ACTAS DE LAS X JORNADAS NACIONALES DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

DISCURSOS CONTEMPORÁNEOS

ENTRE LO INTEMPESTIVO Y LO INACTUAL

A 75 años de la publicación: Dialéctica de la Ilustración

Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano,

Ciudad de Buenos Aires, 19 y 20 de septiembre de 2019.

INAPL
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

USAL
UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

Ministerio de Cultura
Argentina

ACTAS DE LAS X JORNADAS NACIONALES DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: DISCURSOS CONTEMPORÁNEOS. ENTRE LO INTEMPESTIVO Y LO INACTUAL. A 75 AÑOS DE LA PUBLICACIÓN Dialéctica de la Ilustración. Compiladores: María Cecilia Pisarello, Carlos Segovia, Susana Barbosa – 1 a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología, 2020.

Libro digital PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-25575-5-3

1. Dialéctica 2. Ilustración 3. Antropología Filosófica. I. Pisarello, María Cecilia, comp. II. Segovia, Carlos, comp. III. Barbosa, Susana, comp.

CDD 301

Foto de tapa: Stella Maris Tessitore. Proyecto Nómade.

Índice

Pág.

Presentación **8**
María Cecilia Pisarello, Carlos Segovia, Susana Barbosa

Panel I A. "A 75 años de la publicación de Dialéctica de la Ilustración"
Los Ulises y las Ítacas de hoy: una relectura de *Dialéctica de la Ilustración* **16**
Delia Albarracín
Rasgos indiciarios de la ilustración crítica, autoritarismo y autoconservación
Susana Barbosa **25**
Marcuse en la huella de *Dialéctica de la Ilustración*
Romina Conti **35**
De la dominación de la naturaleza a la dominación social.
La *Dialéctica de la Ilustración* y el futuro de la Teoría Crítica
Leandro Paolicchi **53**

Panel I B. "A 75 años de la publicación de Dialéctica de la Ilustración"
Apuntes acerca de una posible compatibilización entre la filosofía clásica
de la ciencia y la filosofía social crítica, con especial referencia a Max Horkheimer
Elías G. Bravo **63**
Características de la dialéctica materialista en la
Teoría Crítica de Max Horkheimer
Alan M. Florito Mutton **69**
Adorno disidente
Carlos Federico Mitidieri **79**
Max Horkheimer y el giro de la teoría crítica
Fernando Turri **86**

Panel II. Antropología. "Mutaciones de la Etnografía, métodos y contenidos
Etnografía, mutaciones, métodos y contenidos
Eduardo Héctor Ferraro **100**

CONFERENCIAS

La dominación de la naturaleza interna.
Una lectura de la Filosofía del Derecho de Hegel desde Dialéctica de la Ilustración
Eduardo Assalone **107**
Los equívocos del reconocimiento igualitario
Silvio Juan Maresca **123**

MESAS TEMÁTICAS

Mesa 1. Antropología y Filosofía
Supuestos epistemológicos en Franz Boas.
Un diálogo entre la Antropología y la Filosofía
Ariel Barrios, Facundo Jaime, Mauro Saiz Reales, M. Eugenia Tamay **130**

Mesa 4. - Comunidad, agravio y libertad. Axel Honneth

Lukács en Honneth, la recuperación del concepto de reificación
Susana Raquel Barbosa **140**
Del reconocimiento al desierto del otro. Derivas del pensamiento de Honneth
José Jeremías Castro **148**

Axel Honneth, cuatro observaciones
Carlos Segovia **154**

Mesa 6. Entre la naturaleza y los *cyborgs*. Perspectivas y problemas desde un enfoque posthumanista
¿Qué soy yo?:
Las arquitecturas informáticas como ensambles cyborg y el problema de la identidad
Daniel Bergamaschi **162**
Poshumanismo cyborg: un contrapunto entre Andy Clark y Donna Haraway
Ayelén Cavalli y Nahir Fernández **176**

Mesa 7. Reflexiones sobre la temporalidad, la cultura, lo imperceptible y las resistencias
El capitalismo, un modo de subordinar el tiempo
Randy R. J. Haymal Arnes **187**
El concepto de 'cultura' en T.W. Adorno y F. Guattari
Juan Rocchi **194**

Mesa 8. Sexualidad y neomaterialismo
La tensión entre materialidad y significación:
Aproximaciones al campo de la sexualidad desde los neo-materialismos
Tomás Gomariz, Guillermo Suzzi, Luciano Arévalo y Ariel Martínez **201**

Mesa 9. Elaboraciones antropológicas a partir de una fenomenología del cuerpo más allá de naturaleza y cultura
El recurso al análisis patológico para la descripción de la condición ontológica del sujeto.
Un contraste entre M. Merleau-Ponty y K. Goldstein
Sonia Celeste Bronzel **210**

Mesa 10. Críticas a la andrología filosófica: desde el género y más allá
El género como dispositivo en Paul B. Preciado
Mabel Alicia Campagnoli **220**

Mesa 11. Mutaciones y problemas actuales del concepto de industria cultural
La sensibilidad en disputa.
La Escuela de Frankfurt y la analítica existenciaria de Martin Heidegger en conversación
Esteban Cardone **229**
El diálogo inacabado entre Adorno y Honneth en torno a la noción
de crítica reconstructiva de la sociedad industria cultural
Maximiliano Correia **234**
Arte de masas y reproductibilidad técnica:
Una aproximación al debate entre Adorno y Benjamin
Ignacio Girala **244**

TRABAJOS INDIVIDUALES

Sociedad, Cultura y Trabajo
María Cristina Alonso **252**
La agonía del cuerpo-ritual 2: ¿Son las sociedades contemporáneas culturas des-ritualizadas?
Fabio Álvarez y Martín Fuentes **259**
La reificación: crítica y actualidad de un concepto
Nahuel Alzu **267**
No habían cicatrizado aun cuando la fotografié. Las fotografías del archivo del Museo de La Plata como producto del sistema visual desencarnado de la antropología del siglo XIX
Luciano Arévalo y Mora Carrizo **274**
La educación en los escritos de Eduardo Mallea y su método kierkergaardiano
Martín Aveiro **281**
De problema humano a problema técnico
Maximiliano S. Beckel **297**
El viviente humano como compuesto de especies; reflexiones de eco-antropeidad desde la filosofía ambiental
Alicia Irene Bugallo **304**
De la antropología filosófica a la filosofía de la historia: el sensualismo filosófico intempestivo del joven L. Feuerbach como suelo para un concepto de historia
Ezequiel Burstein **311**
Pensar la violencia desde el transfeminismo
Mabel Alicia Campagnoli **317**
Vida, *Trabajo* y *Lenguaje* en el *Realismo Capitalista*
Lautaro Colautti **327**
Casiano. Castidad y formas de subjetivación. Otra forma de la *epimeleiaheautou*
María Cecilia Colombani **334**
Habitar el ambiente
Pablo Cosentino **342**
Emociones y política: una relectura del esquema de percepciones
Carlos De Angelis **349**
La deconstrucción del humanismo a partir de “Los fines del hombre”
Germán E. Di Iorio **358**
Ereignis y Da-sein en conflicto
Juan Pablo Esperón **364**
Agencia material: un problema (menos) para el posthumanismo
Nicolás Leandro Fagioli **371**
La praxis educativa y lo político: entre la *hiperpotentia* y la *agonística*
Mónica Fernández Braga **378**
La política y la ciencia en el siglo XIX: James McCune Smith
María Cecilia Ferraro **385**
Paisaje, naturaleza y cultura en la perspectiva de los sujetos camperos sudamericanos
Eduardo Héctor Ferraro **389**
Características de la dialéctica materialista en la teoría crítica de M. Horkheimer
Alan Matías Florito Mutton **395**
La frágil presencia del migrante en la sociedad de individuos
Andrea Fuanna **403**

Evaluando el potencial de aplicación de los estudios filosóficos sobre forma y función para el campo de la arqueología prehispánica argentina.
El caso de la Quebrada La Cueva (Humahuaca, Provincia de Jujuy)
Erico G. Gaál **409**
La filosofía y el arte ponen en juego la topografía corporal hecha relato
Amelia Gallastegui **416**
La crisis de los refugiados y la injusticia epistémica
Pablo González y Juan José Mamani **423**
La muerte, la ley, el cuerpo
Ruth Gordillo **428**
La "argentina intempestiva": configuraciones del ser nacional en Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada
Fernando Guagnini **434**
Haecceidades in progress: sobre un cementerio en materialización
Maria Eugenia Mackinson **441**
El derecho y el cuerpo poshumano
Roberto Mario Magliano **446**
¿Sueñan los androides con humanos artificiales?
Román Daniel March y Marcos Llanos Nieto **453**
Horkheimer lector de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Henri Bergson
Jorge Luis Martin **459**
La configuración del consumo cultural masivo: una opinión de Adorno sobre el *jazz*
Orjuela David **466**
Postalienación en Marcuse, un intento de definición y actualización
Víctor Aldo Osiadacz Rastelli **474**
Pensar lo humano en tiempos pos-humanos
María Susana Paponi **482**
Programas en foco. Reflexiones acerca de la ausencia de teóricas filosóficas en la antropología
Lucía Pereyra Robledo y Malena Ciotta **489**
Desde la sexualidad al tecnogénero, aportes de Paul Preciado
Patricia Pomatti **495**
Benjamin y la justicia
Nicolás Enrique Puente **502**
Perspectivas entrecruzadas acerca de los no humanos. Antropoceno y Budismo
Juan Pablo Restrepo **506**
¿Cansancio, burnout y nuevas esclavitudes?
Luisa Ripa **514**
El trasfondo geocultural del pensamiento popular
Jorge Gabriel Rojo **530**
Imaginarios de montaña. En torno al entramado relacional naturaleza y cultura. Discusiones epistemológicas, problemáticas y nuevos escenarios
Natalia Soazo Ahumada **552**
La indecidibilidad del *pharmakon* como principio de ruina de lo humano
Ana Sorin **564**
Crónica de un encuentro con las muxes en Juchitán de Zaragoza, cartografía de afectaciones e impresiones
Corina Sosa y Patricia Pomatti **569**

Música y colonialidad: una relación compleja
Luciana Szeinfeld **576**
La creolización y las identidades rizomáticas.
Una mirada desde la filosofía del Caribe
Ignacio Testasecca **585**
La última herida narcisista
María Cristina Vilariño **594**

Espacios artísticos

P r o y e c t o N ó m a d e / tiempo y travesía /
Stella Maris Tessitore - Artista visual **601**
Performance en vivo. Música y canto.
Nicole Cagy **605**
Rol, Identidad y Tango Queer
Jorge Casin **606**
Performance de tango
Jorge Casin y Claudio Vidal- Bailarines

Libro de resúmenes de Mesas, Paneles y Conferencias **614**

Libro de resúmenes individuales **639**

Presentación de los compiladores

Han pasado diez años desde que en junio de 2010 realizáramos en esta Casa las Primeras Jornadas de Antropología Filosófica. Ni siquiera nosotros mismos sabíamos que llegaríamos hasta aquí. Y hasta aquí llegamos. Aún en el caso de que no deseáramos continuar, este proyecto va a seguir con la energía inercial de parte del equipo originario, el Colectivo El fuelle, ahora ampliado en un sentido y reducido en otro. Como el proyecto no nos abandonó, nosotros no lo abandonamos.

Acaso podamos reflexionar acerca del fluir de acontecimientos diversos que se desataran. O acerca de los cambios, grandes o imperceptibles, que hemos experienciado. Acerca de los altibajos demográficos de las corporaciones de pertenencia, los fósiles que se van, los prístinos que se acercan y los que pese a los vaivenes resisten. Preferimos afirmarnos en esta persistencia de co pertenencia que tenemos hacia con ustedes. Es ella la que hemos tejido, tramado y sostenido para esta pequeña historia que nos une. Hay muchos de ustedes que han participado siempre, con obcecamiento, con expectativa, con ímpetu para acercarse a este espacio agórico a formular más preguntas que respuestas…

Si a pesar de los errores que hemos cometido en estos años, ustedes insisten en venir a vernos y en participar, primero les agradecemos y segundo les expresamos nuestro agrado por el reencuentro que se produce cada año en Primavera. Y no podemos comprometernos a no cometer errores, porque no está en nuestro imaginario perfeccionar la mera dinámica de funcionamiento, la formalidad del desarrollo correcto de unas jornadas. Ansiamos perfeccionar nuestras prácticas de aceptación de lo diverso, en miradas ideológicas, en sexualidades, en creencias míticas, religiosas y políticas, en estéticas alternativas. En este sentido son los más jóvenes quienes deben guiar el camino de los más viejos. Los viejos debimos deshacernos de esquemas rígidos, de jerarquías sólidas, de posiciones supuestamente bien fundadas y fundamentadas, de la prolijidad de causas y consecuencias. Y aprehendimos bien. Las Jornadas son una muestra de ello. Es el *caso* que admiramos siempre en las prácticas de nuestros hermanos de disciplina, los antropólogos. Armamos las jornadas sin esquemas rígidos, sin jerarquías sólidas. Este año no hemos invitado a nadie en particular. Hemos organizado la estructura final de consumación que se refleja en el programa, nunca final porque está vivo (es móvil, con altas, intercambios, retrasos y bajas) a partir de los trabajos que cada uno de ustedes presentara. Y desde la ventaja que nos otorgara nuestro conocimiento de vuestras

historias académicas, hemos realizado la arquitectura de los Paneles, las Conferencias, las Mesas temáticas, los Homenajes.

La rutina de organización anual de cada jornada nos activa desde el fin de receso de invierno y comenzamos la adrenalina de correos cruzados, mailings corregidos (porque las instituciones cambian sus correos) y acumulados, diseños de portadas, invitaciones (de las que este año nos eximiéramos) y los frentes diversos de una convocatoria académica del tipo. Como quisimos conservar un federalismo legítimo en su desarrollo, hemos debido trasladarnos nosotros, cada vez que las jornadas se realizaron afuera de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Para que ustedes recuerden sobre qué tema específico hicieron eje cada una, dónde se realizaron y en qué fecha, elaboramos un listado desde la I a la X.

En el año 2010 se iniciaron las *I Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica* con sede en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento latinoamericano (INAPL). Las instituciones organizadoras en esa oportunidad fueron la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI), la cátedra de Antropología Filosófica de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador y el INAPL.

El objetivo de dichas Jornadas ha sido y continúa siendo promover un espacio de encuentro de las variadas voces de la Antropología Filosófica en diálogo con la Antropología en sus diversas canteras, ya provengan de cátedras regulares en universidades nacionales o privadas, o de círculos educativos informales, para difundir los avances de las prácticas de investigación en Antropología, favorecer el intercambio de experiencias entre organizaciones académicas y culturales, generar y/o fortalecer redes entre los diversos colectivos culturales y grupos de trabajo.

