.
Él es el fenómeno más rico,
que permite una observación más clara.
La creencia en el cuerpo está mejor establecida
que la creencia en el espíritu*

Nietzsche¹

Introducción

A lo largo de los muchos años que llevo como espectadora aficionada de distintos deportes y de los otros tantos que llevo como “jugadora” de sólo un par de ellos, me he preguntado cuál es la razón del prejuicio que conservan las disciplinas académicas y los intelectuales a la hora de hablar y/o relacionarse con el deporte. Pues sabemos que, en no pocas ocasiones, se ha tildado a la práctica como movilizadora de masas (en el sentido peyorativo de que el deporte canaliza la violencia característica de las masas, pero también entretiene y atonta con su forma de “espectáculo para el pueblo”); esta es una mirada que busca significar a los deportes con una función subordinada dentro de una estructura o sistema social. Lo que se

¹ Friedrich Nietzsche, *Fragments Póstumos*, Volumen III (1882-1885), Tecnos, Madrid, 2010, Agosto-septiembre 1885, 40[15] p. 848.

pretende, en última instancia, es definir a la práctica como un dispositivo de control/manipulación que actúa sobre los cuerpos y las subjetividades.

En el transcurso de esta investigación, que se enfoca en la relación cuerpo-deporte, nos hemos encontrado con algunos argumentos que explican las razones de ese descrédito, y que podríamos resumir de la siguiente manera: la creencia en la supremacía del alma/espíritu/mente respecto del cuerpo. Una tradición que se remonta hasta Platón y que adquiere su punto culmine con la metafísica de Descartes. La historia del pensamiento de Occidente ha considerado a la corporalidad como materia inerte que sólo adquiere valor en la medida en que es animada por una forma: el cuerpo recoge toda la carga de decepción, es una “cárcel” para el alma y debemos lograr su sumisión para no desviarnos en sus apetitos y emociones.

Como consecuencia, el terreno intelectual (y el de la escritura) gana legitimación en tanto soporte del saber: sólo es conocimiento verdadero lo que proviene del pensamiento, del alma o de la Razón; sólo es lógicamente válido aquello que puede traducirse a conceptos claros y distintos. El cuerpo y la práctica corporal quedan entonces censurados en lo que tengan de significantes, en tanto fuente de conocimiento.

Por ello, nos hemos preguntado si es posible proponer otra mirada en relación a la práctica deportiva, esto es, una mirada que elogie los deportes como juegos específicos o performance que, en la misma medida que potencian al cuerpo, lo muestran en sus facetas más estéticas.² Teniendo esto en cuenta, nos retrotraemos un paso más y nos preguntamos cómo sería partir del cuerpo como soporte de aquellos saberes prácticos, qué implicancias teóricas e incluso prácticas podríamos obtener del reconocimiento de la corporalidad como aquello que determina nuestro ser y estar en el mundo.

El cuerpo en términos nietzscheanos

Pues bien, para intentar responder a estas cuestiones, comenzamos por retomar la posición nietzscheana acerca del cuerpo, ya que es una filosofía que ofrece una apertura y un desarrollo de los saberes y las potencialidades de este. En escritos como *Así habló Zaratustra* o algunos fragmentos póstumos de madurez, Nietzsche define al cuerpo como una multiplicidad

² Para profundizar sobre este tema, véase la tesis que el profesor Hans Ulrich Gumbrecht desarrolla en *Elogio de la belleza atlética*, Katz, Buenos Aires, 2016.

de elementos (conscientes e inconscientes) que alcanzan la unidad sólo provisoriamente; un 'uno-muchos' o 'Gran Razón' que "hace yo" y juega con un pequeño instrumento llamado 'espíritu'.³ Nietzsche enseña: "¿qué es el espíritu para el cuerpo? Heraldo de sus luchas y victorias, compañero y eco."⁴ Pero también encontramos que entre sus reflexiones, realiza una distinción terminológica para referirse al cuerpo: en algunos casos utiliza el vocablo *Leib* y en otros *Körper*. Veamos a qué refieren cada uno de ellos y qué implicancias tendrán dentro de la práctica deportiva.

En primer lugar, el término *Körper* designa al cuerpo meramente físico, inerte e incluso cadavérico. Este es un cuerpo que se puede calcular, una carne que se puede medir, pesar y manipular. Esta noción de cuerpo normalmente es vinculada a la idea de "cuerpo-máquina" y a la tradición filosófica moderna que concibe a la corporalidad como un instrumento, como un envase que contiene a nuestro verdadero 'yo' y que es rechazado en función de la poca fiabilidad de sus percepciones sensibles. En tal caso, el 'yo' refiere al alma, el espíritu, la verdadera esencia que anima a la materia pero que está separada de ella y con la que sólo convive por ser una suerte de mal necesario.

Ahora bien, esta noción de cuerpo concebido como algo dado y objetivable, también supone que en cuanto realidad maciza es una realidad cerrada, es decir, un dato definitivo y estático que no se presta al intercambio con aquello que lo rodea, sino que se presenta como una homogeneidad axiomática.

Por otro lado, respecto del término *Leib*, podemos decir que designa un organismo vivo que crece y se conserva, se nutre, digiere y asimila; capaz de incorporar las fuerzas que lo afectan desde fuera, pero también de modificar sus afectos, deseos y memorias en función de aquellas. Cuando hablamos de *Leib* hablamos de "cuerpo vivencial o vivido", cuerpo que se sirve de las experiencias pero que no se distingue del 'yo' sino que lo hace ser quien es.

La corporalidad entendida en esta segunda acepción implica una suerte de "sistema abierto" o nudo en el que convergen las distintas experiencias. En este sentido no podríamos definirlo como un algo objetivable ni unificable, su identidad es siempre transitoria y cualquier suposición de

³ Cf. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, "De los despreciadores del cuerpo", p. 64.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Ibid.*, "De la virtud que hace regalos", p. 123.

unidad (en la conciencia, el espíritu o el pensamiento), es sólo una ficción conceptual.⁵ Pero además, esta apertura del cuerpo favorece la relación dinámica con el entorno y con las prácticas en las que se inscribe.

Deporte: disciplina o actividad vital

Pues bien, esta distinción nietzscheana que permite un modo de relacionarse con el cuerpo desde dos puntos de vista, también permite conceptualizar usos y formas de diversas prácticas en las que la corporalidad toma relevancia. Como dijimos más arriba el caso particular y que aquí pretendemos traer a colación es el del deporte.

A grandes rasgos cuando hablamos de deporte nos referimos a una *performance* que involucra movimientos corporales específicos y desempeños atléticos infundidos de una actitud de *areté*, “lo cual implica que los deportes crearán, también e inevitablemente, una atmósfera de competición.”⁶ Asimismo, en términos históricos-culturales podríamos decir que, como práctica, los deportes toman distancia del juego ritual o la diversión festiva, mientras que, como ‘campo’⁷, constan de un corpus de reglamentos en donde se incluyen normas universalizables, cuerpos de dirigentes y entrenadores y otorgamiento de premios, lo que supone una cierta racionalización del mismo.⁸

Como toda práctica, el deporte asume –ya sea implícita o explícitamente– ideas de cuerpo que por supuesto tienen consecuencias dentro de la práctica misma. Una perspectiva es aquella que tiene en cuenta el cuerpo en tanto objeto manipulable: blanco ideal sobre el que se puede operar para obtener de él eficacia y docilidad en cantidades iguales. En

⁵ Cf. Gustavo Varela, *Nietzsche. Una introducción*, Quadrata, Buenos Aires, 2010, p. 63.

⁶ Hans Ulrich Gumbrecht, *Elogio de la belleza atlética*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 87.

⁷ Esta noción de ‘campo’ es retomada de la teoría de Pierre Bourdieu, quien lo define como un sistema de líneas de fuerza que se oponen y se complementan confiriéndole determinada estructura. Tienen implicancias en él las acciones de diversos agentes, instituciones y la relación oferta-demanda de los productos de dicho campo. Se trata de un espacio que tiene sus propias leyes de funcionamiento, sus valores específicos y sus propias instancias de consagración y legitimación. Véase “Campo intelectual y proyecto creador” en *Campo de poder, campo intelectual*, Montessor, Buenos Aires, 2002.

⁸ Cf. Pierre Bourdieu, “¿Cómo se puede ser deportista?” (Exposición introductoria al Congreso internacional de L’HISPA, realizado en el INSEP, París, marzo de 1978) en *Sociología y cultura*, Editorial Grijalbo, México, 1990, p. 196.

este caso, nos referimos al deporte visto como una disciplina que proyecta la metáfora mecánica y somete a la corporalidad a un ordenamiento analítico que no omite detalle alguno.

A finales del siglo XIX y principios del XX la práctica atlética fue heredera de algunas normas militares y escolares, so pretexto de educar cada músculo y cada zona del cuerpo bajo un código específico de progresiones.⁹ Esta modalidad que impuso el entrenamiento repetitivo de técnicas y movimientos determinados alcanzó una instrumentalización del desarrollo del atleta, una automatización pero también una fragmentación de su cuerpo. Por ejemplo, en un estudio sobre la producción de jugadores de fútbol en una estancia universitaria española, se observa cómo la regulación de la vida del jugador se da estrictamente desde que se inicia el día hasta que se concluye. En un ambiente pseudomilitar, esta regulación se da a través de la parcialización y emergencia de figuras técnicas, cada vez más específicas. Surgen nuevos profesionales que cuidan y entrenan partes muy concretas de los jugadores.

Observamos el despiece de una totalidad –el cuerpo– para trabajar sus partes de forma aislada y específica. Más tarde, estas secciones corporales vuelven a insertarse, ahora sí, en una forma concreta socialmente constituida que vendría a ser la corporalidad propia del jugador de fútbol.¹⁰

Sin embargo, este no es el único sentido en que se puede entender el deporte. También existe otra perspectiva que, a simple vista, parece ser opuesta a la referida anteriormente: hablamos de una actividad que se enfoca en la fuerza creadora e instintiva del cuerpo, que no se estanca en dualismos coercitivos y que considera al cuerpo como un fin en sí mismo. Nos referimos al deporte como actividad vital.

Quizá el antecedente de esta perspectiva lo podemos ubicar alrededor de 1970 y 1980, décadas en las que se registra la aparición de más de cuarenta deportes, hecho que da paso a la multiplicación de posibilidades, individualidades y sensibilidades.¹¹ Estas actividades, a diferencia de

⁹ Cf. Jean-Jacques Courtine (Director), *Historia del cuerpo. Las mutaciones de la mirada en el siglo XX*, Taurus Historia, Madrid, 2006, p. 167.

¹⁰ Gonzalo Ramos Pérez, *Produciendo jugadores. Fútbol, dispositivos de socialización y sujetos plurales*, Universidad Complutense, Madrid, 2018, p. 18.

¹¹ Ejemplos de algunos de los deportes que surgieron en dichas épocas son: triatlón, bicicleta todoterreno, parapente, funboard, canyoning, monoesquí, surf sobre nieve,

aquellas “modernas”, se inscriben al margen de los deportes tradicionales, manifestando una resistencia a las instituciones. Los deportes se constituyen como “estilos de vida” y los cuerpos atléticos se deslizan hacia las prácticas y dentro de las mismas, dando prioridad a la información procedente del entorno y captada por los sentidos.

Se entiende que estas nuevas prácticas abogan por la invención del todo corporal, desplegando su plasticidad técnica en cada momento que sea necesario. En el movimiento de gestos extremos, los sentidos se asocian y se exponen al mundo, dando lugar al surgimiento de un “nuevo cuerpo” o cuerpo transformado.

Disciplina y creación: ¿oposición excluyente?

Ahora bien, si retomamos la oposición de términos que Nietzsche utilizó para referirse al cuerpo, pareciera que podríamos relacionar a cada uno de ellos con las perspectivas de la práctica deportiva presentadas de la siguiente manera: el entrenamiento repetitivo de prácticas formales e informales que articulan y tecnifican los movimientos corporales se relaciona con la corporalidad considerándola una “máquina”, es decir, carne dócil y eficiente (*Körper*); mientras que la práctica que pone su foco en la apertura del cuerpo, es decir, en su plasticidad y su flexibilidad, y que deja espacio para que irrumpa el azar del juego, defiende una visión más integral de este, entendiéndolo como ese complejo viviente que integra sus experiencias y despliega su fuerza creadora (*Leib*).

Sin embargo, esta traducción inmediata nos resulta reduccionista, ya que creemos que un cuerpo sometido al entrenamiento y domesticado hasta en sus más mínimas posturas, no podría considerarse bajo ningún aspecto un “cuerpo inerte” o cadavérico; porque sólo en cuanto abierto y dinámico es plausible de ser explotado en la fábrica, modelado físicamente en función de cánones estéticos o gestionado para realizar gestos técnicos “poco naturales”¹² en una actividad atlética. Si bien cuando hablamos de disciplina nos referimos a un cuerpo analizable y manipulable bajo el criterio mecanicista, también es cierto que sólo un cuerpo flexible,

natación en aguas bravas, ultramaratón, rollerblade, streetfootball, freeride, sambo, entre otros.

¹² Ejemplos de este tipo de gestos podrían ser el drop en tenis, la secante en vóley, el fosbury en salto en alto.

receptor de experiencias e imitador de esquemas “extraños” a sí mismo es capaz de corregir sus posturas, convertir nuevos movimientos en hábitos y multiplicar sus fuerzas o habilidades.

Justamente en reconocer esta apertura que tiene el cuerpo y su capacidad de habituarse a cualquier movimiento, fueron maestros los entrenadores del siglo XIX y XX; razón por la cual se entregaron a la tarea de domesticarlo y “fabricarlo” en función de la institución en la que lo inscribían, con el objetivo de volverlo “perpetuamente disponible”. Y podríamos decir que, convencidos de que esa máquina corporal actuaría siempre bajo el mandato de una mente ordenadora, olvidaron el otro aspecto de la corporalidad que escapa a toda ley determinable, esto es, el instinto.

Dentro de la corriente que se considera como ‘filosofías posnietzscheanas’, fue Serres uno de los pensadores que advirtió sobre ello: un cuerpo puede estar disciplinado en cada uno de sus gestos y entrenado hasta un extremo técnico casi antinatural, pero siempre queda en él un residuo de creación, siempre el cuerpo puede lograr más flexibilidad, más altura, más potencia –idea que nos remite inevitablemente a la divisa del olimpismo moderno: *Citius, Altius, Fortius*. En la exposición al mundo, en la lucha con el medio es cuando conocemos verdaderamente lo que un cuerpo puede.¹³

Definido sólo en relación a su capacidad, virtualidad y/o potencialidad, el cuerpo crea, inventa y experimenta nuevas posturas gracias al olvido del gesto. La condición de la eficacia e incluso de aquello que llamamos ‘maestría’ es que el cuerpo olvide los entrenamientos repetitivos de gestos técnicos, que olvide cada posición ensayada de forma consciente. Serres lo resume diciendo “olvidar es incorporar”, “saber es olvidar”.

La disciplina hunde sus gestos en el cuerpo para éste después reproducir, como sin saberlo, esa serie de posturas más rápido de lo que las aprendió. Sólo allí es posible la creación, la emergencia de un movimiento, la hazaña.

JonnyWilkinson, jugador de la selección inglesa de rugby, convirtió el drop decisivo para ganar la Copa del Mundo. Finalizado el partido, un periodista le preguntó: ¿Cómo hizo esa jugada mara-

¹³ Cf. Michel Serres, *Variaciones sobre el cuerpo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, “Poder” pp. 51-73.

villosa en el último instante? Y él respondió: «Porque desde que tengo cinco años estoy practicándola»¹⁴

De modo que, para responder a la pregunta inicialmente planteada, podemos decir que en definitiva en la práctica deportiva tanto vale la actividad que hace surgir la fuerza creadora del cuerpo y conserva su apertura característica, como la disciplina que mediante un específico proceso formativo enseña al cuerpo a reproducir gestos y movimientos técnicos. Creemos que la disciplina no anula la creación y que no siempre está destinada a la reiteración, de ella –y gracias a ella– también pueden surgir nuevas hazañas atléticas.

Quizá la pregunta que más adelante deberíamos responder es cómo debe darse la experiencia educativa de un deportista en formación para que logre habitar su cuerpo en plenitud y no lo experimente como una dualidad de cuerpo-mente en donde el primero responde a todas las demandas de la segunda y se convierte en un instrumento que actúa mecánicamente según las indicaciones dadas. Como así también, ¿qué clase de disciplina se puede proponer desde la práctica deportiva para que el atleta no sea un mero reproductor de hábitos y pueda revelar su “cuerpo potencial” más allá de su “cuerpo actual”?

Conclusiones

En este trabajo nos propusimos realizar una revisión de las posibilidades del cuerpo dentro de la práctica deportiva. Para ello comenzamos por abordar, dentro de la filosofía de Friedrich Nietzsche, los términos utilizados para referirse al cuerpo. En primer lugar la palabra *Körper*, la cual designa un cuerpo calculable, útil e instrumental, casi cadavérico; bajo este término el cuerpo es considerado un mero envoltorio del alma o “yo”, mal necesario con el que se convive a la fuerza. Y en segundo lugar, la palabra *Leib* que hace referencia a un cuerpo vivencial, nudo de experiencias que no se puede definir bajo una identidad pero que a su vez no se distingue del sujeto o ‘yo’ que en cada nueva vivencia acontece. Teniendo en cuenta que cada concepto permitía un modo de relacionarse con el cuerpo, emprendimos la tarea de identificar qué usos y formas se inferían de la práctica deportiva en cada caso.

¹⁴ Víctor Hugo y Roberto Perfumo, *Hablemos de fútbol*, Planeta, Buenos Aires, 2006, p. 25.

Luego de esbozar una definición del deporte, llegamos a la tesis que sugiere relacionar directamente el término *Körper* con el práctica vista como una disciplina: el entrenamiento repetitivo de prácticas formales e informales que articulan y tecnifican los movimientos corporales con un método analítico, considera a la corporalidad una “máquina”, carne dócil y eficiente sobre la que un espíritu racional puede operar. Mientras que el término *Leib* estaría relacionado con la práctica entendida como actividad vital, aquella que se concentra en la apertura del cuerpo, en su plasticidad y flexibilidad, dejando espacio para que irrumpa el azar del juego y lo inventivo del cuerpo. Esta tesis, a su vez, parecía desestimar el valor que tiene la disciplina como método de enseñanza en una práctica atlética.

Sin embargo, debido a que esta proyección nos resultaba algo reduccionista, expusimos por qué creemos que una corporalidad entrenada y domesticada no podría considerarse nunca una homogeneidad cerrada (es decir, *Körper*), ya que el hecho de que pueda adquirir/incorporar gestos técnicos específicos demuestra que se trata siempre de un cuerpo flexible y receptor de experiencias (esto es, *Leib*).

Llegamos así, finalmente, a la conclusión de que la práctica deportiva entendida como una disciplina tiene tanto valor como aquella que aboga por la creación y da paso al instinto; ya que no son pocos los casos en que gracias a aquella aconteció lo que nosotros solemos llamar “la hazaña atlética”.

Ánthropos, un Bypass en la Naturaleza

MARÍA CRISTINA VILARIÑO
Universidad Nacional del Sur

Como toda mirada sin fondo, como los ojos del otro, esa mirada así llamada “animal” me hace ver el límite abisal de lo humano: lo inhumano o a-humano, los (con) fines del hombre, a saber, el *paso de las fronteras desde el cual el hombre se atreve a enunciarse a sí mismo*, llamándose de ese modo por el nombre que cree darse. Y en esos momentos de desnudez, bajo la mirada del animal, todo puede ocurrirme, soy como un niño dispuesto al apocalipsis, soy el apocalipsis mismo, es decir, el último y el primer acontecimiento del fin, la revelación y el veredicto. Estoy si(gui)endo el Apocalipsis, me identifico con él corriendo detrás de él, tras él, tras toda su zoo-logía.

Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p.28

El hombre es el animal que sabe que va a morir. Georges Bataille

Sintiendo con Derrida la mirada sin fondo, donde espiamos el límite abisal de lo humano, habitando el espacio indeciso en que la frontera se desdibuja... “los que vamos a morir te saludan”, oh! Divina Naturaleza.