En esa oportunidad se presentaron paneles y trabajos en comisiones provenientes de varias universidades: Universidad Nacional de Cuyo, Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca), Universidad Nacional de Mar de Plata, Universidad de Morón, Universidad Nacional de Catamarca, Universidad Nacional de San Juan, Universidad Nacional Tres de Febrero, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Nacional de Rosario, Universidad Diego Portales de Chile, Universidad del Salvador y Universidad de Buenos Aires.

Para el espacio artístico se presentó el taller “Ricardo Güiraldes en la construcción de identidad” organizado por Horacio Ruiz en los que participaron Roberto Alifano, Rubén D. Gasparini y Rodolfo Ramos. Y asistimos a una performance de improvisación teatral a cargo de Carolina Wajnerman.

En el año 2011 bajo la convocatoria “A 75 años de la publicación Autoridad y Familia por el grupo de Frankfurt: Técnica, familia y autoridad” se realizaron las *II Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, convocadas por el Instituto de Derecho Público, Ciencia Política y Sociología de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, con sede nuevamente en el INAPL.

Se contó con la participación de numerosas e importantes casas de estudios: Universidad Nacional de Cuyo; Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca); Universidad Nacional de Mar de Plata; Universidad de Morón; Universidad Nacional de Buenos Aires; Universidad Nacional de General Sarmiento; Universidad de Playa Ancha (Valparaíso); Universidad Nacional de Lanús; Universidad Central de Chile; Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano; Universidad Nacional la Matanza; Universidad Nacional de Córdoba; INCIHUSA-Conicet (Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales de Mendoza); Secretaría de Cultura del Gobierno de Córdoba; Universidad Nacional de San Martín; Universidad Nacional de Quilmes; Universidad del Salvador; Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (ANCBA), Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), Fundación Barceló, Instituto “Alfredo L. Palacios”; FIET/ ISEDET; Universidad Diego Portales (Chile). En el espacio artístico contamos con Pedro Patzer de Radio Nacional Folklórica, quien presentó a Carlos Loza en “El cancionero de La Pampa”.

Anualmente, las jornadas se han seguido realizando, trasladándolas a diversas Universidades del interior del país, recibiendo académicos de Argentina y otros países, y con representación de Universidades Nacionales de diversas localidades.

En el año 2012, las *III Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*: **“**Teoría y crítica en la tensión diversidad – igualdad”, A 50 años de la publicación de *Sociológica II* por el grupo de Frankfurt. A 40 años de la publicación de *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* de Arturo Andrés Roig**,** tuvieron lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en la ciudad de Mendoza. El espacio musical estuvo a cargo de un coro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

En el año 2013, las *IV Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*: “Racionalidad y crítica en la tensión historia-naturaleza”, a 80 años de la publicación de “Materialismo y moral” por Max Horkheimer, convocadas por las cátedras de Antropología Filosófica de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata y

de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Salvador, se realizaron en la Universidad de Mar del Plata.

En el año 2014, nuevamente con sede en la Universidad de Mar del Plata se realizaron las *V Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica:* "Transmutaciones y usos de lo político en la sociedad de hoy". La fundación Pan Klub – Museo Xul Solar nos permitió colocar en la tapa del *Libro de Actas* el dibujo "Barrio" de Oscar Agustín Alejandro Schulz Solari, conocido como Xul Solar (argentino, 1887-1965).

En el año 2015, convocadas por la cátedra de Antropología Filosófica de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata y el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), las *VI Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*: "Usos de técnica, razón e historia en la crítica de la metafísica", se realizaron en la Universidad Nacional de Quilmes (Provincia de Buenos Aires).

Para el espacio artístico hubo una *memoria poética,* "Mi amigo púrpura" a cargo de Carla Maliandi. Se escuchó al Dúo de Guitarra y Violín, integrado por Leonardo Valle Figueroa y Lucía Arrarás. Finalmente Lara Hahn y Laura Blanes estuvieron a cargo de la práctica "Tarot de Salón - Las Sibilas". Alan Matías Florito Mutton, integrante del Colectivo el Fuelle, acercó un dibujo de arte callejero para ilustrar la tapa del *Libro de Actas*.

En el año 2016 se realizaron los días 29 y 30 de septiembre las *VII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica* en la Universidad de General Sarmiento (Provincia de Buenos Aires) bajo la convocatoria "Técnica y cultura a partir de la teoría filosófico-social poshegeliana". Cambios y continuidades. Para el momento musical contamos nuevamente con el Dúo de Guitarra y Violín, integrado por Leonardo Valle Figueroa y Lucía Arrarás. Para ilustrar la tapa del *Libro de Actas*, el artista Pablo García nos acercó una composición fotográfica sin nombre.

En el año 2017, las *VIII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica* tuvieron lugar en la Universidad Nacional de Avellaneda: "Animales, humanos y artefactos técnicos, entre el arte y la política", los días 6 y 7 de septiembre de 2017, convocadas por la Maestría en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas de la Universidad Nacional de Avellaneda y la Cátedra de Antropología Filosófica de la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador.

El espacio artístico contó con la intervención del equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance (ICA-UBA). Grupo de Investigaciones Etnográfico-Teatrales (UBA), a cargo de la coordinación de Silvia Citro y María Luz Roa.

También pudimos asistir a la Muestra de Arte Visual: Animales de poder a cargo de la artista visual Silvia Rocca. El artista visual marplatense Eduardo Minardi ilustró la tapa de la publicación del Libro de Actas con su obra “Fluir de la consciencia 2”, un dibujo a lápiz color.

En el año 2018, las *IX Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica* “Cuerpo, tecnología y poshumanidad” A 50 años de la publicación de Teoría crítica por Max Horkheimer, convocadas por La Cátedra de Antropología Filosófica (Facultad de Filosofía y Letras y Estudios Orientales USAL) y La Cátedra de Antropología Filosófica e Introducción a la Filosofía (Facultad de Humanidades – Universidad Nacional de Mar del Plata), se realizaron en la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Para la tapa del *Libro de Actas* contamos con una fotografía del *Rijksmuseum* de Amsterdam tomada por Susana Barbosa e intervenida por Romina Conti. El programa del desarrollo de las actividades de las Jornadas contó con el dibujo del dramaturgo Alejandro Sly.

El presente año 2019, las *X Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica* “Discursos contemporáneos entre lo intempestivo y lo inactual”, a 75 años de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración***,** convocadas por la cátedra de Antropología Filosófica de la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador y el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano del Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Técnica de la Nación, se realizaron los días 19 y 20 de septiembre, con sede en el INAPL.

Entre sus expositores se contó académicos de la Universidad de Buenos Aires; Universidad Nacional de Rosario; Universidad Nacional de Mar del Plata; Universidad del Valle (Colombia); Universidad Católica Argentina; Universidad Nacional de Quilmes; Universidad Nacional de La Matanza; Conicet; Universidad Nacional de Cuyo; Universidad Arcis (Chile); Universidad Nacional de Tres de Febrero; Universidad Nacional de La Plata; Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador; Pontificia Universidad Católica (Ecuador); Universidad Nacional del Sur; Universidad Nacional de Lanús; Universidad Nacional de Rio Negro; Universidad Austral (Chile); Universidad de Ciencias Empresariales (UCES); Universidad Nacional de General Sarmiento; Universidad Nacional de Lomas de Zamora; Instituto Leloir; Universidad de Morón; Universidade do Vale de Itajaí (Brasil); Instituto Superior de Formación Docente (ISFD); Universidad Nacional de Córdoba; Universidad Nacional del Comahue.

Además de las mesas temáticas, se desarrollaron un total de tres Paneles, dos

Paneles de Homenaje a la *Dialéctica de la Ilustración*" (uno *senior* integrado con investigadores y otro *junior* con doctorandos), el Panel "Mutaciones de la Etnografía, métodos y contenidos" y las conferencias de Silvio Juan Maresca "Los equívocos del reconocimiento igualitario" y Eduardo Assalone "La dominación de la naturaleza interna. Una lectura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel desde *Dialéctica de la Ilustración"*.

Esta propuesta interdisciplinaria contó además con la instalación de la artista plástica Stella Maris Tessitore titulada "Huellas", perteneciente al Proyecto Nómade: tiempo y travesía. También asistimos a la performance musical y coral de la artista *trans* Nicole Cagy. Y se ofreció una exhibición de Tango Queer a cargo de los bailarines Jorge Casin y Claudio Vidal.

El eje de unas *Jornadas de Antropología Filosófica*, expresión que no está lejos de ser considerada una *contradictio in adiecto*, exige un tipo de práctica filosófica, la del desenfoque de la teoría tradicional y su desborde hacia los costados, allende los límites específicos del campo estrictamente filosófico, hacia un lado inficionando en las ciencias sociales y hacia otro, invadiendo el resto de las humanidades, tal como las entendiera Ricardo Rojas (Argentina, 1882-1957). Desarmada la *contradictio* mencionada, podemos agregar que *no todo es lo que parece ser*.

Las jornadas aspiran a ser *federales* y de hecho se han realizado en distintas universidades. Pero también es cierto que fuera de la ciudad de Mendoza, se han realizado casi siempre en la Provincia de Buenos Aires y en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Aspiramos a que la renovación generacional del grupo organizador de las Jornadas pueda acceder a una mayor expansión para cumplir con su aspiración de ser auténticamente federales.

Tal como lo expresáramos en el *Epílogo* de las *VIII Jornadas de 2017*, las jornadas son *gratuitas.* El hecho de que luzcan como una actividad sin costo no significa que efectivamente sean sin costo. Por el hecho de que participan muchos jóvenes, estudiantes o graduados recientes, no estuvo en nuestro ánimo generar alguna traba económica a su intención de acercarse. Pero en estas *X Jornadas* cerramos el ciclo de la gratuidad y vamos a cobrar aranceles a todos y todas. Lo contrario exige de nosotros un esfuerzo que no podemos seguir sosteniendo. Los jóvenes, esperamos, habrán de superar nuestra fobia burocrática, habrán de llenar formularios y solicitar subsidios o conseguir algún otro tipo de recursos fiduciarios.

Cerramos finalmente con un gracias por participar y por acompañarnos todos estos años!

María Cecilia Pisarello
Carlos Segovia
Susana Barbosa

San Cristóbal, diciembre de 2019.

PANEL HOMENAJE I

“A 75 AÑOS DE LA PUBLICACIÓN DE DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN”

Delia Albarracín
Susana Barbosa
Romina Conti
Leandro Paolicchi

Los Ulises y las Ítacas de hoy: una relectura de *Dialéctica de la Ilustración*

Delia Albarracín
FED-Universidad Nacional de Cuyo

Introducción

Puede considerarse, con Habermas, que la *Dialéctica de la Ilustración* (DI) es un libro 'curioso'. Pero, si se tiene en cuenta que es resultado de un proceso de construcción teórica que llevaba más de diez años de investigación ininterrumpida en la línea de la teoría crítica y, que se editó en pleno contexto de la guerra mundial, no sería 'curioso' en el sentido considerado por el citado heredero de la Escuela de Frankfurt. No cabría juzgar como descuido de formato el hecho de que "sus partes esenciales proceden de las notas que Gretel Adorno tomó de las discusiones entre Horkheimer y Adorno en Santa Mónica" ni reducida su riqueza conceptual porque su "forma más bien intrincada, no permite reconocer a primera vista la clara estructura de la argumentación", como observa el mencionado filósofo (Habermas, 1993: 135-136).

En su "Teoría tradicional y teoría crítica" Horkheimer sostenía que la teoría crítica de la sociedad es "un único juicio existencial desplegado" y que su valor radicaba en ser "capaz de orientar la praxis correcta" (Horkheimer, 1937). Mas ¿cómo desplegar el juicio conceptual que nombrara la experiencia sin precedentes de una guerra mundial donde los frutos de la modernidad a nivel científico, técnico, económico y militar fueron puestos al servicio del interés supremo de establecer un nuevo orden social a nivel global? ¿cómo indicar la praxis adecuada en ese contexto?

Proponemos leer la *DI* como teoría que procura ser consecuente consigo misma en ese momento histórico clave de la modernidad avanzada haciendo hincapié en algunos aspectos donde la obra se muestra como "manifiesto" de la teoría crítica madura. Manifiesto que declara públicamente el lugar político desde el cual juzga la realidad que atraviesa e indica una nueva y urgente tarea a nivel epistemológico señalando hasta qué punto los propios intelectuales críticos son cooptados por el sistema:

> Si la opinión pública ha alcanzado un estadio en el que inevitablemente el pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma, el intento de identificar semejante depravación debe negarse a obedecer las

exigencias lingüísticas e ideológicas vigentes, antes de que sus consecuencias históricas universales lo hagan del todo imposible" (Horkheimer, M. y Adorno, Th [1947], 1998: 52).

Recordemos que la investigación desarrollada por Adorno y Horkheimer utilizaba instrumentos técnicos (encuestas, entrevistas, test) con la finalidad de sistematizar la información relevada en una teoría dialéctica que comprendiera ese presente histórico de significativos cambios en la vida cotidiana a la luz de la experiencia histórico- cultural en su conjunto. Los estudios históricos contribuían a la realización de encuestas que recogieran información sobre las vivencias que los sujetos tenían del presente a la luz de hechos históricos que podían permanecer en la memoria colectiva. Los aportes del psicoanálisis en las entrevistas contribuían a recoger la mirada de los individuos hacedores del progreso capitalista (obreros, desempleados, consumidores, entre otros) y en todo caso conocer en qué medida esos sujetos estaban atrapados por los procesos de socialización que imprimía el capitalismo avanzado o mantenían el referente utópico de emancipación.

Pero, tal como lo recuerda Adorno treinta años después de haber participado en programas de investigación en Estados Unidos, los datos empíricos no tienen autonomía ni debe estar disponible directamente como información, sino que deben ser interpretados y concluir en conocimiento teórico (Adorno en Fleming-Bailyn, 1968). Por el contrario, las investigaciones del llamado 'período americano' mostraban que las ciencias sociales separaban y clasificaban los hechos y los convertían en información disponible para la administración del gobierno. En otros términos, el conocimiento se transformaba en una mercancía más y en la vía para la domesticación de los individuos bajo la dictadura del monopolio en alianza con el Estado. La *DI* constituye la teoría alternativa a ésta, la elaboración teórica que interpreta en un nuevo nivel de conocimiento los datos que el trabajo empírico, -munido de herramientas teóricas potentes de contrastación-, había recabado. El riesgo que ven los autores es que el ímpetu de la lógica del sistema torne imposible sustraerse al proceso destructivo que ha tomado la dialéctica de ilustración. De allí el lenguaje acusador y el pesimismo que transmite la obra.

1- La teoría crítica en el contexto de la guerra por la dominación total del capitalismo en el siglo XX

La *DI* transmite un estado de ánimo similar al del ensayo "Estado autoritario" escrito por Horkheimer entre 1939 y 1940. Pero en *DI* hay una radicalización de la crítica a la ciencia fundada en investigación empírica. Denuncia que ésta, al ser realizada por encargo de agencias de gobierno y subvencionada económicamente por gestores del sistema monopólico, tuerce la búsqueda de la verdad como meta auténtica de la filosofía y la ciencia en su más alto grado. Los autores ven con preocupación esta influencia en la cultura académica universitaria.

Como señalábamos arriba, la Escuela de Frankfurt había experimentado problemas vinculados al convulsionado clima que vivía Europa desde la primera guerra cuando realizaron el trabajo de campo en el marco del programa "Estudios sobre autoridad y familia". Los resultados teóricos de ese trabajo se hallan en "Teoría tradicional y teoría crítica", donde Horkheimer ya anotaba la dificultad de que la investigación empírica pueda evitar la razón técnica pues, si las encuestas presentan en forma oculta los temas que se investigan, no están suponiendo en los sujetos un lugar emancipado (Horkheimer, 2003 [1937]).

Este tipo de trabajo empírico-teórico es retomado luego de su radicación en Estados Unidos, donde trabajan en la misma línea sobre estudios críticos del marxismo en el nuevo contexto con una población diferente y articulando nuevos objetos de indagación como el estudio sobre las audiencias de radio, el desempleo y una serie de temas que pretenden ser abordados en su complejidad en el programa "Estudios sobre el prejuicio".
Las dificultades que los frankfurtianos vivieron en este nuevo contexto les llevaron a aclarar las tareas de la filosofía en esta época. Una cosa había sido investigar en la Alemania de la República de Weimar con el apoyo económico de familiares empresarios[1] y otra muy distinta hacerlo con subsidios de organizaciones como la OIT o de la Fundación Rockefeller en Estados Unidos.

El predominio en éste país de corrientes abiertamente antimetafísicas como el positivismo y el pragmatismo alejaba la especulación teórica como praxis filosófica de la investigación, dificultando la indagación profunda del contexto de la guerra en vistas de una praxis de libertades efectivas de los individuos. La triangulación de datos estadísticos con entrevistas que incluyeran perspectivas críticas del psicoanálisis, estudio que los autores consideraban necesario para construir una teoría que dé cuenta del grado en que

[1] Nos referimos aquí a que el programa *Estudios sobre Autoridad y Familia* propuesto con la asunción de Horkheimer como Director contó con el apoyo económico del comerciante de granos Hermann Weil, padre de Felix Weil, uno de los miembros del grupo Frankfurt, aportó subsidios a este programa.

los individuos se sienten realizados como seres humanos, era una tarea de difícil concreción. A modo de ejemplo cabe recordar las desavenencias que tuvo Adorno en el equipo de Lazarsfeld cuando se le encargó una investigación sobre los efectos de la radio en la audiencia como parte de un programa subsidiado por la Fundación Rockefeller. Al articular los datos de campo sobre los gustos musicales con una teoría de la sociedad en su conjunto, el Informe mostraba que el sentido común era producido a través de los medios masivos de comunicación y destacaba los grados de enajenación que esto producía en los individuos. Como iba más allá de la descripción de comportamientos y de la determinación de tendencias en el consumo, el área musical del proyecto fue cancelada por falta de recomendaciones prácticas para los directores de emisoras de radio.

A esta experiencia con el trabajo de investigación, se sumaba la de ver que muchos intelectuales marxistas pasaron a trabajar en dependencias del estado norteamericano vinculadas a servicios estratégicos de la guerra, aspectos que, para la teoría crítica, mostraban el avance de la *ceguera* en que estaba cayendo la sociedad occidental en su conjunto.

La *DI* se propone analizar estas distintas experiencias poniéndolas en relación con estudios históricos sobre la génesis del capitalismo. En ese sentido es una producción teórica filosófico-crítica que busca el concepto trascendiendo aquella ciencia que se funda en la investigación empírica pero abandona la relación del presente con el acontecer histórico.

Es importante señalar que *DI* mantiene la hipótesis o interpretación de que en la época moderna era posible llevar a cabo un proceso histórico-social de emancipación a partir de la libertad del intercambio. Éste es considerado un principio básico para la construcción de una sociedad humana al modo que el metabolismo es básico para los organismos vivos en general, sin embargo la DI denuncia que la ilustración moderna no siguió esa dirección.

La *DI* da cuenta de una actitud científica madura donde los argumentos teóricos articulan estudios históricos y del psicoanálisis para analizar encuestas y entrevistas que a su vez contenían categorías congruentes con la hipótesis general. A través de sus investigaciones los autores habían podido verificar una “enigmática disposición de las masas técnicamente adecuadas a caer en el hechizo de cualquier despotismo” y una “enorme debilidad para la comprensión teórica” (Horkheimer, M. y Adorno, Th., 1998 [1947]: 53). El ser humano no está pudiendo aclarar dialécticamente el desajuste de la razón porque sus objetivaciones, los frutos del espíritu, se presentan como meros objetos

de consumo, frenando el movimiento del espíritu en cada sujeto como parte del todo social:

> El espíritu se desvanece cuando se consolida como un bien cultural y es distribuido con fines de consumo. El alud de informaciones minuciosas y de diversiones domesticadas corrompe y entontece al mismo tiempo (Ibídem: 55).

Estos hechos son confrontados con estudios sobre el período del Renacimiento donde Horkheimer constataba que los viejos y nuevos amos se aliaban para asegurarse el sometimiento de los individuos. Esta correlación los aproxima a la hipótesis de que el miedo del individuo común a desviarse del orden social establecido se debe a que ha sido anulado por completo frente a los poderes económicos. Éstos han elevado el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a niveles insospechados y han reducido a los individuos a entes tan maleables como la naturaleza. Pueden así proveer de bienes y elevar el nivel material de las masas en la misma medida que pueden dominarla, transformándola en dúctil e impotente. El miedo a alejarse de los hechos sociales preformados por los usos dominantes en los negocios y en la política es también miedo a la verdad, cuestión que se evidenciaría en los modos de hacer ciencia.

1.1. El miedo a la naturaleza y al otro como deseo de dominio en el mito

La *DI* busca fundamentar más acabadamente *por qué* el miedo. Esta pregunta es análoga a la que orientara el trabajo empírico sobre la personalidad autoritaria, que caracterizaba a ésta por la escasa tendencia a lo sensible y a lo imaginativo, la fuerte identificación con las figuras de poder y de dominación y la adhesión sumisa y no crítica a las autoridades morales idealizadas.

La perspectiva psicoanalítica articulada en el marco teórico de aquellas investigaciones se extiende ahora a toda la sociedad occidental, en especial a la relación del hombre con la naturaleza en los orígenes de la civilización griega, sospecha que lleva a ver el mito como construcción de un relato mediante la cual los hombres procuraron ahuyentar el miedo a la naturaleza.

El paso de la magia al mito implica un cambio en la actitud del hombre frente a la naturaleza. Para el héroe helénico lo desconocido aparece como algo amenazador, actitud diferente a la de respeto y reverencia propia de la magia. Los ritos de ésta

aplacaban los poderes de la naturaleza buscando semejanzas específicas para cada fenómeno en la creencia de que con ello restituían la totalidad del ser. El miedo en cambio inspira el deseo de dominación como aquello que asegura la autoconservación de quien se siente atemorizado por la naturaleza.

"El mito es ya ilustración" porque construye un relato de nuevos héroes en cierto modo ilustrados como Ulises, cuyas hazañas se deben más a su inteligencia astuta que a la valentía y el arrojo. Ulises no es ya el héroe que muere y sobrevive en la memoria de su comunidad por sus proezas, sino más bien un antihéroe que vuelve a su comunidad y relata sus sagaces aventuras acerca de cómo para dominar la naturaleza utiliza dioses, magos y brujos en su provecho; no respeta las normas de los lugares que visita, engaña a sus anfitriones (como en el caso del cíclope Polifemo) y se jacta de su picardía para superar todo escollo que le impida alcanzar sus fines exclusivos de autoconservación. Esto lo realiza a costa de reprimir sus impulsos miméticos, sus sentimientos de compasión y de solidaridad y de alienarse respecto de los hombres y la naturaleza sobre los cuales ejercen su dominio.

Este nuevo héroe hace de su situación de navegante abandonado a la fuerza del azar de las olas y lejos de la ayuda de su comunidad, su herramienta de dominio. Su conducta como viajero que se arriesga a experiencias lejanas legitima su enriquecimiento a expensas de los nativos de los sitios que visita y en aras de su autoconservación. Los autores interpretan que esta pauta se mantiene en el concepto de "riesgo" de la economía burguesa y en la moral según la cual, quien soporta la posibilidad de hundimiento de su fortuna, tiene un fundamento moralmente válido para disfrutar el beneficio. El engaño consistiría en este caso en el ocultamiento del origen de la fortuna por parte de los comerciantes y en que el riesgo no lo corren solos en el mundo, sino vinculados a la totalidad de alguna comunidad.

II.-Ulises, Ítacas y neocolonialismo en la dominación actual

Llevadas las tesis de *DI* al estado actual de dominación del capitalismo neoliberal podemos preguntar ¿quiénes son las *Ítacas* de hoy? ¿Cuáles son los Ulises?

Creemos ver estos Ulises en los jugadores financieros globales que afilan sus armas de astucia para engañar otros tantos Polifemos, otras tantas Circes que serían hoy ciudadanos y pueblos de todo el mundo. Son los grandes monopolios financieros que

dominan poblaciones del mundo entero, transgrediendo las normas de los nativos e imponiendo las propias en favor de sus intereses. Viajan por espacios virtuales en naves que manejan con un simple teclado o una llamada telefónica.

Son muchos los cantos de sirenas a los que los Ulises hacen oídos sordos, innumerables voces que por doquier señalan otras formas posibles de realización humana, otras formas de vinculación con la naturaleza, otras praxis de individuos que buscan su autoafirmación en tiempos donde sólo importa la conservación de un mercado dominado por las ganancias financieras de unos pocos.

Los Ulises de hoy utilizan nuevas tecnologías para disociar toda otra forma de afirmación del hombre y la vida, tomando de ellas lo que amplía su poder, transformando en mercancía toda práctica diversa que detectan a lo largo y a lo ancho de todo el globo. Henchidos del poder alcanzado por la riqueza acumulada, los nuevos Ulises no añoran a Ítaca como los argonautas homéricos. Ésta hoy son las naciones cuyos gobernantes prescribieron las normas y reglas que sellaran una alianza con el capitalismo a través de estados autoritarios donde la democracia tiene que ser conforme al mercado financiero.

Mas hoy los habitantes y ciudadanos de esas potencias nacionales experimentan el daño causado por la voracidad de poder de sus Ulises; éstos al lanzarse a la conquista de mayores ganancias invierten en lugares donde la explotación del trabajo y de los recursos naturales les resulta más redituables, olvidándose de sus Penélopes y sus Telémacos. Como sujetos dañados muchos habitantes de esas Ítacas ven la necesidad de relacionarse con sus congéneres de las tierras que exploran y conquistan sus Ulises.

La mercantilización ya no es sólo de individuos, sino que disocia aspectos de éstos, convirtiéndolos en “dividuos” obligados a convertirse en cifra y dato de una maquinaria que no deja lugar a ninguna mímesis.

El mercado devino mito que muestra la irracionalidad de su razón menguada conduciendo a paradojas también irracionales como es que los Ulises ya no sólo burlen las normas de las comunidades conquistadas, sino las de las naciones que fueron plataformas de sus viajes de conquista. Así es como esconden a éstas sus ganancias transformando aquéllas en cuevas o guaridas donde acumular sus desproporcionados dividendos.

Nunca más claramente que en estos tiempos se evidencia hasta qué punto la ilustración ha pisoteado el principio de libertad y autoafirmación de los sujetos y reducido la razón a mero instrumento de imposición de capitalismo como modo de socialización que socava la sociedad y la vida misma.

La teoría crítica hoy: reapropiación de los principios modernos. Conclusiones

A lo largo de estas reflexiones hemos querido mostrar la *DI* como teorización crítica del acontecer moderno en un momento donde los autores no pueden ser optimistas precisamente por las tendencias que visualizan claramente a propósito de la guerra.

Sin embargo la interpretación de Horkheimer y Adorno sobre las hazañas de Ulises para fundamentar que el mito es ilustración no implica la negación de los principios de la misma, sino sólo la denuncia del camino equivocado que adquirió y se agrava en el capitalismo tardío.

En tal sentido la *DI* es un libro abierto a buscar nuevas formas de realización de la igual libertad de todos los seres humanos que la Ilustración demandaba. Muestra categóricamente que el camino no es la autoconservación del individuo desde una razón meramente instrumental que acumula poder para sí a costa del dominio de los otros hombres y la naturaleza. Señala que frente a esta dialéctica perversa donde el sistema se cierra en sí mismo negando todo lo otro, los individuos deben buscar su autoafirmación como obra de una razón capaz de comprender los múltiples aspectos objetivos de su desarrollo histórico.

La dialéctica negativa del sistema junto a una praxis de autoafirmación de los espacios de libertad de los sujetos y de la naturaleza se presentan así como tareas de la filosofía para dejar atrás el mito y el miedo que adoptan las formas de totalitarismo más oscuras que dominan con el neoliberalismo.

Hoy que se muestran con mayor claridad las consecuencias de la Ilustración como mito es urgente construir espacios de emancipación locales y globales. Sólo sujetos que afirmen su libertad pueden poner coto a la irracionalidad sistémica abstracta que se impone amenazando la vida humana y la de todo el planeta.

Referencias Bibliográficas

Albarracín, D. 2012. *Dialéctica, hermenéutica y pragmática formal. Hacia una fundamentación de las ciencias sociales y las humanidades*, Buenos Aires, Biblos.

Durán, J.M. 2015. “Horkheimer y las sirenas. Variaciones en torno al desinterés burgués”, *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas* 15 (2007.1).

Habermas, J. 1993 [1985]). *El Discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus.

Horkheimer, M. - Adorno, Th. 1998 [1947]. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid: Trotta.

Horkheimer. 1998 [1937]. *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Picó, J. 1998. “Teoría y empiria en el análisis sociológico. Lazarsfeld y sus críticos”. Revista *Papers* 54, 9-48.

Rasgos indiciarios de la ilustración crítica, autoritarismo y autoconservación

Susana Barbosa
Universidad del Salvador

En este trabajo propongo el ejercicio de volver, con insistencia y machaconería, a la letra de Max Horkheimer, en diálogo con su propia letra. Por ello es algo abierto, sin conclusiones, sin cierre. Como ha propuesto Axel Honneth, al habilitar la persistencia de una teoría que se mantiene vigente: "todo intento actual de reconstruir de forma sistemática la teoría crítica tiene que partir de los descubrimientos críticos que este proceso ha puesto de manifiesto. Solo si somos conscientes de todas sus deficiencias podemos continuar productivamente en la actualidad de su tradición teórica"[1].