Si como sostiene Heidegger el animal tiene “pobreza de mundo”, mientras que el hombre es “formador de mundos”, entonces se trata de ver en la estructura fundamental del *Dasein*, en tanto “ser-en-el-mundo”, qué es lo que lo aleja del animal... más aún, cuál es esa apertura que se ha producido en el viviente cuando deviene *humano*, para que se le pueda adjudicar a él y sólo a él, el concepto de *existencia*.

Para Heidegger hay un error original en reducir la naturaleza humana a ser “animal racional”, como si el hombre fuera el resultado de un “sencillamente viviente” al que se le otorga un *logos*. Pero creo que la falla en

esta dádiva es mucho más profunda, porque una definición tan acotada, más que privilegiar un atributo como es la inteligencia, se agota en ella desestimando la prioridad del impulso que la anima... Bergson le llamó *élan-vital*, Nietzsche *voluntad de poder*.

Bergson también se pregunta ¿por qué hablar 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?¹

Nuestro pensamiento en su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, porque hasta él mismo fue creado por la vida para actuar sobre ciertas cosas determinadas. Entonces, ¿cómo podría el pensamiento abarcar la vida, si es sólo una emanación o un aspecto de ella?²

Por eso no debemos olvidar la disposición de estas acciones en la instancia temporal, ya que de hecho ninguna de las categorías del intelecto, como unidad, multiplicidad, causalidad mecánica, finalidad inteligente, se aplica a las cosas de la vida. ¿Se puede decir acaso dónde comienza y dónde termina la individualidad, o si son las células las que se asocian en organismo o si es el organismo el que se disocia en células?

„¿el *cuerpo viviente* es un cuerpo como los otros? Sin dudas él también consiste en una porción de extensión ligada al resto de lo extenso, solidaria del Todo... pero mientras que la subdivisión de la materia en cuerpos aislados es relativa a nuestra percepción, el cuerpo viviente ha sido cerrado y aislado por la naturaleza misma... es un individuo.”³

Sin embargo es difícil determinar, aún en el mundo orgánico, lo que es individuo y lo que no lo es. La dificultad ya es grande en el mundo animal, y se vuelve insalvable cuando se trata de los vegetales. “En vano empujamos lo viviente hacia tal o cual de nuestros marcos. Todos los marcos estallan.”⁴

Cuerpo y alma

La teoría bergsoniana de la comunicación del cuerpo con el espíritu está dirigida contra los sistemas paralelistas –epifenomenista, realista,

¹ Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p.107

² Cf. Henri Bergson, *La evolución creadora*, p.14

³ Bergson, op.cit. p.32

⁴ Bergson, op.cit. p.14

idealista- que admiten la equivalencia total de lo cerebral (lo físico) y lo consciente. Por eso, frente a estas corrientes y a sus desaciertos advierte: Ningún fenómeno material, ninguna modificación cerebral podría ser coextensiva a la inmensidad infinita de un estado del alma, no hay en la anatomía del sistema nervioso nada que rinda cuentas de la profundidad y de la riqueza inagotable del más humilde hecho espiritual.⁵

Tanto Bergson como Nietzsche arriesgaron hasta el límite –si lo hay- para descubrir en la vida misma una forma originaria de la libertad. Y es que la Vida trasciende la finalidad y no responde a mecanicismo alguno.

La Vida es una corriente lanzada a través de la materia, y que extrae de ella lo que puede, porque no había ni proyecto ni plan, y el resto de la naturaleza no ha sido conformada en referencia al hombre: luchamos como las demás especies. Aquí radica la “creación continua de imprevisible novedad” que no deja de advertir... aquí, como en toda creación, se requiere la libertad.

Es así que Bergson tuvo la lucidez de cuestionar esa lógica habitual que por ser retrospectiva no quiere creer que lo que ha surgido como realidad, ya ha existido anteriormente como posibilidad, una lógica que no puede admitir que algo nuevo surja, que algo pueda ser creado, “que el tiempo sea eficaz.”⁶ Sin embargo advierte que no se trata de renunciar a esta lógica, pero sí que hace falta ampliarla y flexibilizarla, adaptarla a una duración donde la novedad emana sin cesar y donde la evolución es creadora.

De aquí que cuando queremos llegar a ese punto en que se abre la luz espiritual de la inteligencia en el *ánthropos*, sólo podemos recurrir a una ausencia que, en palabras de Pascal Quignard, “es una de las imágenes que falta en nuestros días”⁷... por lo que habría también entonces una imposibilidad de recuperarla. Pero llevemos la atención, y porqué no el estupor, frente a una incógnita del mismo Bergson:

El *élan vital*, -impulso de vida- consiste en una exigencia de creación. Él no puede crear de un modo absoluto, porque encuentra frente a sí la materia, es decir el movimiento inverso al suyo. Pero él se apropia de esta materia, que es la necesidad misma y tiende a introducir en ella la mayor suma posible de indeterminación y de libertad. ¿Cómo hace?

⁵ Vladimir Jankelevitch, *Bergson*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1931

⁶ Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, Cactus, p.31

⁷ Pascal Quignard, *Sur l'image que manque à nos jours*

Podemos ahora aventurar nuestra imaginación, y tal vez atisbar lo que vislumbró Bergson en su anti-determinismo: una suerte de Bypass natural, de misterioso desvío de la energía en lo profundo de un viviente hacia un canal por el que llega a forjar el espíritu del hombre... y así fue *ánthropos*. Veamos entonces cómo en sus orígenes el lenguaje se hace eco y reflejo de una criatura que según Deleuze “desterritorializa las patas delanteras para hacerlas aéreas” y poder erguirse sobre sí mismo con el fin de ver desde otra altura.

Es así que Platón en el *Cratilo* y en palabras de Sócrates, advierte la alteración que oportunamente el nombre del humano ha experimentado hasta definirse en <*ánthropos*>. Fue a partir de la supresión de una “a” en el prefijo “ana”, que indica el movimiento de abajo hacia arriba, pero que en ese “an” restante conserva su sentido. No sólo porque se eleva desplegándose, sino también que al contrario de lo que hacen los animales incapaces de observar nada de lo que ven, de razonar sobre ello y de examinarlo, el hombre, apenas lo ha visto (y *opopé* tiene este sentido) lo *ana-liza*. Por esta razón, a diferencia de los animales, el hombre ha sido denominado con justicia *ánthropos*, porque examina lo que ha visto.⁸

Bergson, para quien la vida en general es la movilidad misma, demuestra que no podemos quedarnos con conceptos cristalizados... veamos entonces la imagen del *ánthropos* en su permanente erguirse, en su auto-creación, como le llamó Alfred Whitehead. Nos engañamos porque la evolución pareciera realizarse en línea recta tanto como fuera posible, sin embargo cada evolución es un proceso circular, tal vez en forma espiral... “como remolinos de polvo levantados por el viento que pasa, los vivientes giran sobre sí mismos, suspendidos por el gran soplo de la vida.”⁹ En realidad son relativamente estables, e imitan tan bien la inmovilidad que los tratamos como cosas más que como progresos, y nos olvidamos que la permanencia misma de su forma no es más que el esbozo de un movimiento. Vemos entonces que las trabas no concernían al movimiento, ni al cambio, ni al tiempo, sino a esa envoltura conceptual que –por haberse vuelto rígida-, tomábamos falsamente por ellos.

La esencia de la duración es el fluir, ya que lo estable en su detención no permitirá jamás que algo “dure”, es decir que fluya en su acontecer. Lo

⁸ Cf. Platon, *Cratilo, o de la exactitud de las palabras*, p.521

⁹ Bergson, *La evolución creadora*, Cactus, p.141

que es real no son los estados, simples instantáneas tomadas por nosotros a lo largo del cambio, por el contrario es la continuidad de transición, es el cambio mismo. El cambio es indivisible, sustancial en su permanencia, etéreo en su fluir.

Filosofía ambiental en el Antropoceno: elementos críticos para situar la herencia y el legado de la ecofilosofía

SILVANA VILLANUEVA

Universidad de Buenos Aires

Este trabajo académico propone algunos elementos críticos para situar la herencia¹ y el legado de la ecofilosofía. La reflexión ecofilosófica en el Antropoceno no podrá ser heredera de la filosofía analítica ni tampoco de una filosofía que busque posarse sobre un fundamento. Será, por el contrario, una filosofía del *Abgrund*, del abismo, de la falta de fundamento e, incluso, del sentido “desfondado”. El colapso civilizatorio ya no es una metáfora, sino una certeza que nos acecha. ¿Cómo hacer pie donde no hay suelo? ¿Cómo pensar donde el sentido ha sido perforado?

El Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés²) resaltó en su último informe³ lo siguiente:

En los escenarios que evaluamos, para limitar el calentamiento a aproximadamente 1,5°C es necesario que las emisiones de gases de efecto invernadero a escala global alcancen su punto máximo

¹ La ecología profunda de Arne Naess forma parte de esta herencia.

² El IPCC es un órgano de las Naciones Unidas creado en 1988 para facilitar evaluaciones integrales del estado de los conocimientos científicos, técnicos y socioeconómicos sobre el cambio climático, sus causas, posibles repercusiones y estrategias de respuesta.

³ El resumen del informe fue publicado en abril de 2022 y puede ser consultado en este enlace:

https://report.ipcc.ch/ar6wg3/pdf/IPCC_AR6_WGIII_SummaryForPolicymakers.pdf (la sigla AR6 en la sintaxis del enlace se refiere al “Sixth Assessment Report”).

antes de 2025, a más tardar, y se reduzcan en un 43% a más tardar en 2030; por otra parte, también habría que reducir el metano en alrededor de un tercio. Aunque esto suceda, es casi inevitable que superemos temporalmente este umbral de temperatura, pero podríamos volver a situarnos por debajo de él a finales de siglo.

Ya no hay tiempo. La filosofía del Antropoceno está situada en esta encrucijada: por un lado, la urgencia de apuntalar el cambio aportando un análisis crítico concreto y, por el otro, la insuficiencia de la tarea filosófica para alcanzar esa meta. La filosofía del Antropoceno deberá ser multidisciplinaria e integradora de conocimientos y saberes. Ella carga sobre sus hombros la responsabilidad de habi(li)tar un espacio de convergencia, de ser *hospes*⁴ en ese lugar donde los cuerpos y los territorios necesitan encontrarse sin más demora.

El poder de destrucción masiva y el surgimiento del ambientalismo

La Guerra Fría fue un período de tensión geopolítica entre Estados Unidos y la Unión Soviética que comenzó luego de la Segunda Guerra Mundial y se extendió durante varias décadas, hasta la desintegración de la URSS en 1991. Somos herederos, en buena medida, de esos tiempos turbulentos donde la actividad antrópica comenzó a ser objeto de una mirada crítica, en particular desde la comunidad científica, pero también por parte de la sociedad civil, de la mano de los movimientos estudiantiles y de diversas organizaciones no gubernamentales.

Las bombas atómicas arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki en 1945 marcaron el inicio de una carrera armamentista que no se ha detenido desde entonces. Hoy en día sabemos que el peligro que conllevan las armas nucleares va mucho más allá de su poder destructivo inmediato: la exposición a la radiación con posterioridad al evento ocasiona muertes por cáncer y otras enfermedades en humanos, y afecta de manera severa los ecosistemas⁵.

⁴ En latín, el término tiene una doble acepción y, en ese sentido, puede significar tanto “anfitrión” como “huésped”. Me parece interesante pensar la articulación de la filosofía ambiental con otras disciplinas desde este pliegue semántico.

⁵ Ha quedado demostrado que la biosfera se contamina a través de radionucleidos presentes en el aire, la lluvia, los regadíos, el suelo, etc. procedentes de las fugas de las instalaciones nucleares, los almacenes de residuos o las explosiones de armas atómicas. Cf. Jaworowski, Z., “Radionucleidos naturales y artificiales en el medio ambiente

La Organización del Tratado de Prohibición Completa de los Ensayos Nucleares (CTBTO, por sus siglas en inglés) contabilizó más de dos mil ensayos nucleares entre julio de 1945 hasta la apertura de firmas del Tratado, en septiembre de 1996⁶. El año 1962 marcó un récord histórico: 178 ensayos nucleares (96 realizados por los Estados Unidos y 79 por la Unión Soviética). En ese mismo año, la bióloga marina Rachel Carson publicaba *Silent Spring*⁷, un alegato que documenta desde una perspectiva científica los efectos adversos sobre el medio ambiente ocasionados por el uso indiscriminado de pesticidas⁸.

La segunda posguerra fue un período fértil para la construcción de la filosofía ambiental. Surgieron nuevas preguntas y nuevos desafíos que requerían un abordaje superador de la filosofía analítica y del giro lingüístico. La filosofía ambiental como sabiduría o ecosofía emergió en un contexto signado por la crisis socioambiental global y por el “efecto perspectiva”.

1. El efecto perspectiva, los neologismos y la apropiación de sentido

El “efecto perspectiva” contribuyó fuertemente a situarnos en un nuevo paradigma: pudimos ver a nuestra nave-Tierra desde el espacio y constatar así el ínfimo lugar que ocupamos en la inmensidad del cosmos. La primera imagen de nuestro planeta fue tomada desde un misil V-2 lanza-

global”, OIEA BOLETÍN, Vol. 24, No. 2, junio de 1982, págs. 35-39. El artículo está disponible en: <https://www.iaea.org/es/publications/magazines/bulletin/24-2/natural-and-man-made-radionuclides-global-atmosphere>

⁶ <https://www.ctbto.org/nuclear-testing/history-of-nuclear-testing/nuclear-testing-1945-today/>

⁷ Carson, R., *Silent Spring*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1962. Hay versión en español: *Primavera silenciosa*, trad. de Joandoménech Ros, ed. Crítica, Barcelona, 2016.

⁸ Las investigaciones de Carson se centraron en el dicloro difenil tricloroetano (DDT). *Silent Spring* recibió una fuerte oposición desde varios frentes: la comunidad científica aliada a la industria, la industria misma y algunos funcionarios públicos (Carson incluso fue acusada de ser comunista, una bravuconada con resabios indudablemente macartistas). La ciencia digna a menudo debe vérselas contra los paladines del sistema. En Argentina tenemos un valeroso ejemplo: el Dr. Andrés Carrasco, quien investigó los efectos del glifosato en el desarrollo de vertebrados (su modelo experimental fue la rana, *Xenopus laevis*) y encontró que este agrotóxico causa defectos craneofaciales y en el tubo neural.

do el 24 de octubre de 1946 desde una base militar norteamericana. El misil estaba equipado con una cámara de filmación de 35mm.

En 1957 el satélite soviético Sputnik 1 alcanzó la órbita geoestacionaria y emitió desde allí señales de radio: estábamos comunicándonos por primera vez con un objeto puesto en el espacio por nuestra propia especie.

El efecto perspectiva también habilitó la aparición de neologismos. La primera fotografía en color de nuestro planeta fue tomada desde la órbita lunar por el astronauta William Anders el 24 de diciembre de 1968, durante la misión Apolo 8. El título de esa famosa imagen es “*Earthrise*” y, para muchos, sigue siendo la fotografía ambiental más influyente de todas. La imagen muestra, en primer plano, la curvatura del horizonte lunar y, a la distancia, emergiendo de la oscura noche cósmica como si tuviera luz propia, nuestro planeta, nuestro hogar.

Nuestra especie (o, al menos, una privilegiada⁹ parte de ella) sabe decodificar este tipo de imágenes, porque nos recuerdan a los vitrales de las catedrales góticas: esas representaciones del mundo físico como una realidad simbólica, bañada de luz, que el hombre puede aprehender al dirigir su mirada al interior de los objetos y donde es posible encontrar la realidad invisible de lo inteligible más allá de ellos.

El título “*Earthrise*”, por otra parte, es un neologismo cuyo significado puede ser captado exclusivamente por un hablante anglosajón y que, por lo tanto, no es universalizable. En este nombrar, en este nombre, en este dar el nombre (diría Derrida), se está fijando un sentido, una intención, una perspectiva y un poder. El sentido es colonial (el término está en inglés), la intención es normativa (así se debe llamar a este fenómeno), la perspectiva es antropocéntrica (es lo que nuestra especie, y no otra, percibe) y, por último, el poder es político (es una toma de posesión que instala la soberanía de un estado sobre los demás estados y que les informa cómo son las cosas). Partiendo desde aquí, el hecho de que unos meses más tarde Neil Armstrong (un varón, blanco, occidental, angloparlante) fuera el primer ser humano en dejar su huella y plantar bandera sobre la superficie

⁹ Los privilegios a los que hago alusión están directamente relacionados con el orden patriarcal, heterocisnormativo y logofalocéntrico del capitalismo neoliberal del norte global. Esta es la perspectiva dominante en Occidente (aunque cada vez más cuestionada, notablemente por los (eco)feminismos, los ambientalismos y la filosofía de la animalidad). Su esfera de influencia y poder, sin embargo, se ha extendido al mundo entero.

lunar resulta casi anecdótico. Para ese entonces, la apropiación de sentido ya estaba plenamente instalada.

2. Una nueva metafísica: la ecofilosofía

Henryk Skolimowski subrayó¹⁰ el rol primordial que la filosofía cumple en cada época para poder conectar las imágenes de nuestra autopercepción como especie con el sentido de nuestra existencia. Al cuestionar la especialización en el conocimiento que abunda en nuestra era, Skolimowski defiende la necesidad de un nuevo marco conceptual donde la filosofía pueda alcanzar con su mirada una multitud de problemas: sociales, éticos, ecológicos, epistemológicos y ontológicos. En efecto, la ontología no queda por fuera de este nuevo paradigma, porque el autor propone sentar las bases de una nueva metafísica a partir de la ecofilosofía.

En concordancia con Heidegger, Skolimowski concibe la metafísica como una manifestación epocal porque “es una respuesta al desafío de la vida, al desafío de los problemas reales que se nos imponen con fuerza irresistible”¹¹. Encuentro muy fértil esta alusión a Heidegger que Skolimowski hace tempranamente en este primer capítulo, porque en la estructura existencial del proyecto (pro-yecto), el *Dasein* está arrojado (yecto) hacia adelante, es decir, hacia el futuro¹². El proyecto conlleva comprender que no hay un cierre de las propias posibilidades. Las circunstancias espacio-temporales son las que se dan en el plano de la historicidad, pero las posibilidades implican siempre un grado de apertura. Es por ello que el comprender del *Dasein* es esencialmente pro-yecto, porque en ese comprender, en ese saber del propio ser como posible, el *Dasein* se lanza hacia su futuro. En ese comprender se hace patente la apertura hacia el porvenir como posibilidad. A esto apunta también el hecho de que la existencia es

¹⁰ Skolimowski, H., “Una filosofía para el siglo XXI”, trad. de José Luis D’Amato, Mutantia No. 2, Buenos Aires, 1980, págs. 83-97. Este texto compone a su vez el primer capítulo del libro *Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*, editorial Marion Boyars, Londres, 1981.

¹¹ *Ibid. ant.*, pág. 84.

¹² En realidad, Heidegger no dice que sea futuro. La cuestión aquí es la concepción de la temporalidad cualitativa que se sale del modelo de mimesis del movimiento de la física y lo piensa a la luz de lo intencional (Husserl, aunque el antecedente es Agustín). Heidegger dice que el *Dasein* es siempre “ya sido” (*gewesen*) y futuriza (*es zukunftig*), pero no es futuro en el sentido tradicional, ni tampoco pasado.

el modo de ser propio del *Dasein*. Es decir, la existencia es la “esencia” del *Dasein* y esa esencia consiste en el proyectar: el *Dasein* es, en ese sentido, pura posibilidad¹³.