1-Autoritarismo. Durante 1930 y principios de 1940 la crisis de la sociedad europea se manifestó por un lado, en la tendencia autodestructiva inherente al capitalismo y por otro, en la impotencia de la democracia liberal[2]. Una opción aparente pareció tenderse entre el nacionalsocialismo y el socialismo soviético. Horkheimer expresa esta oscilación como falsa opción ante lo idéntico en su artículo "Autoritärer Staat"[3]. Tres son los *ítems* relevantes de este ensayo que se constituyen en los ejes conducentes hacia la *Dialéctica de la Ilustración*[4]: en primer lugar el desplazamiento de una hegemonía de la esfera económica a

[1]Axel Honneth, "Teoría Crítica" ("Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition" 1989), en Anthony Giddens y Jonathan Turner (comps.), *La teoría social, hoy,* traducción de Jesús Alborés, Madrid, Alianza, 1990, pp. 445-488.
[2]Paul Connerton, *The tragedy of Enlightenment. An essay on the Frankfurt School*, Cambrigde University Press, London 1980; pp. 60-ss.
[3]Max Horkheimer, "Autoritärer Staat" (1942), en *Gesammelte Schriften. Band V: Dialektik der Auflärung und Schriften 1940-1950, (Hrsg.)von Gunzelin Schmid Noerr,* Fischer Taschenbuch Verlag: pp.293-319. *[AS].*
[4]Horkheimer, M. y Adorno, T. W.(1944), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Los Ángeles, edición anillada de 500 ejemplares, 1944; Querido Verlag Amsterdam, 1947; reedición en Frankfurt 1969), en *GS V*, pp.13-292 *(DA).*
Si bien Jürgen Habermas en una *recepción reciente* (en ["Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes], A. Schmidt und N. Altwicker (Herausgegeben) (1986), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt: pp.163-179) ha llamado la atención sobre la importancia de los artículos de Horkheimer de 1942 ("Autoritärer Staat" y "Vernunft und Selbsterhaltung") para *Dialektik der Aufklärung* (*DA*), la *recepción tradicional* ya lo había planteado en 1974 de la mano de Martin Jay. Por otro lado, es justo señalar que estos artículos no sólo anteceden inmediatamente al texto que Horkheimer escribe en colaboración con Adorno en 1942-1944, *DA*, sino que son dedicados a la memoria de Benjamin. Tanto Benjamin como otros colaboradores del *Institut*, se sumaban a la cantidad de muertos que dejaba la contienda internacional; pero el 'caso Benjamin' sumaba el valor adicional de su legado (los manuscritos de sus *Tesis de filosofía de la historia* que Hannah Arendt salvara de la destrucción). Es sabido que Benjamin no pertenecía al 'círculo interior' (según la denominación de Axel Honneth) y que la impronta literario-poética de su estilo no ensamblaba en los requisitos establecidos por Horkheimer para desarrollar su programa de fusión de filosofía y ciencias sociales. Hoy se puede afirmar que Horkheimer leyó atentamente las *Tesis* y que determinaron ciertos énfasis en su producción posterior.

la esfera política, en segundo término la crítica a las teorías de la historia de Hegel y de Marx, y en tercer lugar la resignificación de la noción *ilustración*.

1) Lo que está en juego en el estado autoritario, es tanto la historia del estado capitalista en sus distintas fases, como la distintividad del capitalismo mismo[5]. En su forma actual y en el terreno de la economía impera la planificación; en el orden social predomina la integración de todo sector que pueda actuar como negación de la situación establecida; el terreno político constituye una esfera casi autónoma que identifica gobierno con dominio y que absorbe las otras esferas. No sólo el estado capitalista es 'estado autoritario', también lo es el socialista[6].

Independientemente de las formas que pueda adoptar, el estado autoritario es siempre necesariamente represivo[7]; y ello porque el aseguramiento y consolidación de su poder no se realiza ya por los mecanismos económicos en sentido clásico sino que se origina a partir de las 'desvergonzadas necesidades del aparato de poder' (*unverschmäten Bedürfnissen des Machtapparats*). ¿Qué papel juega la esfera económica en esta descriptiva?

"La dirección de la economía, que antes resultaba de la ilusoria iniciativa de empresarios privados, se disuelve finalmente en simples disposiciones que pueden aprenderse de la misma manera como se aprende la construcción y el manejo de máquinas".

"A la disolución del genio empresarial sigue el de la sabiduría de los líderes"[8].

La economía[9], reducida a su mera tecnificación, desaparece tan rápidamente como las constituciones políticas, antiguos instrumentos de gobierno heredados de las revoluciones francesa e inglesa por los que se limitaba el poder del soberano a la vez que se aseguraba la propiedad burguesa. El estado autoritario tiene en sus manos el 'arte de lo imposible', evitar la 'libre constitución de la sociedad' (*freien Einrichtung der Gesellschaft*), para lo cual no requiere medidas económicas, jurídicas ni políticas sino un ejercicio represivo sobre los individuos cuyo efecto es su atomización.

---

[5]"El 'capitalismo estatal' (*Staatskapitalismus*) es el estado autoritario de nuestros días", *AS, GS V*, p.294.
[6]"La forma más consecuente del estado autoritario que se ha liberado de toda dependencia con respecto al capital privado es el 'estatismo integral' (*integrale Etatismus*) o 'socialismo estatal' (*Staatssozialismus*)", *AS, GS V*, p.300.
[7]"*In allen seinen Varianten ist der autoritäre Staat represiv*", *ib.*
[8]"*Der Auflösung des Unternehmergenies folgt die der Führerweisheit*", *ib.* p.304.
[9]"El concepto de economía como especialidad científica... está desapareciendo junto con el mercado", *ib.*, p.308.

2) "De la misma manera que el pensamiento no puede por sí mismo bosquejar el futuro, tampoco puede determinar el punto cronológico. Según Hegel, 'las etapas del espíritu universal' (*die Etappen des Weltgeistes*) se suceden unas a otras con 'necesidad lógica' (*logischer Notwendigkeit*); no es posible saltear ninguna de ellas. Marx permaneció en esto fiel a Hegel. La historia aparece como un 'desarrollo sin solución de continuidad' (*unverbrüchliche Entwicklung*). 'Lo nuevo no puede empezar antes de que haya llegado su tiempo'"[10].

Para Horkheimer en ambas teorías hay un 'fatalismo' (*Fatalismus*) que sólo involucra al pasado; caen en idéntico error metafísico, el de creer que la historia obedece a una 'ley fija' (*festen Gesetz*). El 'progreso existe sólo en la historia previa' (*Fortschritt gibt es in der Vorgeschichte*). Horkheimer piensa que el problema de la madurez se futiliza en un contexto como el que rige en la era del autoritarismo -que involucra tanto al capitalismo como al socialismo soviético-. "En la actualidad, el hablar de la insuficiente madurez no hace sino glorificar el 'entendimiento con el mal'" (*Einverständnis mit dem Schlechten*).

"La teoría acerca del crecimiento de las fuerzas de la producción, de la sucesión de los modos de producción y de la misión del proletariado no es ni un cuadro histórico para ser contemplado ni una fórmula científica para calcular de antemano los hechos venideros. Ella expresa la conciencia adecuada en una fase determinada de la lucha y se la puede reconocer como tal nuevamente en conflictos posteriores".

"La teoría crítica es de otro linaje... Confronta la historia con la posibilidad que constantemente se hace visible en ella de modo concreto. La madurez es el tema *probandum* y *probatum*"[11].

Es claro que para Horkheimer, ni el magno intento hegeliano ni el propósito de Marx en sus teorías de la historia puede ajustarse al marco de la era totalitaria; y ello porque dialéctica no es lo mismo que 'desarrollo' (*Entwicklung*) y menos 'desarrollo necesario'. ¿Cómo concebir el freno del dominio y la represión que se ejerce por y desde el estado autoritario? Horkheimer piensa que este logro no puede provenir de una aceleración artificial del proceso de la historia, sino que más bien se encuentra en el 'salto que proviene del proceso' (*der Sprung aus dem Fortschritt heraus*) (*ib.*, p.307). Y son precisamente las

[10]"*Das Neue kann nicht beginnen, ehe seine Zeit gekommen ist", AS, GS V*, p.305.
[11]"*Die kritische Theorie ist von anderem Schlag... Sie konfrontiert Geschichte mit der Möglichkeit, die stets konkret in ihr sichtbar wird. Die Reife ist das Thema probandum und probatum", ib.*, p.306.

circunstancias materiales vigentes las que exigen ese salto a la vez que lo posibilitan. Estas condiciones que originan la necesidad de salto, indican a la 'voluntad consciente las posibilidades objetivas'.

Ante esta descriptiva aporética Horkheimer trata de dilucidar el lugar hacia el que se desplazara el sujeto que podría protagonizar el salto. Y ello porque la mera deducción que pueda seguirse de las teorías de la historia que involucran evolución o etapas, implican un final necesario[12].

La salida a esta aporía se plantea en forma de alternativa, aunque también su estructura parece aporética: hoy el estado autoritario perpetúa la crisis internacional y parece no existir otra alternativa para la humanidad como no sea la 'desesperación' (*Verzweiglung*) (*ib.*, p.311). Como no puede faltar un luz utópica que quiebre el planteo, Horkheimer argumenta que este estado de cosas puede verse interrumpido por 'retrocesos' del proceso mismo, por intentos para restituir la libertad que 'sólo pueden provenir de individuos aislados'.

3) En el cúmulo de artículos publicados luego en *Kritische Theorie* la noción *ilustración* si bien no se define acotadamente, hace presuponer que involucra su sentido historiográfico y excluye por tanto la *ilustración* entendida como una 'constante', independiente del acaecer histórico. Con el cumplimiento de la instalación de la 'barbarie' tal como lo mostrara el desencadenamiento de los fenómenos relacionados con la segunda gran guerra, la teoría crítica pareciera entrar en su proceso auto-reflexivo y 'revisar sus supuestos'[13].

"La dirección hacia el Estado autoritario estaba trazada ya desde siempre para los partidos radicales de la era burguesa. En la Revolución francesa parece estar condensada la historia posterior[14]".

"La Revolución francesa constituía la tendencia al totalitarismo".

---

[12]"Toda deducción a base de la creencia de que la historia seguirá una línea ascendente, independientemente de que se la considere recta, en zigzag o espiral, tiene un contraargumento que no tiene menor validez. La teoría explica la marcha de la fatalidad", *AS, ib.*, p.309.

[13]Y esto parece consistir en una desviación de la afirmación de que el materialismo en comparación con el idealismo '"es mucho menos 'radical' (*viel weniger 'radikal'*), porque no revisa permanentemente sus propios presupuestos sino sólo cuando 'la teoría de la que depende entra en dificultades'", M. Horkheimer "Materialismus und Metaphysik" (1933) en M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, *op.cit*, p.83. *[MMet]*

[14]"*Die Richtung auf den autoritären Staat war den radikalen Parteien in der bürgerlichen Aera seit jeher vorgezeichnet. In der französischen Revolution ercheint die spätere Geschichte zusammengedrängt*", *AS, GS V*, p.299.

"Resultaba simbólica la oscura relación entre Lasalle, el fundador del partido alemán socialista de masas, y Bismarck, el padre del capitalismo estatal alemán. Ambos estaban orientados hacia el control por parte del Estado. Los gobiernos y las burocracias de los partidos de la oposición, de la derecha y de la izquierda, dependían de alguna forma del Estado autoritario" (*ib.*).

La *ilustración*, que era para Kant la superación de la inmadurez humana mediante la razón, contenía ya el germen del estado autoritario. Tenía en sí la semilla de la destrucción de su promesa originaria, la de emancipar al hombre del mito. En este sentido, el acento desplazado a las consecuencias de la ilustración implica una resignificación del alcance de la noción. *Ilustración* incluye ahora también el sentido de una 'constante' del acaecer histórico, la constante que distingue la forma de la racionalidad occidental[15]. Y es esta marca la que une sin mediaciones razón y dominio.

2-Autoconservación. Con respecto al otro artículo conducente a la *Dialéctica de la ilustración*, "Vernunft und Selbsterhaltung"[16], contiene también seminalmente el contenido indesplegado de las conferencias de Horkheimer en Columbia que luego publica en *Eclipse of Reason* de 1947. Destaco fundamentalmente dos problemas, el de la desintegración de la noción de razón y el de la desaparición efectiva del protagonismo del sujeto ligado a una esfera autónoma.

1) "Los conceptos fundamentales de la civilización occidental se hallan próximos a su desintegración"[17].

"El concepto de *razón* ocupa un lugar preponderante entre ellos. La burguesía no conoce idea más elevada. La razón debería gobernar las relaciones humanas... La razón debería ser el fundamento mismo de los órdenes de la naturaleza. Las constituciones de los pueblos y sus instituciones deberían basarse en ella" (*VuS*, *GS V*, p.321).

Horkheimer se pregunta por el punto hasta el cual puedan seguir defendiéndose aquellos conceptos esenciales, ya que las nuevas generaciones han perdido su confianza en ellos. El anhelo kantiano oculto en su historia universal no era sino elevar la razón a su triunfo

[15]Este sentido 'ampliado' de *ilustración* parece si no identificarse, por lo menos aproximarse a la noción weberiana de *desencantamiento*. Cfr. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, escrita en 1903 y publicada en 1904 en M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión* (1920), trad. J. Almaraz y J. Carabaña, Taurus, Madrid, 1984; III Vols.; Vol. I, p.21.

[16]"Vernunft und Selbsterhaltung" (1942) ("Razón y autoconservación") en: en *Gesammelte Schriften. Band V: Dialektik der Auflärung und Schriften 1940-1950, (Hrsg.)von Gunzelin Schmid Noerr,* Fischer Taschenbuch Verlag: pp.320-350 *[VuS]*.

[17]"*Die Stammbegriffe der westlichen Zivilisation sind dabei, zu zerfallen", VuS, GS V*, p.320.

para volver realidad sus ideas inherentes: los conceptos de libertad, de verdad y de justicia. Pero la filosofía burguesa, y para Horkheimer no hay otra porque la reflexión se da en la ciudad, fue desbordada por el escepticismo; y el escepticismo, tanto como el dogmatismo, cuando predominan en una doctrina filosófica, matan la doctrina pero acuerdan con el poder social. Este es el punto en el que el racionalismo se vuelve contra sí mismo. Sin embargo hay un indicio para superar semejante situación porque, "desde el principio el concepto de razón incluyó en sí mismo el de la crítica"[18].

Horkheimer quiere dar con el inicio de este desborde del racionalismo en escepticismo, con el origen de la desintegración del concepto de razón:

"En el siglo XVII, Francia anuncia como principio el centralismo rígido que culminaría en el siglo XX bajo la forma de fascismo. Pero el escepticismo ya lo integra desde un comienzo. Denota la limitación de la racionalidad burguesa a lo existente. El sistema deductivo no proyecta ninguna utopía, sus conceptos universales no pretenden designar la 'universalidad de la libertad' (*Universalität der Freiheit*) sino el cálculo (*Kalkulation*)", (*VuS, GS V*, p.321).

El escepticismo entonces, que ha corroído el núcleo del concepto de razón, alejó a ésta de su antigua identificación como 'órgano de las ideas eternas', como facultad suprema que se reconocía en los órdenes del ser, órdenes en los que se expresaba la razón divina. Luego de la 'purificación escéptica del concepto de razón' (*skeptische Reinigung vom Vernunftbegriff*), quedan como residuos en la ciencia moderna los despojos de las nociones de 'fin', 'causa', 'voluntad', 'esencia'. Esta instancia de *idola* incluye a la razón misma: ella es un espectro del uso del lenguaje. El proceso animista por el que atraviesa el lenguaje produce la reducción de las entidades metafísicas a meros símbolos. La "razón se considera ahora símbolo sin sentido. Se erige simplemente como figura alegórica carente de función"[19].

Pese a este proceso de deterioro corrosivo de su sentido originario el término razón no se extingue, se reduce a su 'significación instrumental' (*instrumentale Bedeutung*). ¿Qué notas incluye ahora lo racional? "Sus determinaciones se sintetizan en última instancia en la adecuación óptima de los medios al fin, en el pensamiento como función economizadora de

[18] "*Der Begriff der Vernunft hat von Anfang an zugleich den der Kritik in sich eingeschlossen*", *VuS, GS V*, p.321.
[19] "*Solche Vernunft gilt heute als sinnloses Zeichen. Sie steht da, eine allegorische Figur ohne Funktion", ib.*, p.322.

trabajo"[20]. La razón es instrumento (*Instrument*), atiende sólo a sus propios beneficios y para obtenerlos se maneja con frialdad. Pero, como "el beneficio es una categoría social"[21], alcanzarlo debe estar *mediado* por algunos elementos; porque los objetivos que el hombre busca para provecho propio no son frutos naturales sino que se obtienen mediante 'instancias sociales'. Para los antiguos, que 'identificaban lo bueno con lo útil' el beneficio era un 'principio de la razón' y la comunidad era anterior al individuo.

2) Como

"sin comunidad el individuo no es nada. La razón es la manera en que el individuo establece, mediante sus acciones, el equilibrio entre su propio beneficio y el de la comunidad[22]".

El individuo perdió el sustento que volvía posible su integración como miembro de una comunidad -para superar el estado monádico en que se encontraba-. La razón entonces, de alguna manera se identificaba con la ley, porque sin acatamiento a la ley era imposible la convivencia. Y la ley impuso en los orígenes la represión externa de los instintos; con el advenimiento del Cristianismo y luego de la Reforma, la represión se interioriza y vuelve innecesaria la violencia externa para el cumplimiento racional del requisito de la comunidad[23]. Con el tiempo, aun cuando el principio de sociedad evolucionara y se perfeccionara, el instinto de autoconservación del individuo siguió siendo su 'criterio racional'; claro que lo que se llamara en la modernidad la 'universalización' de ese criterio, ni fue tal -porque siempre hubo excluidos que obedecieron ciegamente al principio racional establecido como tal por los otros, por los que detentaban el poder-[24], ni fue real -su carácter de ficción descansaba en los rasgos injustos que la sociedad se empeñaba en conservar-.

---

[20]"*Ihere Bestimmungen, in eine zusammengefaBt, sind die optimale Anpassung der Mittel an den Zweck, das Denken als arbeitsparende Funktion*", *VuS, GS V*, p.323.
[21]"*Der Nutzen ist eine gesellschaftliche Kategorie"*, *ib.*
[22]"*Ohne die Gesamtheit ist das Individuum nichts. Vernunft ist die Art und Weise, wie das Individuum in seinen Handlungen den Ausgleich zwischen seinem eigenen Nutzen und dem der Gesamtheit herstellt*", *VuS, GS V*, p.324.
[23]"El individuo tiene que violentarse a sí mismo. Debe comprender que la vida de la comunidad (*Leben der Gesamtheit*) es la condición necesaria de la suya propia. En base a una inteligencia racional (*vernünftiger Einsicht*), debe dominar los sentimientos e instintos (*Gefühle und Instinkte*). Sólo la represión de los instintos (*Hemmung der Triebe*) hace posible la cooperación humana. La represión (*Hemmung*), que en un principio provenía del exterior, debe ser impuesta por la propia conciencia (*eigenen BewuBtsein*)", *ib.*, p.325.
[24]"Frente a los esclavos... imperaba la voluntad de autoconservación de los dirigentes". El único 'criterio racional' era la 'conservación del privilegio' (*der Erhaltung des Privilegs*), *VuS, GS V*, p.328.

Vale decir que a la 'universalidad formal de la razón' (*formale Allgemeinheit der Vernunft*) justamente por ser formal y no sustantiva, no le corresponde una universalización de la solidaridad (*Solidarität*). Lo único realmente efectivo es la reducción de la razón a mera funcionalidad, a mero instrumento: se conforma con ordenar los objetos, porque conocer es clasificar. Esta simplificación de la razón tiene el correlato de una estructura de poder compleja; como "el poder debe aparecer como algo eterno y no perecedero"[25], el tránsito de los nobles a los burgueses se realizó en alianza mutua contra los dominados. Como para el auténtico burgués lo general debe siempre expresarse en su interés individual, es indiferente que ello resida en una 'idea metafísica' o en la 'religión de la madre patria'. Morir por la patria es algo racional porque se debe defender el poder del Estado, "pues es el único que puede garantizar la existencia, cuyo sacrificio, además, exige", *ib.*

Una de las paradojas que resulta de este proceso de desaparición de los individuos como seres autónomos, como protagonistas participativos del esfuerzo por conciliar los intereses de cada uno con los del todo, es que el individuo -solo el burgués, único miembro efectivo de la comunidad- pudo lograr autoafirmarse, a costa del sacrificio racional[26]. Claro que la 'racionalidad del sacrificio' y la 'renuncia a los instintos' se daban en forma diferenciada. Para los excluidos se constituyó el contrato, como instrumento legítimo de sometimiento, y se espiritualizaron sus deseos materiales. Para este "transmutar sus deseos materiales en exigencias de orden espiritual", no fueron necesarios Grocio ni Hobbes, sino San Francisco, San Ignacio, Lutero y los jansenistas.

En este proceso de transposición fue relevante la función social del cristianismo para la interiorización del sacrificio, y la del protestantismo para la expansión de la individualidad fría que impulsó la subordinación de la vida inmediata a objetivos distantes. La secularización que siguió a esto volvió a las formas idolátricas primitivas.

"En lugar de las obras realizadas con miras a la bienaventuranza eterna, apareció la obra por la obra, el beneficio por el beneficio y el dominio por el simple dominio. El mundo total se convirtió en mero material"[27].

En los hombres se mantiene como forma de la autoconservación una cierta 'docilidad voluntaria' indiferente a todo fin político y religioso, docilidad que arriesga la

[25]"*Macht soll als ewig erscheinen, nicht als vergänglich*", *VuS, GS V*, p.329.
[26]"El principio de autoconservación (*das Prinzip der Selbsterhaltung*) ha fundado el sacrificio (*Opfer*), vale decir su propia contradicción (*Widerspruch*)", *ib.*
[27]"*Anstelle der Werke um der Seligkeit willen trat das Werk um des Werkes, der Profit um des Profits, die Herrschaft um der Herrschaft willen; die ganze Welt wurde zum bloBen Material*", *VuS, GS V*, p.331.

libertad individual frente al dominio del estado autoritario. "La autonomía del individuo evoluciona hacia la heteronomía de aquel".

Esta desautonomización implica que la 'categoría de individuo' (*Kategorie des Individuums*) ligada a la 'idea de la autonomía' (*Idee der Autonomie*) "no ha podido resistir a las presiones de la gran industria", (*ib.*, p.334).

Horkheimer enumera algunas consecuencias de este proceso, como la desintegración del lenguaje, la atomización de la familia, el trastocamiento del pensamiento reflexivo en pensamiento inflexivo vuelto hacia el mantenimiento de sus propios fines autoconservadores, la desaparición de la cultura como mediación necesaria entre los intereses del individuo (autoconservación) y los del poder (autoritarismo), el socavamiento de la autoridad, la desintegración del yo, la conversión del sentimiento amoroso entre los sexos, la transformación del aparato psíquico individual -hecho que se refleja en la disolución de la conciencia de represión frente a la tecnificación de la violencia-.

Estos dos puntos que destacamos como relevantes en tanto constituyen las vías conducentes a la problemática central de *Dialéctica de la ilustración*, también parecen fundirse en una unidad en el juicio de Horkheimer: "La desintegración de la razón y la del individuo son una y la misma cosa[28]". Y a partir de esta unidad de disolución y después de enumerar sus consecuencias, Horkheimer directamente ingresa en el núcleo del texto que escribe con Adorno:

"El 'sí mismo' (*das Selbst*) que se desintegra en el estadio más reciente de la sociedad, constituía la base no sólo de la autoconservación, sino también de la ideología". "'Al final del progreso de la razón que se suprime a sí misma, no le queda otra cosa que la regresión a la barbarie o el comienzo de la historia'"[29].

Para seguir pensando

En un sector académico delimitado por el marco de la filosofía social y de las ciencias sociales, hoy se sabe a qué se quiere aludir con la expresión 'dialéctica de la ilustración'. Indudablemente se debe en gran parte al mérito de Horkheimer el que dicha expresión asumiera el sentido de una interpretación crítica del legado ilustrado. Si bien el

[28]"*Der Zerfall der Vernunft und der des Individuums sind eines*", *ib.*, p.334.
[29]"*Am Ende des Fortschritts der sich selbst aufhebenden Vernunft bleibt ihr nichts mehr übrig, als der Rückfall in Barbarei oder der Anfang der Geschichte*", *VuS, GS V*, p.350.

ámbito de aplicabilidad de la expresión es demasiado vago en cuanto a fechas y protagonistas, Horkheimer toma la figura de Kant para, desde su crítica de la razón pura y desde su filosofía moral, instrumentar nociones en forma bidireccional, como objetivo y medio de la crítica. Esta aplicación bidireccional es otra estrategia de la teoría crítica, en su modo utópico-instrumental[30].

La salida a una de las conocidas aporías de la introducción a *DA* es la de una fuerza que pueda provenir de individuos aislados. Este mismo planteo aparece en 1936[31] (*Estudios* sobre Autoridad y Familia), cuando Horkheimer trata de buscar una salida a la fuerza de la fe en los antepasados, que opera como impedimento para el cambio de cultura. Y en su momento planteamos que este tema es el del genio, motivo procedente de Schopenhauer vía Kant.

Cada vez que Horkheimer habla del miedo que caracteriza al individuo actual preguntamos cómo se daría la superación de este sentimiento primitivo, mítico, que impide dar la cara a la verdad. Y podemos plantear las cosas desde la propuesta del joven Nietzsche, por vía de la vida heroica y de lo que ella significa. Nietzsche esboza una tipología de los hombres intempestivos que parece haber quedado muy presente en Horkheimer. Es a Schopenhauer a quien justamente corresponde el lugar de la verdad heroica.

Si planteamos la salida desde el Hegel de la *Fenomenología*, el 'tipo' contrapuesto al temeroso podría perfilarse como el talante del amo, que, arriesgando su vida obtiene el reconocimiento del otro. Pero por otro lado el siervo es, pese a que por instinto de autoconservación tema por su vida orgánica, moldea su propia formación al abrigo su relación con la naturaleza. Parece como si Horkheimer aceptara con resignación el acierto de Hegel.

[30]Cfr. Susana Raquel Barbosa *Max Horkheimer o la utopía instrumental*, Presentación de Manuel Reyes Mate y José María Mardones, Ediciones Fepai, Buenos Aires, 2003; pp. 299-302 (ISBN 950-9262-20-X).
[31] M. Horkheimer (Hrsg.)(1936), *Studien über Autorität und Familie*, en M. Horkheimer, *GS III*, pp.336-420.

Marcuse en la huella de *Dialéctica de la Ilustración*

Romina Conti
Universidad Nacional de Mar de Plata
AAdIE-BA

La problemática de la racionalidad, en la obra de Marcuse, se encuentra en diálogo con los otros dos representantes del núcleo central de la Escuela de Frankfurt: Horkheimer y Adorno. Existe en la obra del primero una preocupación nodal, que va siendo de algún modo resignificada según el contexto de producción de sus obras y que es sin duda el problema de la racionalidad y, con él, el del saber en las sociedades occidentales. En Horkheimer, esta problemática aparece centralmente en el texto fundacional de la Escuela, "Teoría tradicional y teoría crítica", de 1937; en 1944 cuando publica junto a Adorno *Dialéctica del Iluminismo,* obra en la que el problema de la racionalidad se juega en la dialéctica entre la razón científica y el mito; y luego en *Crítica de la razón instrumental* (1947), donde el desarrollo del concepto de razón es desplegado en tanto instrumento en una dialéctica entre la razón objetiva y la razón subjetiva.

En este contexto de discusión propia de la Escuela de Frankfurt, vamos a presentar el análisis de Marcuse de la relación entre técnica y la racionalidad, tal como se consolida en su obra más célebre: *El hombre unidimensional*. La importancia de esta obra en el campo de los diagnósticos sociales e intelectuales del capitalismo contemporáneo no siempre ha sido enfatizada suficientemente. Tal vez por su opaca prensa durante los movimientos del '68 del siglo pasado, la obra ha quedado relegada a ser testimonio de una época que, muchas veces, se considera diametralmente distinta de la actual. Sin embargo, este texto donde Marcuse sintetiza una buena parte de sus elaboraciones teóricas anteriores, delinea conceptos y problemas absolutamente fértiles para pensar el escenario actual de la dinámica política en distintas latitudes del mundo presente.

En este trabajo nos detendremos explícitamente en un capítulo de la obra mencionada, puesto que en él la huella de las tesis centrales de *Dialéctica de la Ilustración* se revela con mayor claridad que en muchos otros pasajes de este renombrado texto. El capítulo en cuestión se titula "Del pensamiento negativo al positivo: la racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación" y pone en escena una serie de cuestiones claves para abordar el problema –cada vez más acuciante- de las (im) posibilidades de una praxis transformadora del orden socio-político de nuestras sociedades contemporáneas.

Marcuse desplegó allí su análisis partiendo del rastreo de los orígenes metodológicos de lo que denominó “racionalidad tecnológica”, donde lo racional se liga a lo productivo, a lo cuantificable, a lo opuesto a la sensibilidad, a lo distinto de la ética, a lo instrumental. Este marco lógico, esta concepción de la racionalidad, es una forma histórica específica de la misma que no agota su constitución pre-tecnológica ni las posibilidades futuras de una racionalidad ampliada, pero comprender su estructura y los rasgos de su funcionamiento se vuelve indispensable para poder quebrar la consolidación de su tejido de dominio.