Skolimowski centra su ataque contra lo que él llama la “filosofía actual”, entendida como “la actual filosofía occidental de alcurnia empirista, analítica y científica”¹⁴ (Russell, Wittgenstein, Carnap, Frege y Quine son algunos de sus principales exponentes). Esta es la filosofía que, de la mano de la especialización característica de la era técnica, sirvió de sostén conceptual a un sistema filosófico científico que se pretendía superador de todo lo anterior. Y no sólo eso, esta filosofía estaba fuertemente emparentada con la episteme y las aspiraciones de su época: “la salvación mediante la ciencia, la lógica y el progreso tecnológico¹⁵”. Antes de enumerar las características de la ecofilosofía, Skolimowski señala un punto muy importante en relación con su némesis: “los problemas filosóficos *emergentes* no son *nunca* de naturaleza lingüística o analítica¹⁶”. El momento en que

¹³ Cf. al respecto Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo* y los párrafos 9, 25, 28, 29, 31 y 43 de *Ser y tiempo*. Las referencias bibliográficas son las siguientes:

- Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Madrid, Editorial Trotta, 2012.

¹⁴ Skolimowski, H., *op. cit.*, pág. 86. Cabe destacar que cada propuesta filosófica innovadora se enfrenta a los adversarios propios de su época de aparición. Es interesante observar que Arne Naess, el filósofo noruego que acuñó el concepto de “ecología profunda”, fue un notable crítico del Círculo de Viena. En efecto, entre 1934 y 1935 Naess realizó estudios en la Universidad de Viena para su trabajo doctoral. Allí tuvo la oportunidad de tomar contacto con el Círculo de Viena, un movimiento científico y filosófico que estuvo activo entre 1921 y 1936. El Círculo de Viena se interesó principalmente en la lógica de la ciencia. El papel de la filosofía consistía para esta escuela en, por un lado, distinguir entre lo que es ciencia y lo que no, y, por el otro, elaborar un lenguaje común a todas las ciencias. La posición filosófica del Círculo de Viena es conocida como empirismo lógico, positivismo lógico o neopositivismo. Los temas principales fueron la búsqueda de un criterio empirista de significado, la crítica de la metafísica y una concepción lógica de las matemáticas.

¹⁵ *Ibid. ant.*, pág. 84.

¹⁶ *Ibid. ant.*, pág. 85. Arne Naess había señalado algo similar unos años antes. En 1972, poco después de la Conferencia de Estocolmo, con motivo de una conferencia pronunciada en Bucarest, Arne Naess sentó su posición en relación con el rol que debería cumplir un movimiento ambientalista más profundo, es decir, un movimiento que no se conformara con aspectos de índole reformista o superficiales. Al respecto, Naess estaba preocupado por el giro de los acontecimientos: si bien el ecologismo había sido incorporado en la agenda a nivel internacional, el foco parecía estar puesto

Skolimowski escribe esto es un punto bisagra a nivel geopolítico: es el mundo posterior a la guerra de Vietnam. Un mundo donde coexistían el *apartheid*, las resistencias no violentas, los gobiernos de facto en Latinoamérica, los medios transnacionales de comunicación y de modelado de ideologías¹⁷, y la expansión neoliberal desde el norte hacia el sur global. ¡Vaya que si había por aquel entonces problemas filosóficos emergentes y acuciantes! Skolimowski señala que los cimientos del conocimiento científico —supuestamente sólidos e inquebrantables— comenzaban a derrumbarse. La ciencia necesitaba una nueva definición conceptual de la naturaleza, porque la definición instrumental que la había guiado hasta allí ya no podía sostenerse.

Antes de adentrarse en la delimitación conceptual de lo que él entiende por “ecofilosofía” y de exponer en detalle sus doce puntos de anclaje, Skolimowski traza al pasar una distinción entre la filosofía analítica y la filosofía hermenéutica. No es una distinción menor. El autor enfatiza una vez más el rol negativo de la filosofía analítica vigente por entonces:

[...] la filosofía positivista empíricamente orientada, especialmente la que se desarrolló en los países anglosajones, suministra la justificación filosófica al paradigma despiadado, explotador, mecanicista que ha lanzado la orden de degüello contra la ecología del planeta, contra las naciones del Tercer Mundo y contra los mismos individuos que trataron de vivir sus vidas a imagen y semejanza de las máquinas.¹⁸

Transitando en paralelo con esta herencia cartesiana, la filosofía del siglo XX tuvo también, conviene recordarlo, una expresión fructífera (para el saber filosófico, no así para el paradigma mecanicista) en la escuela hermenéutica. La psicología de Brentano dio lugar a la fenomenología husserliana, a la ontología heideggeriana, al existencialismo sartriano y a

en velar por la salud y el bienestar de los habitantes del norte global. Ya en ese entonces, Arne Naess advertía la falta de estrategias y políticas alineadas con los principios de diversidad, complejidad, autonomía, descentralización, simbiosis, igualdad y justicia social. El rol de los ecólogos estaba, en su opinión, distorsionado.

¹⁷ Marshall McLuhan publicó *The Medium is the Message* en 1967. Fue una obra pionera y sus percepciones en relación con nuestra vida en la era de la información electrónica resultaron no sólo proféticas sino también perturbadoras. McLuhan murió en 1980 (apenas unos meses antes de que Marion Boyars publicara el libro de Skolimowski).

¹⁸ Skolimowski, H., *op. cit.*, pág. 87.

toda una saga de pensadores¹⁹ que, lejos de validar el paradigma apalancado por la filosofía analítica, han logrado hacer temblar sus cimientos. Al respecto, Skolimowski apunta sumariamente que “la fenomenología y el existencialismo han tenido poca influencia y le han hecho poco daño al mundo y a los individuos que adhieren a sus principios”²⁰. Por el contrario, el aporte de la filosofía hermenéutica ha sido muy valioso²¹ y, de hecho, en buena medida ha habilitado el surgimiento de movimientos que, ya en los 60s y 70s, cuestionaban la carrera armamentista, el paradigma tecno-científico y el consumo desmedido, a la vez que se alzaban en defensa del medio ambiente, de las comunidades vulneradas y de los territorios devastados. Sartre y Foucault participaron activamente en las protestas del Mayo francés, por ejemplo. Por otra parte, la deconstrucción (en su acontecer no mediado) se hizo manifiesta en la obra de Derrida a partir de la década del ‘80 en su dimensión política y ética al abordar la figura del otro, del extranjero, del refugiado, la justicia y el derecho, el logofalocentrismo, así como, en su última década de vida, las cuestiones ligadas al derecho animal y al especismo. Y estas vertientes no han sido fortuitas. Recordemos que Derrida fue un minucioso y exhaustivo lector de Heidegger.

Entonces, antes de abordar los doce postulados con los que Skolimowski define su propuesta ecofilosófica, y puesto que ella se presenta como una necesidad para abandonar la concepción mecanicista del mundo alcanzada por la era técnica, quizás sea relevante tener presente la caracterización heideggeriana que la precede.

“La pregunta por la técnica” es el título de una conferencia²² de Heidegger donde el filósofo delinea una serie de interrogantes que hoy en día cobran una vigencia inusitada. ¿En qué consiste la técnica? ¿Es una actividad humana y puramente instrumental? Heidegger busca comprender

¹⁹ Por mencionar sólo a algunos: Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault, Jacques Derrida, Mircea Eliade, Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas.

²⁰ Skolimowski, H., *op. cit.*, pág. 86.

²¹ Quizás Skolimowski no pudo apreciar el alcance de este aporte porque lógicamente no contaba, en ese momento, con la perspectiva histórica que nosotros tenemos. Hoy en día sabemos que de ningún modo se puede relegar a la filosofía de raigambre fenomenológica y existencialista a un lugar subalterno en relación con la filosofía analítica.

²² Esta conferencia tuvo lugar el 18 de noviembre de 1953 en la Academia Bávara de Bellas Artes, en el marco del ciclo *Las artes en la época técnica*.

qué tipo de relaciones establecemos con el mundo y la naturaleza, con los otros y las cosas en una era dominada por la técnica. La técnica articula la realidad en el modo del desvelamiento, es decir, en la manera en que se nos manifiesta la realidad en que vivimos. Preguntar por la técnica es poner en funcionamiento el pensamiento crítico filosófico porque, precisamente, el peligro yace en permanecer acriticamente a la merced de su voluntad de dominio. Heidegger señala que la técnica es un modo del desocultar, del desvelamiento, en el modo de la verdad (*ἀλήθεια, alétheia*)²³ y unas líneas más abajo especifica que, en el caso de la técnica moderna, este desvelamiento tiene el modo de la provocación de la naturaleza:

Ahora bien, el desocultar que domina a la técnica moderna no se despliega en un producir en el sentido de *ποίησις (póiesis)*. El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas. Pero, ¿no vale esto también para el viejo molino de viento? No. Sus aspas giran, ciertamente, en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Pero el molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumularlas.²⁴

Cabe destacar que Heidegger está hablando en términos de una provocación de la naturaleza porque está contraponiendo esta acción a la *ποίησις*, es decir, a la creación o producción de algo. Es un concepto que Heidegger retoma de la filosofía clásica. Para Platón la *ποίησις* es “toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser²⁵” y, por ello, hay un tránsito desde la condición de no-existencia hacia la presencia. En relación con la *ποίησις*, Aristóteles afirma que lo que ha sido producido por la naturaleza tiene su principio en sí mismo, mientras que lo que ha entrado a la presencia a partir de la actividad productiva del ser humano posee este principio fuera de sí mismo²⁶.

²³ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, trad. de F. Soler, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997 (3a. edición), pág. 122.

²⁴ *Ibid. ant.*, pág. 123.

²⁵ Platón, *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*, trad. de C. García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 1988, pág. 252 (205b).

²⁶ Aristóteles, *Física*, trad. de G. R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995, págs. 128-135 (192b-193b).

Una vez trazada esta distinción entre producción y “provocación de la naturaleza” (recordemos que la conferencia data de 1953), Heidegger brinda algunos ejemplos que, lamentablemente, son de una actualidad preocupante, porque en ellos encontramos la minería a cielo abierto, el agronegocio, la industrialización de los alimentos, la contaminación, en suma, esos modos de articulación de la técnica moderna que Heidegger enuncia como “provocación de la naturaleza” y que nosotros hoy en día conocemos como extractivismo:

Por el contrario, una región es provocada a la extracción de carbón y minerales. La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales. De otra manera aparece el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las semillas, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación. Entretanto, la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que pone a la naturaleza. La pone en el sentido de provocación. El campo es ahora industria motorizada de la alimentación. El aire es puesto dentro de la entrega de nitrógeno, el suelo por los minerales; minerales, por ejemplo, el uranio, éste por la energía atómica, que puede ser desintegrada para destrucción o para usos pacíficos.²⁷

Del otro lado del extractivismo queda también enunciada en forma clara la contrapropuesta en el hacer del campesino, en la agroecología (es decir, en la agricultura convencional que se practicaba en época de Heidegger: sin agrotóxicos ni semillas genéticamente modificadas²⁸), con sus guardianes de semillas y con la biodiversidad de sus semillas.

²⁷ Heidegger, M., *op. cit.*, págs. 123-124.

²⁸ Los organismos genéticamente modificados (OGM) no existían en época de Heidegger. En 1973 Herbert Boyer y Stanley Cohen crearon el primer organismo con ingeniería genética (colocaron un gen específico en una bacteria). En 1974 Beatrice Mintz y Rudold Jaenisch crearon el primer animal con ingeniería genética (un ratón). La preocupación desatada entonces en los medios, las esferas gubernamentales y la comunidad científica llevó a una moratoria en la experimentación genética hasta tanto los expertos pudieran evaluar las posibles implicancias en la salud humana y en los ecosistemas. La moratoria fue breve y la cuestión fue zanjada en 1975 en la Conferencia de Asilomar. Las directrices trazadas por la conferencia permitieron a los científicos realizar experimentos con tecnología de ADN recombinante. El primer producto

Sirva lo dicho hasta aquí como un preámbulo para comprender la herencia y el contexto de enunciación de la propuesta de Skolimowski, y también para dar cuenta de otras voces que, desde la filosofía no analítica, han tematizado las cuestiones más preocupantes en relación con el ambientalismo.

Las características de la ecofilosofía²⁹, entonces, son:

1. La ecofilosofía está orientada hacia la vida y, por ello, tiene una perspectiva pública y social. A diferencia de la filosofía analítica, no está orientada hacia el lenguaje sino hacia el quehacer filosófico: ¿qué pensamiento elaboramos y para qué lo hacemos? Esto es más que un posicionamiento metodológico porque implica vincular *ἦθος* (*ethos*) y *τέλος* (*télos*).
2. La ecofilosofía no admite objetividad ni desapego por cuanto está comprometida con los valores humanos, con la naturaleza y con la vida misma. Skolimowski desafía la objetividad de la ciencia y se pregunta qué mundo estamos realmente aprehendiendo con nuestras teorías científicas, basadas en criterios metodológicos de análisis. Skolimowski considera que las metodologías son “muletas”, “substitutos del pensamiento” por cuanto son funcionales a “los modos específicos de manipular los conocimientos”³⁰.
3. La ecofilosofía está espiritualmente viva, “pues ella se dedica a las últimas extensiones del fenómeno humano, y estas extensiones es-

comestible cultivado comercialmente como resultado de la ingeniería genética fue el tomate Flavr Savr desarrollado por la empresa Caligene en los 80s.

²⁹ Es oportuno recordar la distinción entre ecología, ecofilosofía y ecosofía. La ecología es el estudio científico e interdisciplinario de las condiciones de vida de los organismos en su mutua interacción y con aquello que los rodea. La ecofilosofía es el estudio de los problemas que son comunes tanto a la filosofía como a la ecología y, a manera de ejemplo, podemos traer aquí la premisa: “todas las cosas mantienen una interacción mutua”, la cual tiene relevancia como afirmación para la ecología pero también para la filosofía. Por último, la ecosofía es el enfoque o la perspectiva que cada uno de nosotros puede construir a partir de la ecofilosofía y, en ese sentido, nos involucra en un proyecto personal de pensamiento y existencia.

³⁰ Skolimowski, H., *op. cit.*, pág. 88.

tudian la vida del espíritu³¹, sin el cual no somos mucho más que chimpancés saltando de árbol en árbol”³².

4. El carácter comprensivo y globalizador de la ecofilosofía pone el acento en su modo holístico de abordar³³ la cuestión y aquí aparece el tema de la verdad. Para Skolimowski, la verdad es la correspondencia entre la realidad y su descripción, pero con esta aclaración metodológica: “La noción de realidad no puede ser agotada únicamente por los marcos de referencia científicos”³⁴. Con esto, el autor está abriendo la puerta, en el plano epistemológico, al encuentro de saberes.
5. Y, justamente por lo anterior, la ecofilosofía no es una acumulación cuantificable de conocimientos e información sino que su interés se orienta hacia la sabiduría. Skolimowski define la sabiduría como el correcto conocimiento y comprensión de las tramas de la vida, incluida su fragilidad, ya que en ellas anidan los ciclos que la hacen posible.
6. La ecofilosofía debe mantener una visión crítica en relación con la ecología y el medio ambiente porque nuestros puntos de vista “están siempre preñados de consecuencias escatológicas, filosóficas

³¹ El término “espíritu” es polisémico en filosofía. En la Antigüedad fue frecuentemente utilizado para designar todos los diversos modos de ser que de algún modo trascienden lo vital. En la filosofía contemporánea su expresión hegeliana ha dado lugar a diversas corrientes del “ser espiritual”, ya sea como un modo de ser específico, ya como la manera de ser propia del hombre como “ser histórico”. En esta concepción que ha dado lugar a la hermenéutica y al neohegelianismo, el espíritu tiene connotaciones holísticas y su realización es concebida como un autodespliegue de sus posibilidades. En este sentido, el texto de Max Scheler (heredero de la fenomenología husserliana y valorado por Heidegger) de 1928 que lleva por título *El puesto del hombre en el cosmos* inaugura la antropología filosófica. En esta obra, el problema del espíritu está unido a la esencia del hombre: “*Conciencia del mundo, de sí mismo y de Dios* constituyen una indivisible *unidad estructural*”, afirma Scheler (Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de Vicente Gómez, Barcelona, Alba Editorial, 2000, pág. 124 [texto en itálica en el original]).

³² Skolimowski, H., *op. cit.*, pág. 90. Nótese el sesgo especista de este punto de la propuesta, en un contexto donde la obra de Peter Singer, *Animal Liberation* (1975), ya recorría desde hacía un lustro los círculos académicos.

³³ José Luis D’Amato traduce “*approach*” por “acercamiento”, pero me parece más apropiado, en este contexto de enunciación, hablar de “abordaje”.

³⁴ Skolimowski, H., *op. cit.*, pág. 90.

y éticas³⁵. Desde luego, esta visión crítica implica comprender que la ecofilosofía excede el mero cuidado del ambiente.

7. La ecofilosofía reconoce el nexo con la economía y, en ese sentido, recusa toda asociación con los esquemas desarrollistas de crecimiento material ligados a la noción de “progreso”. El modo de operar de la economía del desarrollo es el que dicta el modelo hegemónico del tecnocapitalismo neoliberal. La dimensión social de la filosofía se hace nuevamente presente en este importante punto cuando Skolimowski señala la necesidad de comprender cómo la economía se relaciona con los individuos, la sociedad y la naturaleza desde la perspectiva de la calidad de vida³⁶.
8. La ecofilosofía tiene conciencia política en un sentido aristotélico: desde la perspectiva de la *πόλις* (*pólis*), somos responsables de todas las consecuencias de nuestras acciones. Skolimowski no está pensando en una pequeña ciudad-estado sino, más bien, en un mundo globalizado donde dichas responsabilidades traspasan las fronteras geopolíticas. “La pésima condición del campesino boliviano o del trabajador de las plantaciones brasileñas —en verdad, las pésimas condiciones de la mayoría de los trabajadores manuales del Tercer Mundo—, está directamente vinculada con el modo que eligieron los países industriales (los consumidores) para conducir sus asuntos³⁷.”
9. El bienestar de la sociedad debe ser tematizado por la ecofilosofía porque, para Skolimowski, el contrato social se basa en la coopera-

³⁵ *Ibid. ant.*, pág. 92.

³⁶ Desde los 90s, los pueblos y naciones originarias del continente americano bogan por instalar en la agenda su propuesta política de *sumak kawsay* (“buen vivir” o “vivir de forma plena”) como alternativa a la acumulación desenfrenada y a la desconexión de la Madre Naturaleza propias del desarrollismo.

³⁷ Skolimowski, H., *op. cit.*, pág. 92. Encuentro en este punto una estrecha relación con dos postulados naessianos: 1) la imagen relacional del campo total y 2) el igualitarismo biosférico. En relación con el primer postulado, los organismos son vislumbrados por Naess como nodos de interrelación. El modelo de campo total no solamente disuelve el concepto del hombre aislado, situado en el medio ambiente, sino que apela a una noción vincular del ser humano con la naturaleza. Aquí es donde el primer postulado se enlaza con el segundo, ya que junto con la enunciación del igualitarismo biosférico surge la crítica al antropocentrismo que la cultura occidental ha desplegado a lo largo de la modernidad. Es siguiendo estos lineamientos que la ecología profunda propone un cambio en el estilo de vida —principalmente en los países del norte global— con el propósito de generar un cambio de paradigma a escala mundial.

ción. El autor traza un paralelismo entre la sociedad y la simbiosis cósmica, porque la sociedad es una célula de ese cosmos en permanente evolución. Considero problemático este tratamiento del contrato social ya que el contrato social³⁸ se basa, en primera instancia, en una delegación de poder. La cooperación, sin embargo, implica contar con una estrategia consensuada en pos de un objetivo común y, si bien en la cooperación puede haber una delegación de poder, no es esta delegación el origen del pacto.