El declive o la asimilación de las fuerzas de oposición

El estudio de la sociedad contemporánea de Marcuse recupera gran parte del diagnóstico marxista. Aún así, la tesis marcuseana de la unidimensionalidad se funda en su análisis crítico del marxismo soviético de 1958. Lo que Marcuse le objetaba al marxismo ortodoxo y, más aún, al marxismo realmente existente como praxis en su tiempo, era la omisión de un hecho concreto en el presente histórico: mientras que en la teoría de Marx era el proletariado el que, a través de la abolición de las clases, posibilitaba la apertura de una comunidad de hombres libres, y esta tarea era llevada a cabo mediante la lucha de las clases en conflicto, los estamentos de las sociedades industriales avanzadas habían reemplazado esa “lucha” por una suerte de “colaboración” mutua y habían diluido así el conflicto que aparecía como motor de la historia.

Las razones de esta mutación en las relaciones de clase debían ser rastreadas, según Marcuse, en la distinción introducida por el mismo Marx entre interés real e interés inmediato, y era justamente esta distinción la que el marxismo soviético se niega a problematizar. Lo que Marcuse observaba era que la actitud revolucionaria de la clase obrera, que para Marx nunca abandonaría su “misión histórica”, disminuía notoria y crecientemente en las sociedades industriales avanzadas. Frente a esta realidad, el marxismo soviético había desviado la mirada y pretendía seguir analizando las relaciones sociales en los términos de un marxismo que se había revelado insuficiente.

Sin dejar de reconocer diferencias importantes entre las sociedades capitalistas y el marxismo soviético, lo que Marcuse señalaba es que ambos sistemas compartían rasgos comunes a la actual civilización industrial. Entre estos rasgos mencionaba el reemplazo de la iniciativa individual por la centralización (en términos aún más actuales: globalización), la racionalización de la competencia, el poder otorgado a las burocracias

económicas y políticas, y la coordinación de la conducta de la población que se vincula, estrechamente, con los aspectos señalados del reemplazo de los principios (placer/actuación), y el afianzamiento de la represión excedente. Dicha coordinación estaba reforzada, además, por los medios masivos de comunicación, la industria de las diversiones y la enseñanza.

El análisis de estas similitudes, en dos sistemas considerados tradicionalmente "opuestos", le permitía a Marcuse avanzar sobre el diagnóstico de la sociedad tanto en la organización capitalista como en las estructuras que pretendía crear el comunismo. El punto desde el que Marcuse asimila estas dos estructuras sociales antagónicas (capitalismo y comunismo) es que estos "presentan aspectos comunes, fundados en su idéntico arraigamiento en el seno de exigencias comunes que son las de la técnica" (Palmier, 1969, p. 249).

En relación con esta cuestión, también un artículo que aborda la figura de Marcuse en los años sesenta, de Serge Mallet, arriesga una interpretación de la "sospecha atroz" que conmueve a Marcuse y lo pone frente a los planteos centrales de *El hombre unidimensional*: "¿será el propio progreso de la industria técnica lo que permite a las sociedades, autoritarias a pesar de sus raíces democráticas, afinar sus métodos de dominación, disimular su fondo despótico y hacer más eficaces sus métodos de tergiversación para manejar a los individuos?" (Mallet, 1968, p. 19). Bien puede esta pregunta reunir algunos de los principales aspectos que conforman la caracterización marcuseana de la sociedad contemporánea. Sin embargo, no debe conducirnos al equívoco de pensar que Marcuse se manifiesta *contra* el progreso de la industria técnica o que considera a este progreso el único factor *culpable* del orden social actual.

Desde la mirada de Marcuse, la complejidad del análisis y de los interrogantes que despierta la sociedad contemporánea, se corresponde directamente con el entramado oscuro que ella misma presenta, y es justamente la necesidad de develar este entramado lo que mueve su reflexión. En ella, la intención es dar cuenta de la realidad del presente histórico de la sociedad industrial avanzada más allá de ortodoxias esclerosadas y sutiles apariencias. Marcuse quiere ver y mostrar lo que se oculta, y lo que es más, explicar cuáles son las condiciones de posibilidad de un orden que se sostiene mediante el engaño.

Lo que caracteriza a esta sociedad es que, mostrando la falta de cumplimiento de las anticipaciones de Marx, logra superar sus contradicciones y elevar su nivel de vida,

ambas cosas en un determinismo recíproco. Como señala al inicio de la obra que nos ocupa:

> Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace cuestionable hasta la noción misma de alienación. La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une al individuo a su sociedad ha cambiado y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido (Marcuse, 1964, p.39).

De modo que la obra sostiene con vehemencia que las formas del control social no son ya las del terror, sino las de la tecnología. Esta tecnología se convierte en control, en primer lugar, en la medida en que invalida el espacio privado. El hombre en la sociedad contemporánea se encuentra profundamente sumergido por la producción en masa y esto hace que tenga una tendencia creciente a mimetizarse con su sociedad y, por medio de ella, con la sociedad como un todo homogéneo. El pensamiento negativo, la crítica de lo dado, tenía su lugar de desarrollo en ese espacio privado que ahora aparece subsumido por el "gran espacio público". Era este *distanciamiento* que producía el espacio privado, el que posibilitaba a la razón el ejercicio de su poder crítico. Al invalidarse este espacio, en gran parte debido a las nuevas formas tecnológicas y en relación a ellas a los medios masivos de comunicación, la razón se somete a la reproducción de las condiciones de vida que la sociedad postula como válidas.

La observación global de Marcuse es que a este universo tecnológico pertenecen todas las clases sociales, y gracias al enmascaramiento de la división de clases que se opera mediante la elevación del nivel de vida, la sociedad contemporánea logra precaverse contra cualquier impugnación revolucionaria. Como bien señala Barbosa, esta idea no sostiene que se haya producido una desaparición de las diferencias de clase social, sino que esta aparece velada por el refuerzo de una común esfera de satisfacciones: "no se produce asimilación o adaptación en la relación que establece el individuo con la sociedad sino que se instaura un ámbito *mimético* por el que el sujeto

responde a exigencias externas asumiéndolas como sus propias necesidades" (Barbosa, 1999, p.214).

¿Qué desprendimientos teóricos hace Marcuse de su observación del papel de la técnica en la sociedad contemporánea? Fundado en el análisis marxiano, la primera observación es que el concepto de alienación parece cuestionable "cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción", Marcuse señala que tal identificación no es mera ilusión, sino realidad. "Sin embargo, la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. Esta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas" (Marcuse, 1964, p.41). Esta nueva comprensión de la alienación, o mejor, esta identificación del alcance y la magnitud de la alienación de la sociedad actual, conducen al concepto de Marcuse de la unidimensionalidad de la sociedad contemporánea.

La conducta unidimensional surge de la manipulación que el aparato productivo, sus bienes y servicios, realizan de los consumidores; y de la falsa conciencia que es generada a partir de ellos y a la vez se vuelve inmune al reconocimiento de su falsedad. La moderna sociedad se caracteriza por la supresión de todas las formas de oposición. Se trata de una sociedad uniformada que responde a un sistema totalitario, que impone la comprensión del mundo y de las relaciones humanas en clave tecnológica, donde la característica saliente es el empirismo total en el tratamiento de los conceptos.

En medio de todas estas aristas, lo particular y tal vez más atroz de la sociedad industrial avanzada es la manera en que logra enmascararse. El análisis marcuseano demuestra su brillante lucidez al esforzarse en señalar de qué modo la misma sociedad pretende sepultar sus contradicciones:

> la dominación –disfrazada de opulencia y libertad- se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas. La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de la dominación más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo. (Marcuse, 1964, p. 46)

Si la técnica funciona, entonces, como herramienta de la dominación, esto se debe a que encarna ejemplarmente esa forma sesgada de la racionalidad que Horkheimer denominaba instrumental y que Marcuse completa en su caracterización, como "racionalidad tecnológica". La tecnología, presente tanto en las sociedades capitalistas como en el comunismo, es a la vez el factor homogeneizante que revela su carácter político al extenderse sobre todos los aspectos de la vida humana, convirtiéndose en la nueva forma del totalitarismo. No es otra que esa racionalidad tecnológica la que también domina las relaciones humanas y sirve de fundamento a la perpetuidad del *status quo*.

La forma histórica de la racionalidad*:* el *a priori tecnológico* como *a priori político*

En un trabajo publicado el mismo año que *Razón y revolución*, "Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna", Marcuse caracterizaba las diferencias entre la técnica y la tecnología. Allí aparecían algunas de las precisiones que son incorporadas en *El hombre unidimensional*, especialmente en relación a la asimilación que Marcuse observa entre la sociedad americana altamente desarrollada, la sociedad del totalitarismo alemán y el marxismo soviético.

En el artículo mencionado de 1941, Marcuse sienta una posición que mantendría luego respecto del problema de la neutralidad valorativa de la técnica/tecnología. Desde esa posición sostiene que en tanto la técnica aparece como un instrumento que sirve a los intereses sociales o políticos, no posee un tipo de valor en sí misma y en ese sentido puede utilizarse tanto para sostener la esclavitud como para proporcionar las condiciones de posibilidad de la libertad. Por el contrario, la tecnología es el resultado de un proceso social, que si bien integra a los aparatos técnicos, va mucho más allá de ellos, constituyendo una perspectiva que sí está valorativamente cargada.

Como proceso social, la tecnología representa un modo de producción que es el propio de la etapa maquinal y que está intrínsecamente unido a la ideología del control y la dominación. En esta etapa maquinal del industrialismo avanzado, que difiere en mucho del "sentido práctico" que puede identificarse en otros momentos históricos,

> …los hechos que dirigen el pensamiento y la acción del hombre no son los de la naturaleza que debe aceptar para poder dominar, o los de la sociedad que debe cambiar porque ya no corresponde a las necesidades y potencialidades humanas. Son más bien los del proceso de la máquina, que en sí mismo

> parece como la personificación de la racionalidad y la eficiencia. (Marcuse, 1941b, p. 60)

Asociada a una noción de individuo proveniente de la modernidad, la idea de individuo racional, económico, sujeto de derechos fundados en la igualdad, la autonomía y la libertad, la racionalidad tecnológica liga ese individuo a la eficiencia como valor prevaleciente desde el principio de actuación: “al manipular la máquina el hombre aprende que la obediencia a las instrucciones es la única manera de obtener los resultados deseados. Arreglárselas bien equivale a estar ajustado al aparato” (Marcuse, 1941b, p. 61).

Pero el modo en que esta racionalidad posibilita y encarna el dominio no se agota en el establecimiento de una lógica que vela las alternativas, sino que implica también un entretejido constitutivo de las relaciones sociales. Las observaciones de Marcuse respecto de esta cuestión, asombran por su actualidad (que no da cuenta de los más de setenta años transcurridos desde su enunciación):

> Las relaciones entre los hombres están cada vez más mediadas por los procesos de la máquina. Pero los artefactos mecánicos que facilitan la interacción entre los individuos también interceptan y absorben su libido, desviándolo así del peligrosísimo reino en el cual el individuo está libre de la sociedad. El hombre promedio a duras penas se preocupa por un ser vivo con la intensidad y persistencia que muestra por su automóvil. La máquina adorada ya no es materia inerte sino que se convierte en algo semejante a un ser humano. Y le da de regreso al hombre lo que ella posee: la vida del aparato social al cual ella pertenece. (Marcuse, 1941b, p.62)

La tecnología aparece aquí como la determinante fundamental de la modificación del principio de realidad en principio de actuación, que Marcuse elaborará, como vimos, muchos años después en *Eros y civilización.* Pero también es la tecnología, como forma de pensamiento, la que obliga a *Eros* a su repliegue, puesto que su desenvolverse por fuera del cerco de la racionalidad instrumental provocaría el caos del ordenamiento que a él responde. En el sentido en el que aquí se refiere Marcuse, la máquina es la materialización más patente de esa represión excedente que no puede ser identificada como tal. La imposibilidad de esa identificación radica en que la misma tecnología afianza

y refuerza esa forma de vida a la cual pertenece. La forma tecnológica, tal como se ha desarrollado en la cultura de las sociedades industriales, da forma al modo de ver y actuar de los individuos, da forma a su realidad y la fija naturalizando los mecanismos que la han hecho posible.

El doble carácter de esta realidad que Marcuse analiza está determinado por lo siguiente: al tiempo que la verdad tecnológica presenta una forma única de concebir la realidad (basada en las posibilidades de dominio que habilita), parece contradecir la racionalidad propia de la sociedad individualista del capitalismo, ya que esta caracterizaría a los individuos centralmente por su autonomía. Esta autonomía parecería indicar una dimensión crítica de la racionalidad, en tanto que la racionalidad tecnológica parece opacar esa dimensión crítica. Ambas cosas se dan en un juego recíproco. Racionalidad crítica y tecnológica están vinculadas en la medida en que pertenecen al conjunto histórico y social del capitalismo avanzado. En la dialéctica que las une no hay complementación efectiva ni exclusión absoluta. Sin embargo, en el siglo XX, la racionalidad crítica se le aparece a Marcuse como completamente en retirada.

Mediante los mecanismos de asimilación de la lógica maquinista que señalamos más arriba, la racionalidad tecnológica extiende su alcance a todos los sectores de la sociedad, más allá de sus actividades específicas en el aparato de producción y permeando el campo de sus experiencias. De ese modo, la racionalidad tecnológica crea lo que Marcuse llama un “marco común” de experiencias que deja por fuera aquellos elementos que no pueden ser ceñidos al marco del control técnico y a la experiencia bajo términos instrumentales. Así, se trata de una racionalización que no sólo alcanza el ámbito objetivo, sino también el subjetivo, en la medida en que ambos sean escindibles.
Incuso el trabajo intelectual esta formateado de este modo. Citando a Horkheimer, Marcuse señala que:

> la concepción instrumentalista de la racionalidad tecnológica se está difundiendo por casi todo el reino del pensamiento y les da a las diversas actividades intelectuales un común denominador. Ellas también se convierten en una especie de técnica, un asunto de capacitación más que de individualidad, que requiere al experto más que a la persona humana completa. (Marcuse, 1941b, p.74)

Estos análisis que Marcuse comienza a cargar de contundencia en este texto que anticipa planteos de *El hombre unidimensional*, precisa el modo en que la tecnología, como forma histórica determinada de la técnica, oficia de clave en la manutención de relaciones de dominación. Sin embargo, el problema no es la técnica en sí, sino el proceso histórico, político y económico que ha universalizado su lógica bajo la forma tecnológica. Se ha señalado con acierto que ésta visión dialéctica de la técnica, según la cual esta contiene posibilidades diferentes a las desplegadas por el capitalismo, coloca a Marcuse en una posición distinta tanto de los tecnófilos como de los tecnólogos. La tesis que Marcuse esboza en este texto de 1941 y luego vuelve a plantear en el texto de 1964, es que de acuerdo a la racionalidad al interior de la cual se desarrolle, la técnica es también capaz de liberar a los hombres de la penuria de la escasez y de la alienación, habilitando la condición material básica para el desenvolvimiento de sus potencialidades propiamente humanas, que es el tiempo libre.