10. La ecofilosofía proclama la responsabilidad individual a la vez que señala la necesidad perentoria de restituir “la soberanía y la autonomía del individuo para que éste pueda ejercitar con sentido sus derechos y sus responsabilidades”³⁹. Es necesario poner este postulado en relación con el punto 8 porque, al hablar de “restitución de soberanía” debemos, primero, explicitar cuáles son los individuos efectivamente soberanos y autónomos en un contexto global de exclusión, desplazamiento y desposesión. Quizás convenga contemplar en este punto el aporte que la filosofía puede brindar al análisis de los privilegios. Me refiero a los privilegios que, desde muchas perspectivas (económica, racial, de género, capacitista, cisheteronormativa, etc.), denotan condiciones de desigualdad tan flagrantes que no pueden ser obviadas sin caer en un reparto odiosamente injusto de las responsabilidades.
11. La ecofilosofía está abierta a una epistemología pluralista. En lugar de una epistemología orientada hacia la máquina y basada en la materia, Skolimowski propone una orientación hacia el cosmos y basada en la vida. Esta epistemología es parte de una cosmovisión. La idea de una epistemología pluralista está hoy en día muy vinculada a los estudios anticoloniales y a la reivindicación de los saberes y conocimientos propios de los pueblos originarios⁴⁰.

³⁸ Al menos, el contrato social tematizado por la filosofía política moderna a partir del siglo XVII.

³⁹ *Ibid. ant.*, pág. 93.

⁴⁰ La *weichafe* (mujer guerrera, en mapudungun) y líder mapuche Moira Ivana Millán ha señalado que las clases dominantes han perpetrado un epistemicidio en Indoamérica, generando una narrativa histórica y lógicas civilizatorias que hoy en día siguen vigentes en los territorios en disputa. Cf. Zibeche, R. y Martínez, E. (coordinadores), *Repensar el sur; Las luchas del pueblo Mapuche*, Chiapas/Buenos Aires, Cooperativa Editorial Retos/CLACSO, 2020, págs. 31, 45-54.

12. Por último, la ecofilosofía se ocupa también de la salud. Skolimowski pone en un mismo plano el derecho a la salud y la obligación moral de preservar la propia salud, dadas las cargas sociales y costes que ella conlleva. Por una parte, se hace nuevamente necesario traer a escena los privilegios y cuestionar de forma crítica esa obligación moral en el marco del acceso al agua potable, a una alimentación sana, segura y soberana, a un entorno psico-físico saludable, y a la información necesaria para poder tomar decisiones que redunden en la preservación de la propia salud. Por otra parte, en las sociedades industrializadas se consumen productos diseñados por la industria de alimentos: son productos ultraprocesados pobres en nutrientes y ricos en azúcar, sodio y grasas. Las enfermedades no transmisibles conforman el 70% de las causas de muerte a nivel mundial⁴¹. Se trata de las enfermedades cardiovasculares, el cáncer, las enfermedades respiratorias y la diabetes. La malnutrición es un componente clave en el desarrollo de estas patologías y, en ese sentido, al hablar de obligación moral hoy en día es menester analizar el efecto de los ultraprocesados en la salud y la responsabilidad, desde una perspectiva jurídica y social, por parte de la industria alimentaria⁴². Por otra parte, al considerar la salud humana debemos pensar desde una perspectiva socioambiental. Al respecto, Damián Verzeñassi⁴³ afirma que “no puede haber cuerpos sanos en territorios enfermos”. La salud socioambiental involucra

⁴¹ Según los datos más recientes de la Organización Mundial de la Salud, publicados el 13 de abril de 2021:

<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/noncommunicable-diseases>

⁴² El tema excede el alcance de este trabajo académico y es particularmente complejo. Quisiera apuntar solamente que la responsabilidad individual, para poder ser ejercida de forma soberana, requiere como mínimo contar con los elementos necesarios para poder tomar decisiones informadas (por ejemplo: un etiquetado frontal de advertencia, como el que se reglamentó recientemente en nuestro país), un control estatal sobre la publicidad engañosa y el acceso a alimentos sanos, seguros, soberanos y asequibles para toda la población.

⁴³ Director del Instituto de Salud Socioambiental de la Facultad de Ciencias Médicas de Rosario. Desde hace más de una década realiza Campamentos Sanitarios para relevar la salud en 34 comunidades de las provincias de Santa Fe, Entre Ríos y Córdoba (el 90% de los habitantes entrevistados durante los relevamientos viven a menos de mil metros de campos fumigados con agrotóxicos). A lo largo de los años, el equipo de trabajo de Verzeñassi ha encontrado una prevalencia creciente de malformaciones congénitas, abortos espontáneos, hipertiroidismo, cáncer, enfermedades neurológicas,

la ejecución de políticas públicas basadas en los aportes de las ciencias de la salud, pero también de otras disciplinas. La ecofilosofía debe ser parte de ese diálogo.

Skolimowski señala que toda civilización está basada en una mitología. Por “mitología” el autor se refiere no a “una fábula o una fantasía sino más bien a un conjunto de premisas y creencias que forma la base de nuestra comprensión del mundo⁴⁴”. Y unas líneas más abajo afirma que, en este sentido, la ciencia también es una forma de mitología, porque “posee sus dogmas no escritos y no probados que son los presupuestos en que se basa la ciencia”.

En lugar del término “mitología”, hoy en día es frecuente encontrar la noción de “relato” para dar cuenta de estos filtros de realidad hegemónicos, inculcados a fuerza de repetición, desde la más tierna infancia. Skolimowski señala nuestra incapacidad crítica para desafiar los contenidos, postulados y dogmas de la ciencia. Un ejemplo reciente de ello es, sin duda, la pandemia COVID-19, donde el cuestionamiento de la efectiva aplicación del principio precautorio en relación con las vacunas estuvo lejos de instalarse como una exigencia por parte de la sociedad. El problema que señala Skolimowski es realmente serio, porque la acriticidad nos vuelve presa fácil de cualquier estrategia discursiva. Pero el problema no se termina allí: sin una masa crítica de voces que puedan desafiar el relato de la ciencia hegemónica, resulta casi imposible desembarazarnos de su autoridad “especializada, experta y técnica”⁴⁵. Y con este encomillado volvemos al inicio del texto, para enlazar en este gesto el sentido pleno de la ecofilosofía.

respiratorias y de la piel. Cf. los artículos publicados por la Agencia Tierra Viva y la revista Lavaca:

<https://agenciaterraviva.com.ar/damian-verzenassi-no-puede-haber-cuerpos-sanos-en-territorios-enfermos/>

<https://lavaca.org/mu132/una-clase-magistral-damian-verzenassi-medico/>

⁴⁴ Skolimowski, H., *op. cit.*, pág. 95.

⁴⁵ El cuestionamiento se materializó desde la propia comunidad científica. La UCCSNAL (Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad y la Naturaleza en América Latina) ha publicado varios pronunciamientos y artículos al respecto. Sin embargo, pese a estar integrada por científicos de varios países de América Latina, su voz aún resulta prácticamente desconocida.

<http://uccsnal.org/>

La cosmovisión alternativa que Skolimowski insta a crear de forma imperiosa está estrechamente relacionada con esta disputa por el relato de saberes. Ese relato tiene el rasgo de la “posverdad” —un neologismo que no existía en el momento en que Skolimowski enunció su propuesta ecofilosófica. La posverdad es la distorsión deliberada de la realidad con el fin de modelar conductas sociales y es frecuente encontrar ejemplos en el discurso que los medios hegemónicos sostienen en favor de los oligopolios que los financian. En el tema que nos ocupa, es común leer apologías del “desarrollo” vinculadas a las actividades extractivas cuando, en realidad, se trata de actividades ligadas al maldesarrollo (poca oferta de empleos locales, transferencia de las ganancias al extranjero, destrucción de ecosistemas, desplazamiento de comunidades, contaminación en gran escala y, como saldo, un pasivo ambiental que debe ser enfrentado internamente), avaladas por una ciencia que está al servicio de las grandes corporaciones. La alternativa ecofilosófica es indudablemente necesaria y, hoy en día, su misión parece aún más desafiante de lo que Skolimowski alcanzó a esbozar en sus doce postulados.

LIBRO DE RESÚMENES

Libro de resúmenes individuales (40),
3 mesas de investigación (con 16 integrantes),
4 paneles (15 participantes): 71.

1- María Cristina Alonso

Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires
alonso.cristina2007@gmail.com

El trabajo de Plataforma

Se observa que a lo largo de la década de los años '70 el trabajo único asalariado con un solo empleador con jornadas semanales de trabajo específicas denominado modelo Fordista que abarcó el periodo de pos guerra hasta los años '70 especialmente en los países centrales ha sido desplazado por otras modalidades como ser el trabajo en plataformas.

En relación a lo expuesto se considera que el denominado paradigma tecnológico con la incorporación de las TIC'S ha provocado cambio en toda la sociedad y en el trabajo también. A la par del trabajo formal proliferan otras instancias en donde los contratos laborales son a tiempo determinado cumpliendo objetivos en donde los aspectos normativos son más laxos.

Estas transformaciones se dan en una nueva época denominada capitalismo de plataformas, cuarta revolución industrial entre otras definiciones.

Por lo expuesto en esta investigación de carácter exploratorio se indaga acerca de las modalidades laborales contemporáneas en el marco de las características del capitalismo de plataformas.

2- **Milton Abellón**
(CONICET-INEO-CIF/ UBA-FFyL)
milton.abellon@gmail.com

El concepto de reconocimiento en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) de Hegel

El presente trabajo busca determinar la especificidad y las características propias del concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) que Hegel expone en la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* (1807). Nuestra tesis es que el reconocimiento -que según su concepto puro es esencialmente recíproco- es (i) la referencia (*Beziehung*) práctica recíproca, intersubjetiva y mediada que la autoconciencia, que persiste como conciencia [*sc.* (auto)conciencia], establece con su objeto, otra (auto)conciencia. Afirmamos que el reconocimiento es también (ii) el movimiento de dicha referencia práctica y (iii) el resultado de tal movimiento. Con esta tesis, por un lado, tomamos distancia del posicionamiento interpretativo según el cual el reconocimiento es la espiritualización humanizada de la apetencia o del deseo natural y animal (*Begierde*), idea que se expresa con la noción de “deseo de reconocimiento” (Armstrong Kelly 1996; Bertram 2017; Brandom 2007; Butler 1987: 1-60; De Zan 2003; Honneth 2010; Jenkins 2009; Kalkavage 2007; O’Neil 1996; Pinkard 1994; Pippin 2011; Rendón 2012; Shklar 1996; Wildt 1982: 375-378; Williams 2003; 1997: 46-68). Por otro lado, profundizamos y esclarecemos el lineamiento hermenéutico para el cual el reconocimiento no es apetencia o deseo natural espiritualizado y humanizado, sino un momento y un movimiento distinto de la autoconciencia que, debido a su carácter intersubjetivamente recíproco y mediado, constituye el modelo adecuado para la aparición del Espíritu (Beiser 2005; Gadamer 1980; Houlgate 2013; Neuhouser 1986, 2009; Redding 2008; Siep 1974, 1979, 2006). Nuestra lectura enfatiza la concepción del reconocimiento como referencia práctica recíproca e intersubjetiva, lo que permite un esclarecimiento de la noción de reconocimiento no sólo como momento y movimiento, sino también como el resultado de tal referencia, a través de la cual se alcanza, al menos en su concepto, el acabamiento del concepto de autoconciencia por primera vez.

Eje: 7-I, 8-II

3- Clara Aldea

Universidad Nacional del Sur
claraldea1984@gmail.com

Las vanguardias soviéticas como expresiones estéticas de un sujeto político en construcción

El presente trabajo aborda el modo en que el arte visual interviene en la constitución de un sujeto con capacidad transformativa del mundo, que se hace a sí mismo a medida que pone en movimiento una forma revolucionaria de praxis política. Entendiendo que el agente del proceso revolucionario será pensado desde el que Marx desarrolla desde las *Tesis sobre Feuerbach* en adelante, lo determinante para considerarlo será su capacidad de constituirse como interventor a medida que crea mundo. Para ilustrar el rol del arte visual en la conformación activa de ese agente, se toma al constructivismo y al suprematismo rusos, así como los movimientos idealistas que reaccionaron a ellos, como paradigmas de la elaboración estética en el período revolucionario. En las primeras décadas del siglo XX aparecen en la naciente URSS ensayos estéticos que buscan configurarse como “nuevos lenguajes” al calor de los acontecimientos políticos. Tales expresiones son consideradas a partir de su compromiso con el momento histórico en que emergen, de modo que los movimientos en el seno de las vanguardias acaban por configurarse como herramientas indispensables para la afirmación cultural de sí del proletariado en ascenso. Se acude centralmente a la pintura y los manifiestos que rodean los movimientos emergentes para indagar en un salto dinámico que acontece de forma recíproca y simultánea en la historia y en el arte: de la pasividad del período zarista a la convulsión de la Primera Guerra y el momento revolucionario; “del reposo al movimiento” en la pintura en el pasaje que describe Kandinsky en *Punto y línea sobre el plano*. La intención es ver cómo lo que acontece como mediación entre dos instancias de dinámicas contrapuestas es la conformación de un sujeto que pasa a cumplir una función creadora.

Eje: 8-II.

4- Magalí Argañaraz

Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba

arganaraz.mgl@gmail.com

Si no hay un único fundamento humano ¿no hay ninguno?

En *La Condición Humana*, Hannah Arendt propone “pensar en lo que hacemos”. Aunque en esta obra “lo que hacemos” este circunscrito a la labor, el trabajo y la acción, también aquí reconoce a la contemplación, al conocimiento, y al pensamiento como actividades humanas. El recorte de actividades que la autora acepta es con el fin de un análisis crítico de la antigua distinción medieval entre *vita activa* y *vita contemplativa*, traducción del *bios politikos* y *bios theoretikos* aristotélico, herencia de Platón. Arendt encuentra el supuesto de “un único interés fundamental” como prisma refractario en base a lo cual se establece un orden jerárquico en el modo en que se articulan las actividades. La inversión moderna de la distinción de la *vita activa* y la *vita contemplativa* deja intacta la herencia platónica de fondo (la separación entre la verdad y el mundo, que liga la esencia humana a una verdad no-mundana o eterna que separa a la humanidad del mundo y la coloca como posesión esencial de cada individuo) a través de considerar que El Hombre o La Humanidad sólo tiene un único interés esencial o fundamental. En el análisis de Arendt en torno a las actividades humanas aparecen diversos intereses humanos y diversas condiciones humanas. Sin olvidar el tinte político del pensamiento arendtiano, quisiera tras una breve reconstrucción de estos puntos, invitar a considerar qué experiencia de nosotros (les humanas) habilita pensarnos con una diversidad de intereses. ¿Por qué si no hay un único interés humano que sirva de fundamento y sentido a la existencia humana, entonces no hay ningún fundamento o sentido? ¿Por qué no atreverse a pensar que quizá no hay un único (*uno*) fundamento sino que hay muchos, diferentes entre sí, relacionados de formas complementarias y contrarias?

5- **Adriana María Arpini**

Universidad Nacional de Cuyo, CONICET
aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Desafíos antropológicos del siglo XXI. La vida más allá del sujeto

Una revisión crítica y contextualizada de los humanismos que emergen en la tradición filosófica de la modernidad occidental, desde el renacimiento hasta la actualidad, revela vacíos en la práctica teórica, lugares que fueron olvidados o quedaron insuficientemente explorados. Tales vacíos persisten en los debates sobre el humanismo/antihumanismo que proliferan en las filosofías de posguerra. Desde la última década del siglo pasado asistimos a lo que se ha caracterizado como una explosión del concepto de lo “humano” bajo la presión de los actuales procesos científicos y los intereses de la economía global (Braidotti, 2013). Si el *cotinum* naturaleza-cultura es el común denominador de la condición poshumana, si se trata de sustituir la oposición binaria por una teoría no dualista de interacción de una naturaleza tecnológicamente intervenida, cabe plantear algunos interrogantes: ¿cuáles son los itinerarios intelectuales e históricos que conducen a lo poshumano? ¿Cuáles de esos itinerarios fueron marginados u olvidados? ¿Qué nuevas formas de subjetividad habilita la condición poshumana? Y ¿cuáles quedaron truncadas? ¿Qué formas de antihumanismo produce? ¿Cómo es posible resistirlas? En fin, ¿cuál es la función de la teoría/filosofía en tiempos de poshumanismo?

Eje: Antropología cyborg *versus* dualismos modernos.

6- Irene Audisio

FL, FFyH, Universidad Nacional de Córdoba

irene.audisio@unc.edu.ar

Del cuerpo máquina al cuerpo en movimiento: consideraciones superadoras del dualismo desde enfoques del cuerpo vivo y animado

Me propongo reconstruir el forjamiento del dualismo mente–cuerpo, indisoluble de la instalación de la dicotomía naturaleza–cultura, a partir del siglo XVII de la modernidad filosófica. Así como la naturaleza fue reducida a una Gran Máquina, para ser conquistada, de la misma manera el cuerpo, vaciado de sus fuerzas cualitativas y vivas, pudo ser atrapado en un sistema de sujeción, y su comportamiento pudo ser calculado, organizado, pensado técnicamente. Para ello, me guiaré por autoras tales como Federici, Bardet, Haraway y autores como Le Bretón y Foucault.

En ese respecto, recordemos que la definición de cuerpo máquina de Descartes, Hobbes, La Mettrie se hacía eco de las primeras sesiones de anatomía (con estilo escénico y convocante de un gran público) y sus correspondientes tratados de anatomía, como lo fue la obra de Vesalio “*De humaniorporis fabrica*”. Este dato se vuelve significativo ya que es el indicio de la equiparación del cuerpo con la materia muerta. Un cuerpo dócil sumido a la máquina productiva es considerado al modo de la materia muerta.

Partiendo de allí, presento como vía una reconsideración del cuerpo como cuerpo animado. En ese sentido, tomaremos escritos de Federici, pero también volveremos al mismo Husserl y su desarrollo en *Ideas II* del concepto de animación, especialmente desde el enfoque de Maxine Sheets-Johnstone. Husserl, en la segunda sección de *Ideas II*, abordará la cuestión del cuerpo reconocido en su carácter de materialidad de la conciencia. Pero aún más relevante para nuestro trabajo es que, en esta copertenencia cuerpo-conciencia, se subraya el hecho de que se trata de cuerpo animado y no de materia inerte. Husserl enfoca su consideración en esta particularidad del cuerpo humano, se trata de un cuerpo animado, vivo. Sheets-Johnstone subraya, además, como característico de este cuerpo animado husserliano, el movimiento. Esto abre nuevos modos para pensarnos/movernos.

Eje 3. Oposición inactual Naturaleza vs. Cultura.

7- **Pablo Barbagelata**
Universidad Nacional Sur
pablodbarbagelata@gmail.com

Herramientas del Tao. Concepciones de la técnica en el taoísmo clásico

El objetivo de la presente investigación es analizar el modo en que se plantea la relación del hombre con la técnica dentro del corpus taoísta clásico (s.VI-IV a.C.). Para ello rastreamos, por un lado, los pasajes en los que la técnica se concibe como una forma de “artificialidad”, un estorbo para la orientación de la vida conforme al *Tao*. Por otro lado, destacaremos también aquellos fragmentos en los que el trabajo con objetos técnicos es retratado de forma más optimista, como un modo de penetración que puede ser entendido como una forma de *wuwei* (“no-hacer”). Para comprender esta aparente contradicción recurriremos más adelante a un estudio de la manera taoísta de concebir al ser humano y su relación con el medio ambiente. En dicha concepción no se parte de dicotomías del estilo “Hombre-Naturaleza”, sino que se concibe al ser humano como un elemento más del todo natural, con sus relaciones, funciones y limitaciones particulares. Propondremos que esta forma de pensamiento permite comprender la técnica como una forma natural de comportarse, y que como tal puede ser objeto de prescripciones particulares en su forma de aplicación, sin por ello implicar una aceptación o rechazo de la totalidad del fenómeno.

En la misma línea, exploraremos los alcances del término chino que traducimos como “naturaleza”: *ziran*. Se verá como este designa no tanto a aquello que es creado por fuerzas distintas a la voluntad humana, sino que abarca todo lo que sucede espontáneamente o por sí mismo. Consecuentemente el actuar humano, incluida la técnica, es pasible de ser natural en este sentido siempre y cuando se prevenga de la rigidez de un cálculo impuesto desde afuera y del exceso de deseos y se apoye en cambio en el aprovechamiento de las fuerzas implícitas de la materia y los sistemas tratados.