Pero dejando de lado las indicaciones prospectivas, que determinarán la línea de la segunda sección de este apartado, observemos ahora otros aspectos de esta caracterización que Marcuse emprende de la tecnología como elemento de dominación. Lo expuesto hasta aquí, y otras aristas del análisis marcuseano le permiten afirmar que estas condiciones que funcionan como un *a priori* tecnológico, son a su vez, un *a priori* político.

En la introducción a su texto de 1964, Marcuse señala que la sociedad contemporánea, en tanto universo tecnológico, "es la última etapa en la realización de un proyecto histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de dominación" (Marcuse, 1964, p. 26). A lo que agrega más adelante esta idea medular en su teoría: la razón tecnológica se ha convertido en razón política. Habermas ha observado que las ideas de Marcuse sobre la racionalidad de la ciencia y la tecnología se apoyan fuertemente en algunos análisis de Husserl y Heidegger, pero también ha señalado que sólo Marcuse incluye el contenido político de la razón técnica en el pensamiento acerca de las sociedades contemporáneas. Es sobre la base de ese contenido político que debe comprenderse lo que Marcuse denominará *a priori tecnológico*.

Abordar la constitución de ese *a priori* requiere analizar en detalle la historia de la conformación de la racionalidad científica, tarea que Marcuse emprende particularmente en *El hombre unidimensional,* pero que fue progresivamente abordada en varios textos anteriores. Para sintetizar los postulados más claros de ese recorrido, señalaremos que lo

que el autor sostiene es que la ciencia ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido siempre ligada a la dominación del hombre. En su configuración actual, la naturaleza -comprendida y dominada científicamente-, reaparece en el aparato técnico de producción y destrucción que sostiene y mejora la vida de los individuos, al tiempo que los subordina a los dueños del aparato y de esa forma, la jerarquía racional se mezcla con la social.

En la base de este modo de dominación social se encuentra un determinado tipo de racionalidad que permite a las sociedades contemporáneas transformar el mundo-objeto en extensión del hombre mismo y de ese modo los unifica. Como señalamos antes, ésta transformación "hace cuestionable hasta la noción misma de alienación", vale decir: trastoca todo un modo de ver y comprender la realidad de lo dado y de lo posible.

Ahora bien, ¿en qué se fundan las características principales de esa racionalidad a la que responde el universo tecnológico? La respuesta a esta pregunta constituye el centro del capítulo que nos ocupa de la obra de 1964. En primer lugar, esta racionalidad se funda en la eliminación de los aspectos cualitativos y, junto con esto, en que el grado en que dicha concepción se hace aplicable y efectiva en la realidad hace aparecer, a ese modo de racionalidad, como un hipotético sistema de instrumentación; de modo que "el término metafísico «siendo como es» cede ante el «siendo instrumento»" (Marcuse, 1964, p. 179).

El carácter instrumental de la razón deriva de su profunda vinculación con la racionalidad científico-técnica tal como ésta se ha configurado en su desarrollo histórico y es el carácter dialógico de la razón, que se vincula centralmente con su función crítica, lo que desaparece.

Se abren desde aquí numerosos problemas entre los cuales tal vez uno de los principales sea el que hemos mencionado acerca de la neutralidad valorativa de la ciencia y de la tecnología. Marcuse sostiene que dicha neutralidad no es tal en tanto que posee un carácter *positivo*. La racionalidad científica así caracterizada, que es en línea con la cual se consolida la racionalidad tecnológica, requiere siempre de una organización social específica, precisamente porque proyecta formas que pueden llevarse a fines prácticos. Siguiendo líneas de la *Dialéctica de la Ilustración*, nuestro autor recuerda que "mientras que la ciencia liberaba los fines naturales de los inherentes y despojaba la materia de todas las cualidades que no sean cuantificables, la sociedad liberaba a los hombres de la jerarquía *natural* de la dependencia personal y los relacionaba entre sí de acuerdo con cualidades cuantificables" (Marcuse, 1964, p. 184).

De esto se sigue que, en la lógica dominante, el mundo de los valores se viva por fuera de esa racionalidad y, por esto mismo, por fuera de la realidad objetiva de modo que presentan la apariencia de reducirse a meras intuiciones subjetivas o, en el mejor de los casos -dice Marcuse-, la única manera de rescatar alguna validez abstracta e inofensiva para ellos pareciera ser una sanción metafísica. Aún así, la cuestión que quiere explicar sigue siendo el hecho de que la dominación del hombre por el hombre es todavía la continuidad histórica que vincula la Razón pre-tecnológica con la tecnológica, por lo que no basta adjudicar la "responsabilidad" de esta dominación a la forma tecnológica en sí. El análisis de la continuidad de la dominación en estos dos modos de racionalidad ocupa al menos dos capítulos centrales de esta obra emblemática. No obstante, la lectura de Marcuse, pese a introducir un soporte crítico ligado a la historia de las ideas, quiere dirigirse siempre a la historia efectiva, a la existencia humana en tiempo presente. Esa lectura lo lleva sostener que en las sociedades industriales avanzadas, incluso independientemente de las diversas estructuras político-económicas de su organización, la forma tecnológica se constituye un *a priori* político e incluso ético.

Esto es así porque obra predeterminando la experiencia, "*proyecta* la dirección de la transformación de la naturaleza, organiza la totalidad" (Marcuse, 1964, p. 179). De esa manera la racionalidad tecnológica protege la legitimidad de la dominación y posibilita la extensión totalitaria del instrumentalismo de la razón. En términos de Habermas, esta tesis de Marcuse implica una "totalización de la razón instrumental" (Habermas, 2000, p. 121). Lo que analiza Marcuse es que "la productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación" (Marcuse, 1964, p. 27). Esa forma de contención es tecnológica y es así que la tecnología encarna el contenido ideológico.

Aquí reaparece la posibilidad de pensar otros usos para la técnica. Esta posibilidad se da porque el eje de la búsqueda de Marcuse sigue siendo el mismo: las posibilidades de una vida auténtica para la existencia del ser humano. En relación con ello, y mucho antes de su redescubrimiento por la filosofía de la técnica, Marcuse se hacía eco de las observaciones críticas de Simondon respecto a la relación entre técnica y libertad: "la máquina es un esclavo que sirve para hacer otros esclavos. Una inspiración dominante y esclavista puede encontrarse paralelamente a la búsqueda de libertad para el hombre. Pero es difícil liberarse transfiriendo la esclavitud a otros seres, hombres, animales o máquinas: reinar sobre una población de máquinas que someten a todo el mundo es

todavía reinar, y todo reino implica la aceptación de esquemas de servidumbre" (Simondon, 1958, p. 127).

El problema principal que Marcuse identifica en relación con ese *a priori tecnológico* no es otro que el de la dominación que se mantiene históricamente, pese a que se reemplace la dependencia personal (del esclavo respecto a su dueño), por la dependencia al "orden objetivo de las cosas". En ese sentido es también un *a priori* político. En este último terreno, la extensión de la racionalidad tecnológica a todas las actividades y dominios de la existencia, ha velado todo elemento de contestación.

Pérdida del poder de lo negativo y conducta unidimensional

A partir de lo expuesto, sostenemos que la cuestión central de *El hombre unidimensional* es el tema de la racionalidad tecnológica. Aquí se ve una vez más como se mantienen los fundamentos filosóficos de Marcuse, aún en su período más tardío de producción. Es evidente la presencia de los elementos hegelianos, marxistas e incluso heideggerianos en su teorización, pero también el diálogo con Horkheimer que guardan sus estudios en este texto polémico, donde la tesis de la unidimensionalidad de la sociedad cobra protagonismo. Esta tesis se define en relación con la racionalidad tecnológica, en la medida en que ésta sostiene la conservación del universo establecido del pensamiento y de la acción. Allí se condensan también sus análisis respecto de las consecuencias de los planteos modernos.

La práctica científica derivada de la modernidad, al fundarse restringidamente en los aspectos cuantitativos de la realidad, niega para el conocimiento lo cualitativo de la naturaleza, del ser humano y de la sociedad. Al establecer esta negación, oculta la estructura antagónica de la realidad y en el mismo gesto, oculta la estructura antagónica del pensamiento. Así, realidad y pensamiento coinciden:

> En la realidad tecnológica, el mundo-objeto (incluyendo los sujetos) se experimenta como un mundo de *instrumentos*. El contexto tecnológico define previamente la forma en la que aparecen los objetos. Para el científico aparecen *a priori* como elementos libres de valor o complejos de relaciones, susceptibles de ser organizados en un sistema lógico matemático, y para el sentido común aparecen como el material de trabajo o placer, producción o consumo. El mundo-objeto es así el mundo de un proyecto histórico específico

> y nunca es accesible fuera del proyecto histórico que organiza la materia, y la organización de la materia es al mismo tiempo una empresa teórica y práctica (Marcuse, 1964, p. 247)

La transformación operada en este proyecto histórico ha implicado, para Marcuse, la progresiva desaparición del carácter dialéctico de la realidad, de la razón y del vínculo entre ambas, y la primacía de esa mirada que denomina unidimensional. Rastrear las formas en las que, incluso el pensamiento ha reproducido y reproduce esta lógica es un núcleo fuerte de la obra de 1964 en el que no nos detendremos aquí. Pero vale recordar que tanto la filosofía positivista original como el positivismo lógico y la filosofía del lenguaje vinculada a Viena, representan para Marcuse los puntos más notables de esta uniformidad del pensamiento.

Marcuse señala ya en el positivismo del siglo XIX elementos que inauguran las características del empirismo radical del siglo XX. Así sostiene que:

> Desde su primer empleo, probablemente en la escuela de Saint-Simon, el término "positivismo" ha encerrado: 1) la ratificación del pensamiento cognoscitivo mediante la experiencia de los hechos; 2) la orientación del pensamiento cognoscitivo hacia las ciencias físicas como un modelo de certidumbre y exactitud; 3) la fe en que el progreso en el conocimiento depende de esta orientación. Consecuentemente, el positivismo es una lucha contra toda metafísica, trascendentalismo, e idealismo como formas de pensamiento regresivas y oscurantistas (Marcuse, 1964, p.199).

En esta línea, en 1936, en *El concepto de esencia*, Marcuse afirmaba que el positivismo cancela abstractamente la separación entre esencia y apariencia en la ciencia, con lo cual cae en un relativismo conservador "más reaccionario que la metafísica del idealismo que combate" (Marcuse, 1936, p. 42). De modo que, en relación con el conocimiento todos los hechos son equivalentes. Al invalidar la trascendencia a una esencia niega también la doble constitución de lo real como "actualidad", en el sentido en que Marcuse se apropia de ese concepto hegeliano: como posibilidad de referirse a lo que es y a lo que puede ser en el marco de lo dado, que equivale a mentar las posibilidades históricas y no esenciales de lo real.

El positivismo, como filosofía del sentido común construido por la sociedad burguesa, rechaza los conceptos universales porque no pueden ser reducidos a circunstancias u hechos observables. En ese movimiento se mutila un aspecto de lo real que es el de lo posible. La distancia fundamental que media entre la dialéctica y el positivismo radica en la posibilidad o imposibilidad de comprender esa doble dimensión de la realidad. Así, para Marcuse, desde el empirismo inicial de la modernidad, hasta los desarrollos del positivismo lógico, el principio guía de esta forma de pensamiento ha sido "la autoridad final del hecho". Este es el espíritu que Comte llevó a su expresión en el análisis social.

Lo que Marcuse señala es que si la forma dada de la sociedad es el marco de referencia único para la teoría y la práctica, entonces esta forma de sociología (y también de psicología pensando en la adaptación neofreudiana), pueden estar en lo cierto. De hecho, "es más humano y más productivo tener buenas relaciones de trabajo que malas, tener condiciones de trabajo agradables en vez de desagradables, tener armonía en vez de conflicto entre los deseos de los consumidores y las necesidades de los negocios y la política" (Marcuse, 1964, p.137). Pero la teoría crítica posibilita mostrar el carácter ideológico y contingente de esa forma de la sociedad, y, ante esa posibilidad, el pensamiento "exige ir más allá de la falaz concreción del empirismo positivista" (Marcuse, 1964, p.138).

La cuestión integra ahora las dimensiones desplegadas en el sistema represivo. Lo que acontece en términos generales en el marco del industrialismo avanzado es la progresiva esclavitud de los seres humanos por medio de un sistema productivo que perpetúa la lucha por la existencia internacionalmente. Marcuse señala que "en este punto, se hace claro que algo debe estar mal en la racionalidad del sistema mismo" (Marcuse, 1964, p. 171). Esa racionalidad que hemos descrito en las líneas anteriores, huérfana de toda determinación erótica en sentido fuerte, determina el ordenamiento y las consecuencias de la vida concreta del ser humano en el marco de la sociedad industrial. Para Marcuse, esta situación elimina todas las alternativas, pero el pensamiento crítico puede descubrir su secreto. Nos permitimos citar completo un fragmento de *El hombre unidimensional* que muestra con claridad cómo se implican las cuestiones observadas anteriormente:

> Vivimos y morimos racional y productivamente. Sabemos que la destrucción es el precio del progreso, como la muerte es el precio de la vida, que la

> renuncia y el esfuerzo son los prerrequisitos para la gratificación y el placer, que los negocios deben ir adelante y que las alternativas son utópicas. Esta ideología pertenece al aparato social establecido; es un requisito para su continuo funcionamiento y es parte de su racionalidad.
>
> Sin embargo, el aparato frustra su propio propósito, porque su propósito es crear una existencia humana sobre la base de una naturaleza humanizada. Y si este no es su propósito su naturaleza es todavía más sospechosa. Pero también es más lógico porque, desde el principio, lo negativo está en lo positivo, lo inhumano en la humanización, la esclavitud en la liberación. Esta dinámica es la de la realidad y no la de la mente, pero es la de una realidad en la que la mente científica tiene una parte decisiva en la tarea de reunir la razón teórica y la práctica. (Marcuse, 1964, p.173)

Marcuse considera que esta realidad unidimensional presenta una ineludible tarea al pensamiento. La racionalidad tecnológica está consolidada como la nueva forma por excelencia de control social, en el sentido “previsor” y sumamente efectivo de contención de conflictos. Este control opera articulado con la radical profundización de las estructuras represivas, en el sentido en que Marcuse las llama estructuras de una represión excedente. Esas represiones no son necesarias para la vida general del ser humano, sólo son necesarias en el marco de una forma específica de organización de esa vida. Pero esa forma específica se despliega como un velo, cuya naturaleza es la de la tecnología.