8- Bernarda Abril Benítez Reimers

Universidad Nacional del Sur

berni.abril.benitez.reimers@gmail.com

Las mujeres en las familias de comerciantes paleoasirias a partir de sus cartas: relaciones entre los géneros y producción textil

La imagen patriarcal y eurocéntrica sobre las mujeres de la Antigüedad Oriental presente en el sentido común y parte de la historiografía y es resultado de dos procesos históricos: la feminización de la cultura oriental y la apropiación europea del Antiguo Oriente. El primero, con origen en la Grecia clásica e inicialmente adjudicado a los persas y luego a cualquier no-griego, gestó una imagen de Asia como decadente, débil y feminizada. El segundo, íntimamente vinculado con el imperialismo inglés y francés del siglo XIX, no solo tuvo que ver con el saqueo material de restos arqueológicos (visto como rescate de la “barbarie oriental”) sino con la apropiación simbólica evidenciada en el orientalismo como movimiento artístico, que construyó una imagen en la que se asociaba a las mujeres con Oriente y se las equiparaba como colectivos por ser sensuales y peligrosos, necesitar ser cuidados, protegidos y poseídos y ser inferiores que el hombre/Occidente. El objetivo de este trabajo, enmarcado dentro de la Historia con Perspectiva de Género, es poner en cuestión esta imagen a partir de la investigación sobre las mujeres de familias comerciantes paleoasirias del 2000 AC, partiendo de la pregunta ¿Cómo eran las relaciones entre personas de distintos géneros dentro de estas familias de comerciantes? Para esto, nos serviremos de las tablillas BIN 6, 11, CCT 3, 24 y MAH 16209 encontradas en el sitio arqueológico de Kültepe. Su importancia radica en la abundante información de primera mano que nos proveen sobre la vida de las mujeres a partir de la comunicación con sus esposos. En este sentido, nuestra hipótesis plantea que las mujeres de las familias comerciantes de Assur tenían una fuerte capacidad de accionar tanto en el ámbito de los negocios como en la vida social, contrariamente a lo que plantean las construcciones orientalistas.

Eje temático 6. Miradas interdisciplinarias: estudios orientales.

9- Sofía Bogdanowsky
Universidad Nacional de Cuyo
sbogdanowskysantos@gmail.com

Desafíos antropológicos del siglo XXI: pensar los cuerpos entre materialidad y ficción. Una lectura desde Michel Foucault, Judith Butler y Donna Haraway

La aparición, desde mediados del siglo XX, de nuevos pensamientos filosóficos y políticos que ponen de manifiesto el carácter esencialista y excluyente de los humanismos fundantes de las reflexiones de la Antropología Filosófica entre los siglos XV y XIX, nos lleva hoy a repensar críticamente las condiciones, preguntas y posibilidades de esta disciplina. En el presente ensayo se buscó abordar dicha problemática tomando como base las importantes contribuciones que autores como Michel Foucault, Judith Butler y Donna Haraway realizaron al debate sobre la identidad humana. La cuestión del cuerpo aparece como central en las reflexiones de estos/as pensadores/as y es puntapié para continuar indagando respecto de lo corporal, sus dimensiones y su vínculo con la vida, las identidades, los saberes y las narrativas antropológicas que sobre éste se establecen. De acuerdo con los aportes extraídos de la profundización en dichas reflexiones, se arribó al planteo de posibles nuevas preguntas y quehaceres en los cuales la Antropología Filosófica podría ahondar para superarse en su inicial aspecto totalizador y llegar configurarse como una disciplina crítica, inclusiva, plural y coetánea con las preocupaciones que desbordan el desarrollo de las vidas en la actualidad.

10- Federico Bosich

Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur
fedebosich@gmail.com

Heidegger y la técnica: esbozos de un pensar ecológico

En este trabajo me propongo abordar ciertas nociones de Heidegger relativas al problema de la técnica, para pensarlas en relación con el actual contexto de crisis ecológica, buscando a partir de allí posibles soluciones o cursos de acción en torno a la problemática ambiental. En primer lugar, definiremos el contexto actual en el que nos encontramos como especie, en tanto herederos de una cosmovisión como la griega, que atraviesa los últimos dos milenios y medios en Occidente, en los cuales la época del olvido del ser se torna más y más patente en tanto desconexión con el mundo y con la manera en que vivimos. Así, la técnica se nos muestra en sus diversas aristas, si bien actualmente la entendemos sólo como producir tecnológico, obviando tras múltiples concepciones que podrían caer bajo el manto de aquello a lo que los griegos denominaban *téchne*.

Por esto, considero importante subrayar la desconexión que sufrimos en numerosos aspectos de nuestra vida, tales como el consumo de tecnología y la alimentación, los cuales muestran el avance implacable del pensar calculador de la técnica, en oposición al pensar meditativo, de los cuales nos habla Heidegger. Por lo tanto, y teniendo en cuenta que, al decir de Hölderlin, allí “donde hay peligro, crece también lo que salva”, creo necesario repensar la cuestión de la técnica sin demonizarla, como bien apunta Heidegger, intentando ver qué salidas se nos muestran desde el interior de la misma, y qué cursos de acción podemos emprender en tanto seres humanos arrojados a un mundo como el que nos toca habitar, con los desafíos que tiene el presente actual.

11- María Sol Businskas

Prof. y Lic. en Historia. Universidad Nacional del Sur
solbusinskas3@gmail.com

Presencia femenina activa en la sociedad sumeria

El trabajo realizado presta su atención a las mujeres relegadas en el estudio de la historia, en este caso particular el de la mujer oriental. La imagen de estas mujeres alcanzó mayor difusión debido a los estudios orientales. A pesar de que se puede acceder a una representación de lo femenino carente en otros espacios, es errónea. Esto se debe a que el orientalismo es una corriente clasificatoria con categorías intelectuales y modos de análisis apegados al ojo civilizador europeo, el cual construye un “otro oriental” desde afuera, romantizado y con prejuicios. Este tipo de representaciones erróneas se articula con luchas ideológicas como el cristianismo contra el islam, imperialismo y el afán civilizador de occidente (Said, 2008). Por consecuencia, esta construcción de lo femenino responde a un estereotipo que aún perdura en la pintura, literatura o danzas hasta la actualidad.

Sin embargo, a partir de la década del 70, las corrientes feministas apuntan a rescatar la verdadera imagen de mujer en la historia, el cambio sobre estos estudios ha comenzado; como refiere la historiadora Lerner “las mujeres son parte esencial y central de la creación de la sociedad, son y han sido siempre actores y agentes de historia” (Lerner, 1990: 21). En estos estudios, el género, se entiende como concepto fundamental y amplio: “una construcción histórico-cultural que prescribe determinadas formas diferenciales de pensar, sentir y ser para hombres y mujeres” (Herrera, 2007: 87).

A partir de esta perspectiva se analiza y pone de manifiesto que la presencia femenina en las sociedades sumerias es activa, profundizando en la figura de la reina sumeria Puabi de Ur y su vínculo con la diosa Inanna. Utilizando fuentes arqueológicas tales como sellos cilíndricos, ajuar funerario y joyas, además de fuentes literarias como mitos, se demuestra que no debemos quedarnos con la imagen de la mujer víctima o excluida de todo ámbito, que no sea el doméstico, en la historia antigua.

Eje 6. Miradas interdisciplinarias: estudios orientales.

12- Esteban Cardone

UNMDP/UNLa/CONICET

gm.esteban@gmail.com

**La indeterminación en el horizonte de la experiencia según
Martin Seel.**

La presente colaboración busca subrayar el aporte concreto que contiene la dimensión de lo indeterminado en el marco de la experiencia, a partir del trabajo filosófico del pensador alemán Martin Seel, cuya reflexión estética y ética dedica especial atención al carácter incierto que subyace en el corazón de todas las actividades humanas. Inscrito dentro de la tradición de pensamiento frankfurtiano, la reflexión de Martin Seel incorpora a sus intereses los costados incomparecentes de la experiencia a los efectos de hacer notar su gravitación, solapada en ocasiones por desarrollos especulativos ocupados en reforzar el carácter de lo asertivo y disponible. La *estética del aparecer* (2000) supone la ocasión de considerar algunas conclusiones que se extienden más allá de las fronteras de la práctica estética, y que alcanzan también al orden gnoseológico. Al tratarse de una obra centrada en una modalidad específica de la percepción, que da soporte a la experiencia estética, convoca a no descuidar su irremediable carácter indeterminado, y con ello configura un interesante aporte crítico de la estética llamado a interpelar otros órdenes de incumbencias filosóficas. A su tiempo, la indeterminación como elemento irrebasable de la experiencia se hace presente también en la obra ensayística que Seel dedica a cuestiones relativas a la ética, lo cual lleva a considerar su aparición como una marca de su pensamiento en torno a la existencia.

13- Natalia Cavassa

(Museo de Bellas Artes y MAC)

cavassanatalia@gmail.com

**El desamparo maquillado de modernidad. Una perspectiva
kuschiana sobre la obra de Antonio Berni**

En el siguiente trabajo se analizarán obras del autor Antonio Berni. Interpretados desde los conceptos de Kusch: “Hedor”- “Pulcritud”; “Estar” y “Ser” para poner de relieve el desamparo existencial del hombre moderno y las consecuencias que esto conlleva.

Con el objetivo de demostrar la desconexión del hombre con la naturaleza y la falta de reconocimiento con la “otredad” que subyace a este desamparo, nos serviremos de diferentes obras de Antonio Berni, algunas que se encuentran en el patrimonio de la ciudad Bahía Blanca y alguna obra emblemática de la serie “Juanito laguna.”

El fundamento de la relación propuesta entre Berni y Kusch radica en el concepto de “verdad” entendida en su acepción clásica del griego comprendida como des ocultamiento, mostración. Tópico que Heidegger a vinculado al sentido de la obra de arte.

A partir de estas cuestiones nos interesa reflexionar sobre la idea de que el “estar” precede al “ser” como propuesta para plantear la “interculturalidad”. El “otro” se interpreta como sujeto de encuentro, desde su presencia a partir de la intersubjetividad y una ética del reconocimiento. De este modo, la estética de Berni nos permite descubrir nuestra historia americana, y a través de Rodolfo Kusch, podemos repensar ese “estar” que nos da la posibilidad de ir aprendiendo los unos de los otros. Se trata de la búsqueda del sí mismo a través del encuentro con el otro.

Eje: Filosofía Practica: estética, Filosofía del arte, Filosofía política.

14- María Cecilia Colombani

Universidad de Morón, Universidad Nacional de Mar del Plata.
UBACyT
ceciliacolombani@hotmail.com

En torno a la tensión Mismidad y Otredad. Filosofía y Política: hacia un gesto de reconocimiento para un mundo habitable

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar las relaciones entre educación, antropología y política en el marco de la tensión ente la Mismidad y la Otredad como categorías de producción histórico cultural.

Sin duda la Antropología, tanto desde el pasado como en la actualidad, enfrenta la compleja tensión entre lo Mismo y lo Otro como uno de los núcleos dominantes de problematización al interior de su campo disciplinar.

Esta tensión propia del escenario antropológico-filosófico supone y despliega en todas sus peculiaridades la tensión entre la homogeneidad y la heterogeneidad, la semejanza y la desemejanza, la continuidad y la discontinuidad, la identidad y la diferencia como dadas no sólo antropológicas, sino también éticas y políticas.

Pensamos la dimensión ética desde su campo lexical griego, *ethos*, manera de ser, modo de vida, actitud.

La Mismidad, como núcleo de poder, consolida la construcción y conservación de la tradición y la transmisión de la memoria, tanto individual como colectiva, y constituye el paradigma de las formas en que se expresa o se nos atribuyen las notas de una determinada identidad. Representa en un topos de sosiego y tranquilidad ante el avance de la diversidad, vida como un flujo amenazante que discontinúa el apacible escenario de lo semejante.

La Otredad, en cambio, dibuja un territorio complejo: su campo incluye los modos de entrar en relación, visualizar, calificar o descalificar, territorializar o desterritorializar a los otros hombres que difieren en sus aspectos físicos exteriores, en sus costumbres, en sus mitos, en sus daciones de sentido y en algunas formas de construir sus identidades.

El proyecto del presente trabajo consiste en repensar el rol de la escuela y las políticas educativas frente al escenario aludido; pensar su rol ético-político frente a la posible reproducción, en el interior del dispositivo, de

los mismos mecanismos que se juegan a nivel social; reflexionar sobre su capacidad crítica a la hora de delinear proyectos que impacten sobre los niveles de discriminación y robustecimiento de la díada mismidad-otredad, desde una lectura de los juegos de dominación y desde una perspectiva de carácter de-constructivo, apelando a la tarea genealógica de indagar las condiciones de posibilidad de un determinado constructo.

Esto implica necesariamente repensar la función socio-política de la escuela, insertarla en el marco de un ejercicio de poder en términos de positividad del mismo, en tanto producción de efectos y transformación sobre lo real. Una lectura de este registro supone una visión política de lo educativo, al tiempo que deposita en su seno las posibilidades de acción sobre la realidad. A diferencia de un poder negativo, de tipo jurídico e interdictivo, la positividad del poder despliega una capacidad productora que supone necesariamente la alianza entre la teoría y la práctica como nociones complementarias.

15- Romina Conti

Universidad Nacional de Mar del Plata /AAIE-BA
roominaconti98@hotmail.com

Crítica y negatividad en la estética contemporánea

La teoría estética de Adorno propuso que la experiencia estética nos permite pensar problemas a los que no accederíamos prescindiendo de su consideración. En vínculo con ello, sostuvo que el arte nos posibilita confrontar los discursos (y prácticas) no estéticos, con una experiencia crítica que siempre es dialéctica. Entre las actualizaciones contemporáneas de esa teoría, autores como Christoph Menke proponen reivindicar ese carácter negativo de la experiencia estética, pero eliminando los presupuestos metafísicos aún presentes en esa teoría, desligando esa dialéctica de su filiación a una “verdad”. La suspensión de los elementos afirmativos del discurso emerge, entonces, para autores como Menke o Martin Seel, como el aporte más fértil de la experiencia estética. Esta última se despliega en su posibilidad de habitar gestos fallidos, límites o faltas; al decir de Ticio Escobar.

Sobre este telón de fondo, propongo una reflexión que recupere estos y otros debates contemporáneos sobre la negatividad estética, con el fin de desplegar la red de conceptos que permiten caracterizar, precariamente, esa función disruptiva de lo estético ante los modos habituales de construcción de sentido.

16- Santiago I. Cordero Salusso

Universidad Nacional del Sur
santi.cs03@gmail.com

Emilio Uranga en clave decolonial

El presente escrito pretende realizar una lectura de la obra de Emilio Uranga en clave decolonial. Entendemos que sus categorías cardinales, a saber: accidente, insuficiencia, zozobra y nepantla; resultan fundamentales para abordar su “filosofía de lo mexicano” como proyecto descolonizador de la tradición de pensamiento moderno. Consideramos que su propuesta, que nace del diálogo y la influencia de las corrientes europeas más representativas de la primera mitad del siglo XX, se consolida como una alternativa fundada, válida y auténtica frente al modelo de la ontología occidental precedente.

Por esto, primero demarcaremos el horizonte de lectura hermenéutico que el filósofo mexicano realiza de la llamada “ontología existencial” de Heidegger, partiendo de una noción fundamental como la de “Jemeinigkeit” (“ser-cada-vez-mío”). Luego de retomar la justificación del autor para el abordaje de lo más concreto y cercano de la realidad mexicana (como fundamento y suelo para las teorizaciones filosóficas de su ser), esclareceremos aquellas categorías que Uranga revitaliza al realizar una inversión en la predominancia de los postulados metafísicos europeos. El autor asume, en esta reinscripción de las categorías ontológicas tradicionales, un posicionamiento situado y crítico frente a la tradición occidental europea de la que abrevan sus teorizaciones, inscribiendo su desarrollo conceptual en la circunstancia particular e histórica del suelo americano.

En una segunda instancia, presentaremos las críticas conceptuales que tanto José Gaos como Abelardo Villegas realizan de su propuesta ontológica. Retomamos estas tensiones argumentativas para justificar el quehacer intelectual del autor como un proyecto original que cumple con los criterios de validez que requiere la producción filosófica. Para finalizar, haremos alusión a los breves elementos que Uranga presenta en relación a la configuración de una comunidad intersubjetiva, demarcando así las vertientes ético-políticas que se desprenden de su posicionamiento ontológico y que se apoyan en una raigambre anti-nacionalista considerable.

17- Silvina Damiani

Universidad Nacional del Sur
sdamiani@criba.edu.ar

Conócete a ti mismo (o pregúntale al algoritmo)

¿Qué es el hombre? Desde la famosa definición ‘Bípedo implume’ atribuida a Platón a la de *animal dotado de logos* de Aristóteles pasando por la *res extensa y res cogitans* de Descartes hasta llegar a la de *Esencia abierta* y *animal de realidades* de Zubiri, por citar solo algunas de las más conocidas respuestas filosóficas, han corrido océanos de tinta. Algo similar podría decirse acerca de la conocida y proverbial sentencia ‘Conócete a ti mismo’, inscrita en el templo de Delfos y que de alguna manera se halla parcialmente implicada por aquella primera pregunta. Sin embargo, en la actualidad, con el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información automatizadas y ligadas a la inteligencia artificial algo cambió súbita y abruptamente para siempre. En el pasado si relegabas conocerte a tí mismo, seguías siendo una caja negra para el resto de la humanidad. Hoy día no. Los algoritmos (usados por los gobiernos y/o por las corporaciones) nos conocen mejor que nosotros mismos y ese conocimiento cambia completamente las reglas de juego. En nuestra ponencia, analizaremos cuáles son las razones que lo hicieron posible y las consecuencias que se derivan y que afectan especialmente la concepción misma del hombre.

18- Carolina Donnari

Universidad Nacional del Sur
carodonnari@gmail.com

Heidegger y el (no) lugar del cuerpo. La dimensión afectiva en la analítica de la existencia

En su intento por deslindar la elaboración de la analítica existencial respecto de las posiciones biologicistas y psicologistas que han dominado el horizonte desde el cual la filosofía moderna ha formulado la cuestión antropológica, Heidegger deja sin tematizar el problema de la corporalidad. Sin embargo, uno de los aportes más significativos de *Ser y tiempo* se encuentra en la relevancia que adquiere la afectividad, tal como se expresa en la estructura existencial del “encontrarse” (*Befindlichkeit*). El presente trabajo se propone mostrar que la afectividad, en tanto dimensión originaria, inmediata e indisponible de la existencia, introduce -aunque de manera tácita- la pregunta por la corporalidad en el horizonte de una comprensión posmetafísica; superando así la consideración del cuerpo como viviente (*Leib*) y como sustancia/objeto (*Körper*) propia de la ontología tradicional.

19- Juan Pablo Esperón
CONICET, CEF/ANCBA, USAL, UNLaM
jpesperon@hotmail.com

Pospandemia, acontecimiento y ética emancipatoria

La novedad acontecida que implicó la irrupción de la pandemia del COVID-19 abre el siguiente interrogante: ¿cómo actuar y/o hacer frente a este “acontecimiento” novedoso y singular pero disruptivo del orden global? Para Deleuze los problemas éticos son del orden del acontecimiento porque el acontecimiento es siempre disruptivo del orden. Entonces, en la presente ponencia buscamos postular algunos elementos que sirvan como respuesta a la pregunta planteada. Para ello, trabajaremos poniendo en relación la noción de acontecimiento con la noción de ética a partir de la perspectiva novedosa que introduce la filosofía de Deleuze.

20- Mónica Fernández Braga

Departamento de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de
Quilmes
mbfernandez@unq.edu.ar

**Entre las ideas de Europa y de Nuestra América. Un diálogo entre
George Steiner y Rodolfo Kusch**

En una conferencia dictada por George Steiner en el año 2004, publicada dos años después con el título *La idea de Europa*, el implacable filósofo y ensayista arremete contra las matanzas provocadas por el proyecto cultural eurocéntrico, basado en parte, en las corrientes bárbaras nacidas de las luchas religiosas entre lo judío y lo cristiano y el mestizaje ideológico ocurrido entre ambos, el mundo musulmán. El autor compara la arquitectónica de la creación cultural europea con la menos docta que visualiza en América. Como es de suponer, esa comparación no incluye a nuestra América, aunque sí menciona lo sur-africano. Es claro que este importante filósofo, aun con su implacable estilo crítico, no ha tenido en cuenta los desarrollos teóricos que se fueron produciendo en nuestro sur. Pero ¿por qué tendría que hacerlo?, si ese discurso de la negación teórica también caracteriza a un vasto número de colegas de nuestra propia América y se puede encontrar sin mayores complicaciones, la cantidad de investigaciones que buscaron reconocer nuestros saberes locales y ancestrales. Aunque hoy es abundante la producción teórica y el reconocimiento de la filosofía y el saber de nuestra América, en nuestras academias se siguen reproduciendo teorías foráneas, cuyos poderes parecen desmerecer nuestras propias producciones, a veces, desde nuestra propia voz. En ese marco, nuestra propuesta es dialogar sobre el avance filosófico geocultural de nuestra América, con el fin de posicionarnos ético-políticamente en esa corriente de pensamiento que está ingresando con fuerza en la academia del siglo XXI: la de(s)colonización intelectual.

Palabras clave: Interculturalidad, de(s)colonialidad, nuestra América

21- Alan Matías Florito Mutton

Instituto de Filosofía Alejandro Korn, UBA.

alanfloritomutton@gmail.com

La teoría crítica de Hartmut Rosa en busca de la buena vida

Hartmut Rosa afirma que los procesos de aceleración social, iniciados en la Modernidad se han normalizado de manera tal que los individuos no pueden añorar otras formas de vida en las que sientan que viven en conexión con ellos mismos, con los otros y con el mundo. Si bien es mayor la aceleración social en todas sus formas, menor es el tiempo del que disponen los individuos para realizar actividades y tareas por fuera de lo laboral. El modelo de vida que se ha ido imponiendo como forma de vivir es el del trabajo productivo y optimizado. Así, la vida de los individuos se ha tornado operativamente veloz y absolutamente funcional a los dictámenes de la producción capitalista.

En el trabajo nos exponemos aquellos elementos que consideramos esenciales de la teoría crítica que Rosa le realiza a las ilusiones teóricas postuladas por la Modernidad y sostenidas por el capitalismo. Una de las ilusiones más extendidas es la de la supuesta disponibilidad de tiempo como producto de los avances tecnocientíficos. La ilusión se encuentra actualmente fuertemente comprometida ya que se ha convertido en indisponibilidad de tiempo en contra de los individuos dado que carecen de tiempo *para sí y de sí*. Según Rosa, la aceleración de la vida moderna se ha convertido en una nueva forma de totalitarismo.

Palabras clave: Teoría Crítica, Formas de Vida, Crítica Inmanente.

22- Alan Matías Florito Mutton

Instituto de Filosofía Alejandro Korn, UBA.

alanfloritomutton@gmail.com

Sobre las *Lebensformen* en la teoría crítica de Rahel Jaeggi

En el trabajo nos proponemos desarrollar algunos puntos de vista afirmados por Rahel Jaeggi en *Críticas de las formas de vida* (2013). ¿Es posible afirmar que una forma de vida es buena, correcta, exitosa o racional? Uno de los tópicos más discutidos en Filosofía Política es sobre la posibilidad de la comunión y coexistencia de diferentes formas de vida al interior de la sociedad. ¿Es posible *hoy* preguntarnos, como lo han hecho antaño grandes figuras filosóficas, sobre cómo debemos vivir? Los conflictos y las crisis son los síntomas inherentes a todo grupo social. Una crítica sobre las formas de vida busca investigar las instituciones y contextos supraindividuales que dan forma a nuestras vidas en el todo social.

Jaeggi formula *una teoría crítica de las formas de vida* (*eine kritische Theorie der Kritik von Lebensformen*) que cree superadora del paternalismo premoderno y de lo que se suele denominar “dictadura de las costumbres”. La filósofa cree que un examen detenido de las condiciones materiales de vida de los individuos puede convertirse en el fermento de procesos de emancipación de todas aquellas maneras de vivir que se padecen como ineludibles. Su punto de partida no es la insistencia en cierta forma de vida correcta y única, todo lo contrario, es la percepción de los múltiples déficits de las formas de vida propia y ajenas. En efecto, el trabajo intelectual de pensar cómo se vive es una cuestión que debe ser revitalizada.

Palabras clave: Teoría Crítica, Formas de Vida, Crítica Inmanente.

23- Juan José Garraza

Universidad Nacional del Sur
juanjosegarraza@gmail.com

Tres principios de belleza japonesa en un cuento tradicional chino

Las expresiones artísticas japonesas relacionadas a la práctica del Zen evocan, en quien observa, sensaciones que no son comunes de hallar en el arte occidental. Si bien el impulso inicial es a considerarlas un tipo especial de “estética”, este término importa quizás una “occidentalización”, una apropiación occidental de algo que es ajeno y extraño a nuestras categorías y que ha de ser experimentado desde una disposición subjetiva particular. Algunos principios (que en este trabajo son señalados desde el análisis de un cuento tradicional chino) podrán ayudarnos a encontrar que, como occidentales que somos, esa disposición interna no nos es extraña ni del todo ajena. Haremos entonces un recorrido por tales principios, que ofrecerán la alternativa de interactuar conscientemente con cierta forma de manifestación artística y que, desde allí, permitirán pensar(nos) desde una perspectiva altamente enriquecedora.

Eje 8 o 6

24- Stella Maris Viviana Gómez y Nicolás Eduardo Ferrari

Universidad Nacional del Sur

Stella Maris Viviana Gómez vivig@surlan.com.ar

Nicolás Ferrari omeganico87@gmail.com

Orientalismo y feminización del antiguo Oriente: desmontando mitos sobre Assurbanipal y las mujeres del harén asirio

Es sabido que la necesidad de desarrollar los estudios orientales respondió al interés del imperialismo europeo del siglo XIX, que hizo del conocimiento de los pueblos asiáticos y africanos parte integral de una práctica discursiva de colonización de Oriente por Occidente, avalada por una supuesta misión de rescate y civilización.

En la actualidad, y a pesar del tiempo transcurrido, el “orientalismo” –desarrollado por Edward Said– continúa siendo una significativa herramienta para distinguir el orientalismo académico del orientalismo imaginativo que tanto ha degradado el conocimiento del antiguo Oriente, en particular a través de la difusión de imágenes cargadas de exotismo, pasiones desatadas y peligrosa feminidad.

En consecuencia, la presente comunicación está centrada en las representaciones figurativas del rey de Asiria Assurbanipal (*ca.* 668-631 a.C.) en su harén, y tiene como propósito contrastar las imágenes generadas por la pintura orientalista con aquellas en bajorrelieve exhumadas por la arqueología en el Palacio del Norte de la antigua Nínive y que hoy se encuentran expuestas en el British Museum y en el Vorder asiatische Museum Berlin. La intencionalidad última de nuestro trabajo es analizar las producciones visuales desde una perspectiva de género, para así poder construir conocimiento histórico superando sesgos androcéntricos, anacronismos y generalizaciones que aún perduran en el imaginario social, liberando el pasado asirio de tradicionales paradigmas ideológicos de representación occidental.

Eje 6

25- Rocío Martín Instilart

Universidad Nacional del Sur

rociomartinnicanor@gmail.com

La máquina consciente. Una reformulación de la pregunta por el hombre

A partir de los avances en inteligencia artificial, surge un campo de investigación nuevo para la filosofía, y los aparatos conceptuales desarrollados desde la modernidad -modificados y resignificados posteriormente- ya no sirven para la discusión filosófica que emerge necesariamente con la aparición de dichas tecnologías. No sólo los conceptos, sino también las nociones básicas y los límites sobre los que se estructura nuestra matriz de pensamiento, han quedado caducos. Este trabajo indaga de qué manera la antropología *cyborg* (que tiene lugar desde que las tecnologías cibernéticas adoptaron una posición de enorme relevancia en nuestras vidas, creando nuevas formas de “ser” humano, pero alcanza su cúspide con la aparición de la IA) es quien hace brotar la necesidad de volver a preguntar por ciertas cuestiones que ya parecían saldadas: principalmente, ¿qué es el hombre? También intenta demostrar cómo las discusiones en torno a la IA constituyen una reformulación de esta pregunta antropológica primera y un llamado a las distintas ramas de la filosofía a profundizar en torno a la temática.

Por otro lado, exponemos las distintas opiniones de profesionales en tecnología y en filosofía de la conciencia, que ya han esbozado posibles respuestas desde sus respectivos campos de estudio. Se hará hincapié, principalmente, en los debates que surgen ante la posibilidad de generar conciencia en la máquina artificial y los variados argumentos que los expertos ofrecen para fundamentar sus posturas al respecto.

Eje: antropología cyborg versus dualismos modernos.

26- Daniel Lesteime

Instituto Superior Goya
dr.lesteime@gmail.com

**Pensar lo nuestro en educación. Una perspectiva acerca de la
noción de situacionalidad en Rodolfo Kusch**

La obra de Rodolfo Kusch constituye uno de los primeros intentos de construcción de una sociología decolonial, es decir un cuerpo explicativo que se propone el rescate de las formas culturales de los pueblos americanos, originarios y mestizos. Estas formas han sido históricamente relegadas y, en cambio, la *cultura colonizadora* -la europea- fue promovida a la categoría de modelo cultural *universalmente válido*. En apoyo de esta hegemonía, el concepto de *Ser* supone la inclusión de lo múltiple y diverso en una unidad ontológica fundamental. La razón occidental es la vía de acceso a ese *Ser*, quedando otras alternativas de conocimiento supeditadas al orden de lo mítico y falso. La propuesta de Kusch se asienta en una ruptura respecto de esta comprensión europea. Este autor opone al *Ser* el concepto de *Estar Siendo en América*, expresando así el carácter situacional del saber y de la cultura en general. Esta elaboración filosófica antes que sociológica tiene o puede tener sus repercusiones en el ámbito de la producción de saberes sobre la educación, en tanto éstos se han ido formulando según los parámetros de la racionalidad científica y según las prescripciones de una cultura *universalizante*. La educación, desde la perspectiva decolonial, ha de configurarse en atención a los rasgos culturales autóctonos, destacando la relevancia de los saberes ancestrales o de aquellos que se vinculan con la realidad del suelo y el mundo donde la vida de cada pueblo acontece y se desarrolla. La *transmisión* de una cultura ajena solo puede llevarse a cabo, en el pensamiento de Rodolfo Kusch, a expensas de la propia, mutilando la realidad de cada uno y usurpando el espacio de los “mitos” con una racionalidad también hecha de magias y ficciones de progreso. El pensamiento de Kusch, potente y siempre renovado, puede aún revelarnos una veta emancipatoria necesaria y urgente.

27- María Candela Lorente

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur
lorentemariacandela@gmail.com

Reflexiones acerca del espacio público virtual y algunos derechos en disputa: libertad de expresión vs derecho al olvido en internet

El trabajo reseñado tiene como objetivo general realizar un análisis de los conceptos de espacio privado, espacio público y espacio público virtual en relación a dos manifestaciones jurídicas nacionales. Para tal fin, en un primer momento se retoma el estudio arendtiano de las nociones de espacio público y privado y se lo vincula de forma crítica con la categoría de espacio público virtual. Luego, se realiza un rastreo de dichos conceptos en los ejemplos seleccionados de la jurisprudencia y la legislación argentina que refieren, explícita e implícitamente, al derecho de olvido en internet y a los motores de búsqueda. En relación a esto último se intenta dilucidar la relevancia de la jurisprudencia en el ámbito digital de la vida.

En cuanto al enfoque metodológico concreto el estudio se divide en tres niveles: uno exegético, otro hermenéutico y uno de análisis de documentos jurídicos. En los dos primeros se realiza el trabajo conceptual en torno a las categorías de espacio privado, espacio público y espacio público virtual desde los aportes de diversos autores. En el último nivel se lleva a cabo un rastreo de las concepciones de las nociones mencionadas en dos casos judiciales contra Google Inc., “Rodríguez, María Belén contra Google Inc. s/ daños y perjuicios” y “De Negri, Natalia Ruth C/ Google Inc S/ Derechos Personalísimos: Acciones Relacionadas” donde entran en disputa algunos derechos como el derecho al olvido, el derecho a la intimidad, al honor y el derecho a la libertad de expresión, conflicto que se encuadra en la gran dicotomía derecho público y derecho privado.

8- II) Filosofía práctica: estéticas, filosofía del arte, filosofía política

28- Ignacio Leandro Luis y Jazmín Nicole Bassil

Universidad Nacional de Mar del Plata

ignacioleandroluis@hotmail.com

adafyaz@gmail.com

El lugar que ocupan sujetos e imágenes en las sociedades contemporáneas. Un acercamiento a las teorías estéticas de Groys y Baudrillard.

En el presente trabajo, nos proponemos abordar la cuestión de la sobreproducción de imágenes que conforma una de las características fundamentales e ineludibles del mundo actual, esto es, que cada persona es capaz de producir imágenes y volverse así autor/a de su propia imagen que presenta al mundo como una *poesis* y cuya aparición en el plano digital da cuenta de su propia existencia. Nos apoyaremos en las teorías que ofrece Boris Groys respecto de la cuestión de las actitudes estética/poética (expectación/producción) en torno a la emergente proliferación de las imágenes (específicamente de imágenes artísticas), así como también en las consideraciones que propone Jean Baudrillard en torno al concepto de *simulacro*, cuya potencia radica en comprender la totalidad de las actividades del mundo contemporáneo desde otra perspectiva; ya no a través de lo “real” sino en tanto signos de lo real. El mundo tal como lo conocemos (lo “real”) es reemplazado por la simulación, lo que nos conduce a relacionarnos con él a partir de los modelos de lo hiperreal.

La intención de proponer este cruce surge de la necesidad de repensar las categorías que proponen dichos autores para comprender cuál es la relación del sujeto contemporáneo con el mundo que le rodea, y dilucidar si efectivamente todas las prácticas humanas se ven atravesadas por esta inagotable producción de imágenes. De esta manera mostraremos cuál es el lugar que ocupan en el mundo los sujetos, las imágenes y su vínculo que sin duda resulta fundamental para comprender la totalidad de la praxis contemporánea.

29- Paula Maggi

Universidad Nacional del Sur

paulaandreamaggi@hotmail.com

El concepto de animalidad en los discursos relativos a las agresiones sexuales. Análisis a partir del caso de “violación en manada” en Palermo

La antropología filosófica clásica o tradicional sostiene que el ser humano tiene una diferencia específica, una característica que lo distingue del resto de los seres vivos. Se ha planteado desde este supuesto una oposición entre las formas de vida animal, considerando al ser humano como la más acabada y última por encima del resto. La facultad que muchos de los filósofos han estimado por encima de las otras y que nos diferencia de la vida animal ha sido la razón.

El presente trabajo usará como disparador un hecho que conmocionó a la población, se trata de un caso violación en grupo ocurrido en Palermo, a plena luz del día, el corriente año. Este abre el interrogante acerca de la mencionada diferencia específica ¿qué es el hombre? Y ¿cuáles serían aquellas características que lo definen como tal?. Para llevar adelante este análisis, se utilizarán algunas herramientas que nos ofrecen tres pensadores de la antropología filosófica tradicional: Max Scheler, Karl Jaspers y Ernest Cassirer. Con ello intentaremos desandar algunas concepciones que se vislumbran frente a este tipo de hechos y que se encuentran instaladas en la sociedad.

El objeto de nuestro análisis son los discursos relativos a la violencia sexual. Encontramos tres variantes: en primer lugar se halla la concepción de animalidad, al considerar a los perpetradores de la violencia sexual como animales se les quita la responsabilidad de sus actos, se los liga a una cuestión meramente biológica y desde el plano discursivo observamos que se los enuncia como “manada”. En segundo lugar, otra manera de quitar responsabilidad sobre los actos humanos está asociado al campo de la medicina y la psicología al nombrarlo como “enfermos”. En último lugar se mencionarán los discursos New Age, los cuales se vinculan al pensamiento mágico y seudocientífico, dado que no se encuentran fuentes que corroboren la información que brindan y quedan circunscriptos al ámbito de la especulación. Este trabajo se enfocará en la lectura de los discursos relativos a la “animalidad” de los agresores sexuales.

Eje 6

30- Rocío Medina

Universidad Nacional del Sur
medinarb@hotmail.com

Pensamiento mágico: herramienta para la *poiesis* de nuevas subjetividades

La propuesta de este trabajo es comenzar a repensar sobre el pensamiento en general y la astrología en particular; nos proponemos sembrar la duda por el valor de la astrología en la actualidad.

La astrología, en tanto un sistema de representación e interpretación milenario, ha comenzado a cobrar popularidad nuevamente. Si bien sumamente atravesada por un occidentalismo *new age*, la astrología poco a poco pareciera estar encontrando un nuevo lugar en el imaginario colectivo. Por ello, consideramos necesaria la reflexión filosófica al respecto, intentando dejar de lado una concepción sobre la astrología prejuiciosa, infundada y sin reflexión alguna.

A partir de la filosofía platónica en torno al valor político del cuidado de sí (*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*) y, como pilar fundamental de esta, el autoconocimiento (*γνώθι σεαυτόν*), nos proponemos entender y plantear la astrología como una herramienta que busca cumplir con la imperativa délfica. Para traer esta mirada griega tradicional al presente, nos posicionamos desde la necesidad contemporánea de transformar nuestras subjetividades planteada en *Hermenéutica del sujeto* por Foucault y nos preguntamos: ¿es posible pensar la astrología como una herramienta para el autoconocimiento y el autocuidado en tanto *praxis* intersubjetiva en un presente occidental y capitalista?

Nuestro objetivo, entonces, no es tanto exponer conclusiones ni problemáticas, sino más bien una invitación a atrevernos a deconstruir los prejuicios que podamos tener sobre la astrología. ¿Por qué apresurarnos a rechazar lo que no conocemos o escapa a la ciencia contemporánea sin siquiera preguntarnos acerca de ello? ¿No es acaso nuestro deber filosófico, como Sócrates, asumirnos ignorantes?

31- Gisela Rabitti

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur
kikiravi@gmail.com

Alimentación consciente

Lo humano en el hombre. La cultura en el hombre. La ética en el hombre.

La alimentación en el contexto cultural y productivo del capitalismo ha pasado de la simple granja de autosubsistencia familiar a las cárceles de tortura, hacinamiento y exterminio de animales para consumo humano.

Hay un doble discurso insostenible. Por un lado la defensa de los derechos del animal que en nuestra cultura occidental podría definirse como *mascotismo* que marca la diferencia con el especismo imperante a nivel global, en donde el resto del reino animal no es sujeto de derechos vitales.

Los colectivos del vegetarianismo y veganismo activan desde hace décadas el reclamo de los sin voz. Ambos bandos están muchas veces enfrentados con diferentes argumentaciones desde lo nutricional hasta lo natural.

Los animales como sujetos de derecho desde la legalidad esperan silenciosamente el dictamen de una sociedad que aún no renuncia ni reflexiona sobre sus desmesurados consumos. Mientras tanto, la máquina de producir, matar y consumir no para.

Hay una M gigante en cada localidad lo suficientemente grande como marcada territorial corporativa que sigue instalando la practicidad de la comida chatarra tan servil a las dinámicas capitalistas. Por otro lado los problemas de salud y el planteo de una nueva nutrición hicieron crecer la cantidad de los locales naturistas con sus respectivos productos que van desde lo agroecológico hasta las opciones vegan más artificiales aunque libres de origen animal. Las corporaciones intentan como siempre captar a los nuevos consumidores con sus variedades inclusivas lanzando sus versiones veggie al mercado.

Hoy cada ser humano tiene la posibilidad de elegir de qué alimentarse. Parece que en la globalización lo exótico llega a todas partes, se revalorizan variedades vegetales perdidas o en desuso. Se incorporan nuevos productos. Incluso la agenda global 2030 ve como posibilidad la producción

de carne artificial porque el desastre ecológico y hasta la falta de rentabilidad se van evidenciando en las nuevas economías.