Observa acertadamente Barbosa que “por tramos, el talante de Marcuse hacia las posibilidades de reversión de las formas sociales vigentes de vida, parece menos exultante que en 1954 (cuando epiloga la segunda edición de *Reason and Revolution*) y que en 1941 (cuando aparece la primera edición en Nueva York)” (Barbosa, 2011, p.61). Su examen del grado de desarrollo que la técnica y la ciencia han adquirido en la configuración de un modo particular y generalizado de la racionalidad lo llevan a publicar los párrafos más oscuros de su diagnóstico:

> Sobre las bases teóricas tanto como empíricas, el concepto dialéctico pronuncia su propia desesperanza. La realidad humana es historia y, en ella, las contradicciones no explotan por sí mismas. El conflicto entre la dominación fija y satisfactoria por un lado y sus logros, que tienden a la autodeterminación y a la pacificación por el otro puede llegar a ser ostensible más allá de toda

> posible negación, pero puede muy bien seguir siendo manejable y ser incluso un conflicto productivo, porque con el crecimiento de la conquista tecnológica de la naturaleza crece la conquista del hombre por el hombre. Y esta conquista reduce la libertad que es un *a priori* necesario para la liberación. (Marcuse, 1964, p. 283)

No obstante, la posibilidad de esa racionalidad ampliada esta inscripta actualmente en las relaciones efectivas de los seres humanos con el arte. En ellas, pese a las restricciones de las que esa esfera también es objeto, sobrevive una determinación distinta de la racionalidad.

La dialéctica en danza: líneas de fuga hacia la experiencia estética

La teoría de la racionalidad de Marcuse, que se afinca en la experiencia estética por oposición a el instrumentalismo de la racionalidad dominante, ha sido cuestionada preguntando "si realmente ofrece una garantía suficiente para un concepto ampliado de racionalidad social". Esta es una pregunta muy compleja, ¿qué tipo de garantía podría darse en ese sentido? La posibilidad de una racionalidad ampliada en Marcuse no presenta garantías, sino que señala las posibilidades histórico-materiales de otra racionalidad. De cualquier forma, lo que este cuestionamiento confirma es la presencia y la fuerza de una idea de racionalidad ampliada en la teoría crítica de Marcuse y, con ello, refuerza la centralidad de la dimensión estética en su teoría de cambio social, puesto que es esa dimensión la que hace posible el planteo de otro tipo de racionalidad.

La idea que Marcuse desarrolla paralelamente a estos planteos, y que va desde su artículo "Acerca del carácter afirmativo de la cultura" (1936) hasta *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista* (1978), identifica un modo de comportamiento racional humano que excede en mucho los límites de la experiencia constituida desde ese *a priori* tecnológico. Si bien no podemos detenernos en esta cuestión, lo cierto es que el carácter dialéctico de la constitución de la racionalidad "enteramente iluminada" se pone en juego de una forma auténtica y potente en el despliegue de las posibilidades no realizadas para la racionalidad humana que Marcuse identifica en nuestras posibilidades de relación estética con los entes del mundo.

Así, puede pensarse en una reapertura de la discusión sobre la teoría de Marcuse, porque actualmente la cuestión de la racionalidad continúa siendo uno de los ejes

centrales de la Teoría Crítica y porque ésta es la cuestión que debemos resolver si aún deseamos una transformación rotunda en la visión de nuestras sociedades.-

Referencias Bibliográficas

Barbosa, Susana (2011). "Hegel en Marcuse, lo que deja la revolución", en Conti, R. *Teoría social y praxis emancipatoria. Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de razón y revolución*. Buenos Aires, Herramienta, pp. 25-54.

Barbosa, Susana (2011). "La idea de técnica y tecnología en un escrito temprano de Marcuse", en *Revista CTS*, nº 19, vol. 7, pp. 97-104.

Fernández, Marta y Barbosa, Susana (1999). *Tendencias sociales y políticas contemporáneas*. Buenos Aires: Ed. Docencia.

Habermas, Jürgen (1986). Ciencia y técnica como ideología, Trad. M.J. Redondo, Madrid, Tecnos.

Habermas, Jürgen (1969). Respuestas a Herbert Marcuse, Barcelona, Anagrama.

Habermas, Jürgen (2000). Perfiles filosófico-políticos. Madrid: Taurus.

Honneth, Axel (2009). Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la teoría crítica, Buenos Aires, Katz.

Honneth, Axel (2003). "Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule", en Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Berlín, Westdeutscher Verlag, nro. 4.

Honneth, Axel (2005). "Una patología social de la razón. Acerca del legado de la teoría crítica", en Leyva, Gustavo –Ed.-, La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica, México: Antropos-UAM.

Mallet, Serge (1968). "El ídolo de los estudiantes rebeldes", en: Fromm, Miller y otros: Marcuse polémico, Buenos Aires, Ed. J. Álvarez.

Marcuse, Herbert (1936). Zum Begriff des Wesens, en id., Schriften, Francfort del Meno, Suhrkamp , vol. 3, 1979, págs. 45-84. Trad. citada: H. Marcuse, "Sobre el concepto de esencia", en La agresividad en la sociedad industrial avanzada, Madrid, 1971, págs. 9-69.

_____ (1941a). *Reason and Revolution*: *Hegel and the Rise of Social Theory*. New York, Oxford University Press. Taducción citada: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Trad. Sucre y Llorente, Madrid, Alianza, 2003.

_____ (1941b). *Some social implications of Modern Technology,* en *Zeitschrift für Sozialforschung,* 1941, pp. 414-439. Traducción citada: "Algunas

implicaciones sociales de la tecnología moderna", en Guerra, tecnología y Fascismo. Textos inéditos. Medellín: Universidad de Antioquía, 2001.

_____ (1958). *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, Nueva York. Traducción citada: *El marxismo soviético*. Madrid, Alianza, 1969.

_____ (1964). *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*. New York: Routledge Classics, 2007. Traducción citada: *El hombre unidimensional*, Trad. A. Elorza, Barcelona, Ariel, 2005.

Palmier, J. (1969). Michel, Introducción a Marcuse. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Simondon, Gilbert (1958). Du Mode d`existence des objets techniques, París, Aubier.

De la dominación de la naturaleza a la dominación social. La *Dialéctica de la Ilustración* y el futuro de la Teoría Crítica

Leandro Paolicchi
Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet

El objeto del presente trabajo es rastrear cómo se ha leído la Dialéctica de la Ilustración por las generaciones subsiguientes a la primera generación fundadora de la Escuela de Frankfurt. La intención es mostrar cómo se rompen en esas generaciones con algunas de las premisas importantes de esa obra para poder continuar con el legado de esta tradición marxista. Se comienza reconstruyendo el trasfondo de filosofía de la historia que dio marco a la primera generación (I), luego se destaca la centralidad de la dominación de la naturaleza en este esquema (II) para luego exponer las conclusiones problemáticas que se siguen de utilizar este paradigma para explicar la dominación social (III).

Para tratar de reconstruir cuál es la posición de Honneth con respecto a la *Dialéctica de la Ilustración* puede ser útil tener a la vista cuál fue la opinión de los miembros que se sintieron identificados con esa forma de marxismo y que vinieron después de las producciones de Horkheimer y Adorno en los años ‘40s y ‘50s. Para Wellmer (1993) por ejemplo, la producción de Horkheimer y Adorno, luego de su vuelta a Alemania, ofició como una especie de filtro que permitió reivindicar algunas tradiciones alemanas contra otras también de ese país, pero consideradas ya como reaccionarias y fascistas. Esto fue posible porque Adorno y Horkheimer desde sus escritos habían encarnado una ruptura radical contra toda forma de fascismo. Las obras de posguerra de estos filósofos se enfocaron especialmente sobre esta forma de ordenamiento político para tratar de auscultar las condiciones económicas sociales y culturales que propician ese régimen, pero que se encuentran agazapadas en cualquier formación social moderna. Para Wellmer, todas las obras de Horkheimer y Adorno de posguerra son obras donde la modernidad deviene opresión. Así dice:

> “La *Dialéctica de la Ilustración* es la teoría de una modernidad definitivamente oscurecida de cuyo círculo infernal no parece haber ninguna salida: fascismo, stalinismo y cultura de masas del capitalismo aparecen tan sólo desde un punto de vista gradual como diferentes manifestaciones del mismo contexto de ofuscación universal.” (1993, p. 227. La traducción me corresponde)

Desde esta perspectiva, la única posibilidad de continuar con el legado de la teoría crítica es vérselas con las conclusiones oscuras de las últimas obras de Adorno y con la *Dialéctica de la Ilustración* en particular. Para Wellmer, incluso toda continuidad debe *alejarse* de esa visión sombría del proceso civilizatorio (1993, p. 228). La obra de Adorno sobre todo, estuvo tan marcada por la experiencia fascista que el desafío para toda teoría crítica futura está en deshacerse de esta actitud defensiva ante las posibilidades de ese tipo de régimen (Honneth, 1982, p. 88-89).

Quien ha afirmado algo parecido ha sido naturalmente Habermas. Intentar continuar con el legado de la Escuela de Frankfurt de manera productiva, y no exclusivamente de una manera exegética, significa ubicarse de un modo crítico con las conclusiones de la *Dialéctica de la Ilustración* y tratar de reelaborar el programa originario de Horkheimer de los años treinta a la luz de los desarrollos más recientes del pragmatismo y el funcionalismo. Dicho sea de paso, el propio Wellmer cree también que cualquier intento de desarrollo futuro de la teoría crítica debe vérselas también con la obra de Habermas.

Quizás pueda decirse lo mismo en el futuro de la obra de Honneth. Por lo pronto, la forma en que este se relaciona con el legado de las tradiciones anteriores es similar o está bajo la misma estela que las interpretaciones de Habermas y Wellmer. No solo cualquier intento de continuar con los postulados o con las intenciones de la teoría crítica, tal como la bosquejaron los frankfurtianos, debe incluir una discusión seria con las ideas de la *Dialéctica de la Ilustración*, sino que todo intento de renovación debe relacionarse de una manera *crítica* con lo que allí se dice. De alguna manera, aquello que les permitió oficiar de buena conciencia cultural cuando volvieron de Estados Unidos y jugar a los guías culturales con una nación que se había volcado al nazismo, los depositó en un callejón sin salida teórico que obligó al resto de todos los que vinieron después a romper con alguno de esos postulados.

I. De la filosofía de la historia a la dominación de la naturaleza

Obviamente tal vez el gran punto de los señalados por quienes vinieron luego en el desarrollo de la escuela – ya no escuela propiamente dicha (Habermas, 1986) – es el trasfondo filosófico histórico que permaneció sin problematizar tanto en sus investigaciones de los treinta como en las de los cuarenta (Habermas, 1981). El

compromiso con el marxismo y sus intentos de renovación no alcanzaron a problematizar la filosofía de la historia que el marxismo representó en sus inicios con tanto ahínco y con tantas consecuencias políticas ambiguas. Marx mismo se había dado cuenta en algún momento de lo problemático de cierto esquematismo teórico en sus premisas históricas, aunque siguió poniéndolo en juego hasta sus últimos días en *El Capital*.

Naturalmente, el trasfondo filosófico histórico no podía ponerse en entredicho tan fácilmente, pues era el que les proveía el fundamento normativo de sus valoraciones de los procesos históricos. Si uno les sustrae la idea de que la historia es el producto progresivo de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción se produce un derrumbamiento de todo el edificio teórico sobre el que se construyeron las investigaciones del Instituto durante los años 30s.

A pesar de sus posturas críticas y sus rectificaciones con algunas de las categorías básicas del marxismo en los escritos de los años cuarenta, la idea de la historia como un proceso progresivo y lineal siguió jugando un fuerte papel. Es claro que ya no con un sesgo positivo asignado al desarrollo creciente de las fuerzas productivas, si no ahora con un claro tono negativo e incluso opresivo y apocalíptico, como señala Wellmer. Es decir, la filosofía de la historia seguía allí presente ahora encaminada, no en un proceso emancipador, sino más bien de control y dominación (Honneth, 1990, p. 58).

Esto naturalmente es lo reflejado en la *Dialéctica de la Ilustración*. En un fragmento corto pero importante, se critica la idea de la historia hegeliana, cito: "Frente a esto[1] parece casi una extravagancia querer construir la historia universal, como ha hecho Hegel, en función de categorías como la de libertad y la de justicia." (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 239). Es decir, se critica la visión de la historia hegeliana por entenderla como un curso evolutivo positivo guiado por las ideas de libertad y justicia, pero no por ser una construcción de la historia lineal y teleológica.

La consecuencia que esta forma de ver la historia y sus desarrollos es cierta manera de concebir el proceso de reproducción social, sus relaciones de dominación y sus posibilidades de resistencia. Incluso los frankfurtianos de esa generación extraen de aquí toda una serie de características que describen al pensamiento, las ciencias y la cultura. Ahora bien, las consecuencias problemáticas de un proceso de reproducción social cerrado en sus relaciones de dominación y nula capacidad de resistencia es advertido por quienes trataron de continuar la tradición frankfurtiana. Aún más, para toda

[1] Adorno y Horkheimer se refieren aquí a la capacidad destructiva del hombre adquirida en el curso de la evolución.

una serie de discípulos esta visión de las relaciones de dominación y su forma de entender el pensamiento y las ciencias los dejaba sin herramientas a la hora de desarrollar una teoría crítica con capacidad de imaginar formas de oposición a esas relaciones de dominación.

II. De la dominación de la naturaleza a la dominación social

La forma en que concibieron la historia y la centralidad que asignaron en ella a una forma de acción social hizo que el planteo tuviera derivaciones radicales sobre la capacidad de *revertir* ese proceso. Esto es lo que es visto como problemático por quienes se interesaron por una forma de concebir todavía una teoría crítica, pero con alguna capacidad normativa de indicar procesos de protesta que no se limitaran a la capacidad transformativa de un arte de vanguardia minoritario en cuanto a su alcance.
La clave aporética en el camino del pensamiento de Adorno y Horkheimer en este punto se ubica apenas más adelante del fragmento citado anteriormente. Allí dicen:

> "Una construcción filosófica de la historia universal tendría que mostrar cómo, pese a todos los rodeos y resistencias, el dominio consecuente de la naturaleza se impone cada vez más decididamente e integra a toda interioridad humana. Desde este punto de vista *habría que deducir también las formas de la economía, del dominio y de la cultura*." (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 240). Las cursivas me corresponden.

Es decir, lo que hacen Adorno y Horkheimer en ese fragmento es sentar las bases programáticas de cómo deben ser leídos e interpretados todos los fenómenos de la economía, de la cultura y de la dominación en general, es decir, a la luz de la dominación de la naturaleza. Este es el punto dudoso sobre el que se van a construir todas las generaciones posteriores de la teoría crítica de Frankfurt. La posibilidad de continuar con el legado de la tradición crítica está en la reinterpretación al callejón sin salida que se plantea en ese fragmento.

Es de esta manera como también Honneth va a leer la *Dialéctica*. Uno puede pensar la centralidad que tiene en Honneth el prestar atención a la capacidad contestataria de los movimientos sociales y al carácter reversible de la configuración de

las relaciones de reconocimiento como una reacción explícita a esas ideas que legaron los frankfurtianos a las generaciones posteriores en ese libro central.

Honneth rastrea con detalle el cambio gestáltico que se produce en los escritos de los años 40 de Horkheimer y Adorno y cómo quedan a la luz características del pensamiento de Adorno que siempre estuvieron presentes pero que quedaron en segundo plano detrás de la estructuración general de la investigación durante los