La alimentación consciente es la propuesta reflexiva. Las problemáticas a tratar van desde la reflexión ética, la nutrición, la ecología y la cultura.

Eje temático: Naturaleza vs Cultura.

32- Juan Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo/CCT-Mendoza

juan.ramaglia@gmail.com

El *pathos* del origen: un contrapunto entre el pensamiento filosófico de Carlos Astrada y León Rozitchner

Si la pregunta por el “origen” es la pregunta por el devenir sujeto, la búsqueda o el retorno a un origen olvidado o alienado sería el recorrido que emprende el sujeto hacia una forma de historicidad más profunda. Esa búsqueda, aunque en modos muy diferentes, ha sido transitada en la cultura filosófica argentina por dos pensadores (posiblemente haya más, pero nos interesa entrever en la aparente incompatibilidad de ambas visiones filosóficas): Carlos Astrada y León Rozitchner. Entonces nuestra propuesta sería la de confrontar ambas visiones en torno a la postulación de un origen mítico de lo real-histórico, incluyendo su vinculación, muchas veces peligrosa, con lo político.

33- Luisa Ripa
CEFITEQ
luisafernandaripa@gmail.com

¿Qué significa tener y a qué estamos jugando?

En el espacio de intercambio y mezcla al que se invita, intentaré un ensayo en lo que algunas de nuestras cosas presentes nos dan que pensar: abriendo entonces algo del horizonte de esperanza (Koselleck).

Recuperando tesis sobre la necesidad de una *crítica del tener* y de sostener una filosofía

que piense *lo que pasa y lo que nos pasa*, la experiencia de la pandemia, su amenaza y sus ritos aparece iluminada con una ocasión de *juego*, que ofreceremos como posible esquema de propuesta práctica. Tanto en un sentido ético (que implica la prohibición de matar) como en un sentido práctico: como horizonte político-cultural.

La crítica del tener responde, no a la tesis completa de Fromm respecto del dilema entre *ser o tener*; sino a su enorme divulgación en forma de *alternativa* vital y práctica: ¿ser o tener?

Intentamos mostrar que la antinomia es falsa dado que *ser* -en la condición de corpóreo y

temporal del ser humano-, incluye necesariamente el *tener*. De lo que se trata, entonces, es de hacer una *crítica* precisa acerca de ese tener. Y siguiendo la propuesta de Welte acerca de la filosofía proponemos reconocer una orientación actual en base a una experiencia puntual de juego.

34- Paula Ripamonti

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza
paula.ripamonti@ffyl.uncu.edu.ar

Entre Arendt y Butler. Aportes para una discusión epistemológica en torno de la construcción de la teoría en la Antropología Filosófica

En trabajos anteriores con Adriana Arpini abrimos una discusión, históricamente situada, acerca del sentido (y nuevos sentidos) de una disciplina como la Antropología Filosófica (AF), su objeto y modos de reflexión actual (2017, 2019). Consideramos la necesidad de interpelar los interrogantes heredados y atender a la trama epistemológica subyacente en las respuestas antropológicas de la modernidad y las derivas contemporáneas. En esta línea, propongo continuar pensando acerca de las condiciones de producción de los argumentos antropológicos y su relación con lo que podríamos llamar una agenda de problemas filosóficos. Para esto tomaré las categorías de “comprensión” en Hannah Arendt (y el derecho a narrar) y de “performatividad” en Judith Butler (y el derecho a aparecer). Desde ambas pensadoras buscaré revisar críticamente las instancias de construcción teórica de la AF mostrando, la necesidad de interrogar su archivo (o materiales de trabajo) y de atender a la dimensión práctica (política) de la disciplina que se pone en juego en sus discursos.

35- María Inés Silenzi

IIESS - CONICET - Universidad Nacional del Sur
Departamento de humanidades-UNS
misilenzi@gmail.com

El rol de las emociones (¿simuladas o reales?) frente a los procesos cognitivos de relevancia

La capacidad de reconocer emociones propias y ajenas es a menudo considerada como una de las principales diferencias entre humanos y máquinas. Sin embargo, algunos investigadores dentro de un incipiente y progresivo campo de investigación, a saber, la computación afectiva, argumentan que tales diferencias quizás sean posibles de ser superadas en un futuro no muy lejano. Frente a esta posibilidad, en el marco del dualismo razón vs. emoción, surge el debate acerca de si estas emociones serían tan reales como las nuestras o si una programación inteligente podría permitirles simular emociones humanas como falsificaciones inteligentes.

De entre los varios problemas filosóficos que de esta controversia se derivan, nos restringiremos al denominado problema de marco, el cual cuestiona el alcance y las limitaciones de las emociones humanas al colaborar, como “guías” frente a vasta información, en la tarea de discernir lo relevante de lo irrelevante frente a una determinada. Suponiendo se le puedan atribuir ciertos tipos de emociones a agentes artificiales, en esta oportunidad nos preguntamos sobre la posibilidad de que se adjudique el rol mencionado a tales emociones. Así nuestra cuestión clave, teniendo en cuenta la función de saliencia/relevancia de las emociones, cuestiona si un agente artificial, frente a vasta información, podría determinar relevancia con la misma inmediatez y flexibilidad con la que lo hacemos nosotros.

Al respecto, y si bien pueden reconocerse dentro al área de la computación afectiva varios y progresivos avances en robótica que dan cuenta de la simulación de algunas (pocas) emociones humanas, argumentamos, atendiendo a distintas clasificaciones de las emociones, que queda pendiente simular aquellas emociones “intuitivas” que colaboran al momento de seleccionar aquella información que “realmente y con razón” sea relevante.

36- Rocío Sotelo

Universidad Nacional del Sur
rocio.sotelo@live.com

Cuerpo y prácticas deportivas: algunas revisiones conceptuales

La presente investigación indaga sobre las posibilidades del cuerpo dentro de la práctica deportiva. Debido a que la filosofía nietzscheana constituye una apertura y un desarrollo de los saberes y las potencialidades del cuerpo, esta interpretación se ubica bajo tal perspectiva con el objetivo de introducir nuevas miradas al fenómeno deportivo.

La diferenciación terminológica nietzscheana entre *Körper* y *Leib* implica dos modos de entender y/o relacionarse con la corporalidad: el primero refiere a un cuerpo calculable, útil e instrumental, mero envoltorio del alma o “yo”; mientras que el segundo refiere a un “cuerpo vivencial”, organismo vivo, determinado por sus propias experiencias y caracterizado por ser un complejo de pulsiones e instintos conscientes e inconscientes.

Pues bien, en lo que refiere a la práctica deportiva tal oposición pareciera resumirse de la siguiente manera: el entrenamiento repetitivo de prácticas formales e informales que articulan y tecnifican los movimientos corporales se relaciona con la corporalidad considerándola una “máquina”, es decir, carne dócil y eficiente (*Körper*); mientras que la práctica que pone su foco en la apertura del cuerpo, es decir, en su plasticidad y su flexibilidad, y que deja espacio para que irrumpa el azar del juego y lo inventivo del cuerpo, defiende una visión más integral de este, entendiéndolo como ese complejo viviente que integra sus vivencias y despliega su fuerza creadora (*Leib*).

El objetivo de este trabajo es describir la correspondencia que una y otra forma de entender el cuerpo tienen con la práctica deportiva, y responder a la pregunta de si la relación entre entrenamiento e instinto/ disciplina y creación/ regla y azar es necesariamente de oposición excluyente. ¿Puede un cuerpo disciplinado crear un nuevo movimiento cuando ha alcanzado el extremo técnico?

37- María Cristina Vilariño
Universidad Nacional del Sur
crisgriega@hotmail.com

Ánthropos, un Bypass en la Naturaleza

Si como sostiene Heidegger el animal tiene “pobreza de mundo”, mientras que el hombre es “formador de mundos”, entonces se trata de ver en la estructura fundamental del *Dasein*, en tanto “ser-en-el-mundo”, qué es lo que lo aleja del animal... más aún, cuál es esa apertura que se ha producido en el viviente cuando deviene *humano*, para que se le pueda adjudicar a él y sólo a él, el concepto de *existencia*.

Para Heidegger hay un error original en reducir la naturaleza humana a ser “animal racional”, como si el hombre fuera el resultado de un “sencillamente viviente” al que se le otorga un *logos*. Pero creo que la falla en esta dádiva es mucho más profunda, porque una definición tan acotada, más que privilegiar un atributo como es la inteligencia, se agota en ella desestimando la prioridad del impulso que la anima. Bergson le llamó *élan-vital*, Nietzsche *voluntad de poder*.

Bergson también se pregunta ¿por qué hablar 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? Nuestro pensamiento en su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, porque hasta él mismo fue creado por la vida para actuar sobre ciertas cosas determinadas. Entonces, ¿cómo podría el pensamiento abarcar la vida, si es sólo una emanación o un aspecto de ella?

“En vano empujamos lo viviente hacia tal o cual de nuestros marcos. Todos los marcos estallan.”

38- Silvana Villanueva

Universidad de Buenos Aires

silvana.villanueva.buenosaires@gmail.com

Filosofía ambiental en el Antropoceno: elementos críticos para situar la herencia y el legado de la ecofilosofía

Este trabajo académico propone algunos elementos críticos para situar la herencia¹ y el legado de la ecofilosofía. La reflexión ecofilosófica en el Antropoceno no podrá ser heredera de la filosofía analítica ni tampoco de una filosofía que busque posarse sobre un fundamento. Será, por el contrario, una filosofía del *Abgrund*, del abismo, de la falta de fundamento e, incluso, del sentido “desfondado”. El colapso civilizatorio ya no es una metáfora, sino una certeza que nos acecha. ¿Cómo hacer pie donde no hay suelo? ¿Cómo pensar donde el sentido ha sido perforado?

El Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés²) resaltó en su último informe³ lo siguiente:

En los escenarios que evaluamos, para limitar el calentamiento a aproximadamente 1,5°C es necesario que las emisiones de gases de efecto invernadero a escala global alcancen su punto máximo antes de 2025, a más tardar, y se reduzcan en un 43% a más tardar en 2030; por otra parte, también habría que reducir el metano en alrededor de un tercio. Aunque esto suceda, es casi inevitable que superemos temporalmente este umbral de temperatura, peropodríamos volver a situarnos por debajo de él a finales de siglo.

Ya no hay tiempo. La filosofía del Antropoceno está situada en esta encrucijada: por un lado, la urgencia de apuntalar el cambio aportando un análisis crítico concreto y, por el otro, la insuficiencia de la tarea fi-

¹ La ecología profunda de Arne Naess forma parte de esta herencia.

² El IPCC es un órgano de las Naciones Unidas creado en 1988 para facilitar evaluaciones integrales del estado de los conocimientos científicos, técnicos y socioeconómicos sobre el cambio climático, sus causas, posibles repercusiones y estrategias de respuesta.

³ El resumen del informe fue publicado en abril de 2022 y puede ser consultado en este enlace: https://report.ipcc.ch/ar6wg3/pdf/IPCC_AR6_WGIII_SummaryForPolicymakers.pdf (Nota de la alumna: la sigla AR6 en la sintaxis del enlace se refiere al “SixthAssessmentReport”).

losófica para alcanzar esa meta. La filosofía del Antropoceno deberá ser multidisciplinaria e integradora de conocimientos y saberes. Ella carga sobre sus hombros la responsabilidad de habitar/habilitar un espacio de convergencia, de ser *hospes*⁴ en ese lugar donde los cuerpos y los territorios necesitan encontrarse sin más demora.

⁴En latín, el término tiene una doble acepción y, en ese sentido, puede significar tanto “anfitrión” como “huésped”. Me parece interesante pensar la articulación de la filosofía ambiental con otras disciplinas desde este pliegue semántico.

39- Rocío Villar

Universidad Nacional del Sur
rociovillar159@gmail.com

El problema de la naturaleza *versus* cultura en torno a la formación docente en filosofía

La filosofía contemporánea en general y en particular los estudios de género, recuperan la tensión naturaleza/cultura como uno de los problemas fundamentales. Desde que los sofistas griegos inauguraron la filosofía práctica mediante la distinción entre el ámbito de la praxis humana y la *physis*, la tensión naturaleza/cultura ha sido el fundamento último del pensamiento práctico, moral y político.

Así, los entramados normativos que se han consolidado a nivel social, en general, han legitimado la discriminación por motivos de género basados en cierta concepción de la naturaleza y de la cultura. De este modo, la naturaleza como paradigma legitimador postula que el hombre es a la mujer, lo que la cultura a la naturaleza. En el presente trabajo, nuestro objetivo será presentar los avances de una investigación en torno al problema filosófico de la naturaleza *versus* cultura en vistas a problematizar la Educación Sexual Integral (ESI) en la formación docente en Filosofía. Consideramos que desarticular los supuestos en torno a esta problemática es una vía fundamental para desnaturalizar el sentido común vigente y así favorecer prácticas emancipadoras en el escenario educativo actual.

Eje 7

40- María E. Wagon

Universidad Nacional del Sur, IIESS, CONICET
mariawagon@gmail.com

Crisis de los cuidados y violencia contra las mujeres. Un análisis de las repercusiones de la pandemia de la Covid-19 en la vida de las mujeres

La pandemia decretada por la propagación de la COVID-19 trajo aparejada una crisis económica, sanitaria y social a nivel mundial. A lo largo del presente trabajo se reflexiona sobre la repercusión, en la vida de las mujeres, de las medidas implementadas por los gobiernos para contrarrestar los efectos y disminuir la propagación del virus, específicamente en lo que respecta a los cuidados y la violencia contra la mujer. Respecto de los cuidados, encuestas y estudios revelaron que las medidas de aislamiento obligatorio generaron una situación de sobrecarga extrema sobre las mujeres, por ser ellas quienes por prejuicios vinculados al género, se encargan de ejercer el rol de cuidadoras, tanto en los hogares como fuera de ellos. En el ámbito doméstico, los cuidados se multiplicaron debido a que la escolarización y gran parte del trabajo productivo, tareas que se desempeñaban en lugares físicos externos al ámbito familiar, se han reubicado y llevado adelante en el espacio privado del hogar. Fuera de los hogares, la situación de sobrecarga se replica, pues las mujeres también constituyen el mayor contingente que está asumiendo los cuidados, en el sector de la sanidad, en el trabajo doméstico remunerado y en centros especializados de cuidado.

En lo que respecta a la violencia contra las mujeres, los datos muestran que este flagelo se ha recrudecido durante la cuarentena. Según la perspectiva de Segato (2003) la incomodidad que las medidas de aislamiento ocasionan a nivel general es respondida con un recrudecimiento de la violencia por parte de los varones quienes carecen de la capacidad que detentan las mujeres para adaptarse a situaciones incómodas y que le resultan perjudiciales. Resulta imprescindible que, a nivel gubernamental, se tomen medidas que atiendan las necesidades de las mujeres, pero, para esto, se debe reconocer y asumir como problema la situación de desigualdad en las que se encuentran.

MESAS de INVESTIGACIONES

Mesa 1- Diego Parente
Universidad Nacional de Mar del Plata
diegocparente@yahoo.com

Singularidad humana y ambiente artificial. Cruces entre antropología filosófica y filosofía de la técnica

El presente panel se orienta a discutir algunas cuestiones esenciales del debate contemporáneo que se ubican en la borrosa frontera entre antropología filosófica y filosofía de la técnica. El trasfondo común que conduce estas indagaciones es la idea de que la naturaleza humana requiere ser esclarecida a través de las variadas y múltiples formas de andamiaje material y cognitivo que caracterizan a nuestra especie. En este marco, este panel se propone indagar temas cruciales para el debate contemporáneo en el área disciplinar tales como la noción simondoniana de concretización, el papel de la teoría de construcción de nichos (*niche engineering*) y los modelos coevolutivos en la explicación de lo humano, la teoría gibsoniana de las *affordances* y su relevancia en el diseño técnico, las particularidades del humanismo *cyborg* de L. Mumford, la relación entre técnica y extinción en Adorno y Horkheimer, y los problemas ontológicos y antropológicos de las entidades digitales. En resumen, esta propuesta de mesa pretende contribuir a la discusión de algunas problemáticas antropológicas tradicionales a la luz de ciertas nociones provenientes de la filosofía de la técnica, alimentando una contaminación de vocabularios y tradiciones heterogéneos.

Participantes

-Ana Álvarez (UNMDP)
Un mundo de affordances: exploraciones sobre el diseño y la topografía natural de los artefactos
alvarezanace@gmail.com

-**Micaela Cauhapé** (UNMdP):

El problema de la técnica en L. Mumford: de antropocentrismo a humanismo cyborg

mikycauhape@gmail.com

-**Matías Cristini** (UNMdP)

Lo digital y sus fronteras: multimedios, interfaces e interacción

matiascristini@gmail.com

-**Nahir Fernández** (CONICET / UNMdP)

¿No tan distintos?: la singularidad humana desde la teoría de la construcción de nichos

nahir.lf@gmail.com

-**Diego Parente** (CONICET / UNMdP)

¿Sustancias o relaciones? La idea de coevolución y su impacto en antropología filosófica

diegoparente@yahoo.com

-**Ernesto Román** (CONICET / UNMdP)

Más letal que los saurios: técnica y extinción en las reflexiones antropológicas del fragmento 'Crítica de la filosofía de la historia' de Theodor Adorno y Max Horkheimer

ernestoromannavone@gmail.com

Mesa 2- Noelia Billi
Universidad de Buenos Aires. Conicet
milcrepusculos@gmail.com

Código, programa, vibraciones, fin del mundo. Aproximaciones desde las posthumanidades

Esta mesa reúne trabajos que abordan desde una perspectiva materialista posthumana dos ejes de los debates de la Antropología Filosófica crítica actuales: por una parte, aquel ligado a la relación entre vida-muerte y, en segundo lugar, el tema de la relación entre estética y antropología filosófica. En el primer caso, los abordajes giran en torno al impacto de sucesos científicos del siglo XX que pusieron en jaque algunas de las ideas heredadas de más amplia aceptación: en efecto, los descubrimientos ligados a la biología molecular y a la física de partículas, han cargado de sentidos nuevos la relación con la vida y la muerte para los seres humanos. En ello, tanto los debates en torno al programa/código genético como los eventos nucleares resignifican las fronteras entre lo vivo y lo muerto, lo natural y lo artificial, y en última instancia, alteran la estructura formal de la manera de referirnos al “fin” (del hombre, del mundo, etc.). El segundo eje, analiza fenómenos estéticos desde una perspectiva que cuestiona ciertas delimitaciones que constituyen, desde un punto de partida tradicional moderno, la frontera entre lo humano y lo no humano, tanto “en” el hombre como en sus producciones artísticas. En este caso, las presentaciones giran en torno a las interacciones de planos y actantes que se dan en la música experimental y en las fiestas electrónicas.

Participantes

Noelia Billi
Universidad de Buenos Aires. Conicet
milcrepusculos@gmail.com

Lo post-nuclear. El descentramiento del hombre ante el fin del mundo

En este trabajo, a partir de la insistencia en las fracturas de la supuesta universalidad del hombre –que hubo de dar lugar a las ciencias humanas

siguiendo a Foucault–, me propongo explorar el campo de problemas de las posthumanidades a partir de la emergencia climática. En particular, voy a centrarme en el análisis de los problemas que planteó para las Humanidades el Proyecto Manhattan, entendiéndolo como el momento a partir del cual la energía nuclear surge con toda su potencia mortífera y fuerza a pensar de un modo nuevo la relación entre la humanidad, el mundo y su extinción.

Lilén Gomez

Universidad de Buenos Aires

lilen.z@gmail.com

**De la *vida* al *programa*: apuntes sobre las lecturas de Jacques
Derrida a propósito de *La lógica de lo viviente***

La obra del biólogo François Jacob, *La lógica de lo viviente: una historia de la herencia*, publicada en Francia en el año 1970, dio cuenta de las transformaciones que atravesó la noción de “vida” al interior del campo específico del saber que, a partir de la Modernidad, conocemos como Ciencias Biológicas. Allí, el autor se propone trazar una historia de las distintas preguntas formuladas en torno a la herencia y, a través de esa interrogación, estudiar “cómo se transforma paulatinamente nuestra concepción de la vida y del ser humano” (Jacob, 1970, p. 13).

La relevancia de la obra de Jacob no se ha limitado a las disciplinas biológicas: en este trabajo nos proponemos indagar sobre las lecturas que de ella realizó el filósofo contemporáneo Jacques Derrida, quien vislumbró, desde su propia tradición teórica, distintos aspectos problemáticos en el modo en que Jacob planteó la comprensión de la vida a través de las épocas, los cuales exigían ser estudiados. Derrida dedicó buena parte de su seminario *La vie la mort* (1974-1975) al análisis detallado de la mencionada obra de Jacob, anclando su estudio en las nociones de *código* y *programa*, que sirven de relevo en la conceptualización contemporánea de la vida. Nos interesa, en este trabajo, revisar de qué manera la deconstrucción del límite entre la vida la muerte puede inscribirse, de manera general, al interior de la puesta en cuestión de la frontera entre la Naturaleza y la Cultura.

Santiago Johnson

Universidad de Buenos Aires

johnsantison@gmail.com

La hibridación entre naturaleza y cultura en el *Tratado de los objetos musicales* de Pierre Schaeffer: el sistema experimental y la música polimórfica

El *Tratado de los objetos musicales* (1966) de Pierre Schaeffer es una obra que surge de la confluencia de dos fenómenos que sacudieron los cimientos de la música en la primera mitad del siglo XX: la crisis de los lenguajes tradicionales y la irrupción de nuevas tecnologías de generación y procesamiento del sonido. Según el compositor francés, ese contexto de cambio e incertidumbre demandó formular, una vez más, la pregunta acerca de la esencia de la música: ¿se trata de una disciplina que hunde sus raíces en lo natural o en lo cultural?

De acuerdo con Schaeffer, la música del s. XX se debate entre dos reduccionismos que impiden la exploración de nuevos horizontes sonoros. En primer lugar, su reducción a código - cristalizado en lo que el autor llama el *sistema tradicional* - que hace de ella un cálculo en base a signos convencionales. Y en segundo lugar, un reduccionismo cientificista -basado en la *acústica* - donde la invención es desplazada por la medición de estados de cosas.

Contra estas dos alternativas Schaeffer propone el *sistema experimental*, producto de la

hibridación entre ambos dominios. Allí se concibe la música como el resultado de la conjunción y correspondencia entre los distintos planos y actantes (tanto humanos como no humanos), involucrados en las *prácticas musicales*. Lo musical depende de ese encuentro: emerge de la investigación, por medio de la escucha, de las propiedades tipo-morfológicas y expresivas inmanentes a los materiales sonoros. De esta manera, el *Tratado* traza, en contraposición a la tradición, una caracterización *plástica* y *polimórfica* de lo musical, que no da cuenta solamente de las músicas codificadas, sino también de las músicas *posibles*.

Octavia Medrano

Universidad de Buenos Aires

octaviamdrrn@gmail.com

Materialidades y vibraciones en las pistas de baile de las fiestas electrónicas

En *Vibrant Matter: a political ecology of things* (2010), Jane Bennett nos propone desvincular la materia de sus concepciones clásicas de pasividad e inercia, a través de un enfoque que recupera su capacidad de afectar y ser afectada, atendiendo a las oscilaciones inherentes a sus cualidades físico-materiales. Considerando a la materia como punto de horizontalización entre humanos, biota y abiota (2010:112), Bennett despliega una teoría distributiva y no antropocentrada de la agencia, entendida como confederación heterogénea de distintas materialidades que interactúan entre sí de manera porosa, tenue e indirecta (2010:61). Siguiendo esta perspectiva, el cuerpo humano emerge como una configuración materialmente compleja y heterogénea, formada por distintas densidades –sangre, tejidos, huesos y uñas– en la que inciden de manera constitutivas agencias tradicionalmente consideradas como no humanas –bacterias, proteínas, lípidos, minerales y vitaminas, entre otros. Este trabajo se propone indagar sobre las materialidades vibrantes de los cuerpos humanos en una escena contemporánea: las pistas de baile de las fiestas electrónicas. En cuanto experiencia estética intersubjetiva que tiene a la recepción bailable en su horizonte, este tipo de fiestas despliegan distintos artilugios técnicos –musicales, audiotáctiles, visuales, psicoactivos, etc– en la programación de entornos sensibles. Siguiendo los desarrollos de Eshun (1998), Trower (2012) y Anzil (2016), este trabajo se propone considerar la especificidad del fenómeno estético de las fiestas electrónicas a partir del carácter predominante que adquieren las sensaciones audiotáctiles en la configuración de la trama sensible de la pista de baile, siendo el baile que en ella emerge ocasión idónea para indagar las materialidades vibrantes de cuerpos humanos y no humanos en interacción.

Mesa 3- **Susana Barbosa**
Universidad del Salvador
susanbarbosa@gmail.com

Riesgo, cultura y técnica en la organización social. El aporte de Mary Douglas, Jürgen Habermas y Andrew Feenberg para interpretar el proyecto de la modernidad

Esta propuesta pertenece a un proyecto de investigación en curso y apunta a relevar los aportes de tres autores de las humanidades europea y canadiense del siglo XX, M. Douglas, J. Habermas y A. Feenberg, en torno a la organización de la vida social, poniendo el acento en el riesgo, la cultura y la técnica. Del riesgo ha sido Douglas la pionera para la ulterior teoría social del riesgo; la cultura en el Habermas de escritos tempranos y en una conferencia de 1980, es un interés que define las ciencias histórico-culturales y es también la argamasa en la cual se puede expresar la comunicación; la técnica para Feenberg se coloca por encima de todo esencialismo y pone en primer plano la acción técnica como acción social. Desde una historia crítica de las ideas sociofilosóficas, nuestro trabajo apunta a interpretar el “proyecto de la modernidad” mediante la reconstrucción del marco de la polémica entre los autores mencionados. Palabras clave: Douglas, Habermas, Feenberg, proyecto de la modernidad.

Jeremías Castro
Usal-Iifleo
jjerecastro@gmail.com

Breves apuntes sobre Símbolos *naturales* de Mary Douglas

En 1970 se edita el libro *Símbolos naturales, exploraciones en cosmología* de Mary Douglas (1921-2007). Este libro tenía por finalidad plantear las diversas discusiones y problemas suscitados por su trabajo anterior *Pureza y peligro* de 1966. A modo de revisión y comentario a esas críticas, la autora parte por retomar las tensiones entre la sociología, los estudios sobre antropología y lingüística, el estructuralismo y fenomenología en apogeo en la década del '60.

Carlos Federico Mitidieri

Usal-Iifleo

fedemitidieri@yahoo.com.ar

Política y tecnología de Habermas a Feenberg. Para una teoría crítica de la tecnología

Aquí nos ocupamos de la relación tecnología y política en referencia con el proyecto de la modernidad. Para pensar esta cuestión nos interesa el modo en que los conceptos de cultura y técnica son estudiados por Habermas en 1964-1971, y en “Modernidad: un proyecto incompleto”. Y también el modo en que los piensa Feenberg, tres décadas más tarde desde la teoría crítica de la tecnología. Desde estos análisis veremos las diversas maneras en que estos autores entienden la dialéctica modernidad- emancipación. A la teoría crítica le interesa la transformación radical de la sociedad; pero algunas consecuencias pesimistas extraídas de Dialéctica de la Ilustración parecen entrar en contradicción con aquel pathos transformador. Se trata de estudiar si hay otro modo de concebir la técnica del modo en que Adorno y Horkheimer la conciben, como inseparables de la dominación de la naturaleza por el hombre y del hombre por el hombre. En la clave de Habermas y de Feenberg preguntamos si otra concepción de la técnica es posible en la tradición de la teoría crítica. Y en consecuencia, en qué sentido el proyecto de la modernidad es aún posible, prosiguiendo con el desarrollo de la ciencia y de la técnica, sin que este desarrollo sea incompatible con la emancipación y la libertad.

Carlos Alberto Segovia

Usal. Iifleo

cascundy@hotmail.com

Susana Raquel Barbosa

Usal. Iifleo

susanbarbosa@gmail.com

Traducción selectiva de los Capítulos 8, 9 y 10 de *Alternative Modernity* de Andrew Feenberg.

Desde que comenzáramos con este proyecto seguimos los escritos de Andrew Feenberg de los '90 con atención, por el tema de la posibilidad de una modernidad no occidental o alternativa. ¿O la modernidad es un problema occidental? Feenberg no resuelve este interrogante, lo refuerza. Este escrito, cuya pesquisa se hizo mientras Feenberg residiera en Japón, inquieta por la posibilidad de una modernidad distinta a la que conocemos, una modernidad que se juega al modo como se juega al Go, con racionalidad estratégica y arbitrio de cálculo.

Fernando Turri

Universidad de Buenos Aires, Universidad Diego Portales

fernandoturri93@gmail.com

Entre Marcuse y Habermas: hacia la teoría crítica feenbergiana de la tecnología

En la teoría crítica de la tecnología de Andrew Feenberg expuesta durante la década de los '90 se puede observar el intento de efectuar una síntesis entre las teorías sociales de Herbert Marcuse y Jürgen Habermas. El propósito de Feenberg es continuar la crítica de la tecnología iniciada por su maestro Marcuse pero a partir de ciertos elementos conceptuales aportados por la teoría social y política de Habermas.

Desde esta síntesis surge el interrogante de si la teoría crítica de Feenberg todavía permanece encerrada bajo los términos del debate y las transformaciones entre la primera y la segunda generación de la Escuela de Frankfurt o si remite a un cambio profundo del programa de la teoría crítica.

PANELES

**Panel I. A 60 años de la conferencia de Theodor W. Adorno
“¿Para qué aún filosofía?”**

Gustavo Robles

Fundación Rosa Luxemburgo – Alemania
gustavorobles@gmail.com

**Panel II. Discursos ambiguos de la Antropología Filosófica (desde
la ética, la estética, la lógica, la antropología). Jorge Roetti (UNS)
- Fernando Lynch (UBA).**

Jorge Alfredo Roetti - Universidad Nacional del Sur

g9i3n9o@gmail.com

Una vez más: ¿Qué es la filosofía?

Fernando Lynch.

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
fernlync@yahoo.com.ar

**Hermenéutica de la pandemia: interpretación crítica de una
patología global**

**Panel III. Homenaje a Guadalupe Barúa. Fernando Lynch
(UBA). Cecilia Pisarello (INAPL). Florencia Tola (Conicet,
EIDAES-UNSAM).**

Fernando Lynch

Facultad de Filosofía y Letras, Ciencias Antropológicas, Universidad
de Buenos Aires

fernlync@yahoo.com.ar

Un recuerdo personal de Guadalupe Barúa

Cecilia Pisarello

Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano
cecilia.pisarello@inapl.gov.ar

Homenaje a Guadalupe Barúa

Florencia Tola

Conicet, EIDAES-UNSAM.
tolatoba2015@gmail.com

Comentario en homenaje a Guadalupe Barúa

**Panel IV. Proyecto red intercátedras de Antropología Filosófica.
Diego Parente – (UNMDP), Noelia Billi (UBAP). Título: “¿Qué
buscamos cuando buscamos la naturaleza humana? Debates y
metodologías de la AF actual”.**

Cátedras participantes: UNCuyo, UNC, UNMDP, UNGS, UNS,
UNComa, UBA.

Mesa: Derecho Animal.

Graciela Regina Adre

Universidad Nacional del Sur.
adregraciela@gmail.com

**Encontrando las “zonas de clivaje” del antropocentrismo.
Hacia la construcción de un derecho posthumanista**

Graciela Regina Adre

Universidad Nacional del Sur.
adregraciela@gmail.com

Cristina Vilariño

Universidad Nacional del Sur.
machristaline@gmail.com,

Mario Zelaya

Universidad Nacional del Sur.
mzelaya@uns.edu.ar

EPÍLOGO

Epílogo o comentarios finales sobre el proyecto que presta su nombre a estas Jornadas

CARLOS ALBERTO SEGOVIA

Universidad del Salvador

‘Riesgo’, ‘cultura’, ‘técnica’ son las palabras que operaron como los ejes disparadores para estas XII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica. Lo cierto es que palabras existen muchas y de lo más variadas pero este trío conforma una suerte de abracadabra al momento de intentar abordar su significado y la significación que, vistas en conjunto, ellas tienen en la organización social.

Con anterioridad a estas Jornadas, en pleno encierro durante la pandemia, iniciamos una investigación junto con Susana Raquel Barbosa¹ o mejor dicho, continuamos en nuestros intentos de hallar o recorrer caminos para interpretar filosóficamente el/los proyectos de la modernidad. Si bien, en general, nosotros llamamos a nuestra práctica una *filosofía desenfocada* tenemos el foco puesto en comprender (en intentarlo al menos) la modernidad o los distintos proyectos que de la misma podemos vislumbrar. A fines de 2020 presentamos ese nuevo proyecto de investigación, aprobado en marzo de 2021, en el cual asociamos a estas tres palabras con tres distintos autores: ‘técnica’ a Andrew Feenberg, ‘cultura’ a Jürgen Habermas y ‘riesgo’ a Mary Douglas. Por supuesto que la antedicha asociación es un mero recurso.

Podemos decir por ejemplo que Feenberg piensa acerca de la técnica pero lo hace dentro de marcos culturales y políticos, piensa en las posibilidades de la técnica y en los riesgos de un proyecto político-cultural

¹ “Riesgo, cultura y técnica en la organización social”. El aporte de Mary Douglas, Jürgen Habermas y Andrew Feenberg para interpretar el proyecto de la modernidad (N° Trámite SIGEVA: 80020200100118US), 2023-2021.

que, indefinida e inevitablemente no para de expandirse. Feenberg es el principal referente actual de la filosofía de la tecnología.

En sus aproximaciones a la comprensión de la modernidad Feenberg pudo aplicar el concepto 'modernidad alternativa' al estudiar la filosofía de Kitarō Nishida, el primer filósofo japonés que conoció las corrientes más importantes de Occidente y que elaboró una teoría original propia. Durante las décadas de los años '30 y '40 la filosofía japonesa reflejaba el clima político crecientemente nacionalista y autoritario. La mayor cantidad de filósofos e intelectuales defendían el imperialismo japonés. Kitarō Nishida, hoy considerado el fundador de la filosofía moderna japonesa y precursor de la Escuela de Kioto, defendía en cambio un nacionalismo primariamente cultural, no militar, y era crítico de las interpretaciones racistas y totalitarias de la política oficialista.

Para Nishida el problema de la modernidad Occidental constituyó un eje de reflexión que generó muchas de sus producciones. En 1942, el tema de la originalidad cultural generó varios seminarios. El más famoso de ellos 'Overcoming (European) Modernity' reunió no solo a seguidores de Nishida, sino a intelectuales de nota como Suzuki, Shimomura, y otros. Las afirmaciones de Nishida publicadas posteriormente, fueron el estímulo para reafirmar la especificidad de la cultura japonesa y rechazar el reclamo de la civilización europea de definir la modernidad para toda la raza humana: "Ellos (Este y Oeste) deben complementarse entre sí y... lograr la realización final de una humanidad completa. Es la tarea de la cultura japonesa encontrar ese principio".

J. Habermas, suficientemente conocido por su teoría de la acción comunicativa, nos atrajo por sus escritos más tempranos como *Conocimiento e interés* y *Ciencia y técnica como ideología*. Este recorte que realizamos dentro de la vasta bibliografía de Habermas, atiende a la obra de su período como profesor en Frankfurt desde 1964 hasta 1971, anterior a la formulación de la teoría de la acción comunicativa. Este lapso de 7 años es sugerente, aún falta para que el anhelo de sistematicidad, la vorágine inclusiva de numerosos aportes de las ciencias sociales y el empeño universalizante empañen la preclaridad de las ideas del filósofo alemán.

El aporte de Mary Douglas a nuestra investigación fue, tal como señaláramos arriba, la palabra *riesgo*. Tal vez nos atrajo el *riesgo* como un concepto productivo para ser incluido en una investigación, en general teórico crítica en clave de la escuela de Frankfurt, y de la mano de una antropóloga

británica y católica, formada en Oxford. Pero claro, todo depende de la percepción de ese riesgo. Nos referimos al hecho de incluir en una investigación filosófica a alguien que no es considerado filósofo, a alguien que como Douglas, viene de una tradición diferente a la nuestra que muchas veces es incluso absolutamente desconocida por nosotros. En estos casos, según pensamos, el error de la filosofía consistiría en rechazar el aporte filosófico de Douglas limitándola a ser una buena antropóloga dedicada al estudio de la biblia, los mitos y las sociedades primitivas.

Mary Douglas fue una pionera sobre el estudio cultural del riesgo. En su libro *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales* discute las fronteras entre riesgo y peligro y el grado de aceptación y percepción del riesgo en una casuística que va desde las compulsas de los medios de comunicación hasta los estudios de campo en África.

En *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, Douglas encara una fenomenológica sobre el consumo y se enfrenta a los economistas a quienes acusa de pretender interpretar la demanda y equivocarse al reducir al consumidor como irracional. Los bienes de consumo no son sólo objeto de intercambio, sino también símbolos culturales que circulan y al hacerlo establecen relaciones sociales con sentido. Como trabajo, bienes y consumo han sido artificialmente retirados de la escena original que es el todo social, afirma Mary Douglas, hay que restituir aquella unidad reintroduciendo al consumo en el proceso social. *“Comenzamos con la idea general de que los bienes están codificados para la comunicación. Tienen otros usos prácticos, pero el que necesitamos investigar es cómo ellos le permiten a un consumidor relacionarse con otros consumidores en una serie de intercambios”*.

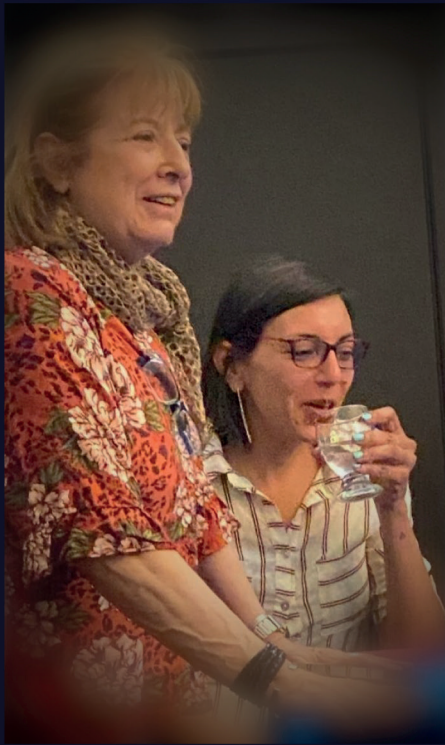
Los trabajos de campo de Mary Douglas, sus observaciones centradas en mitos, sistemas simbólicos, intercambio, consumo, rituales cotidianos para vivir en sociedad, para comer e interactuar, la percepción de riesgo y cultura, se unifican en un mismo interés: la manera en que las personas clasifican, perciben, conocen, actúan y se organizan en la vida social.

Las elecciones que hacemos tienen un sentido: un Habermas aún no cercado por su propia teoría,

una Mary Douglas articulada por su filosofía práctico-cotidiana y un Feenberg aún no tan apegado a su visión sobre la técnica y en ese sentido, un Feenberg más *filosófico*.

De esta manera, intentamos *desenfocarnos* para enfocarnos en la modernidad, sin prejuicios ni ataduras a las concepciones establecidas. Es el mismo desenfoque que asumen estas Jornadas, abiertas, federales, multidisciplinarias, críticas, en el sentido más amplio del término. Y con el ánimo de dar voz a ciertos aspectos del pensamiento de autores que a veces no están tan presentes ni explorados.

Dar voz en las jornadas a los que tienen algo para decir.



Susana Barbosa y Noelia Billi



DEPARTAMENTO DE
HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR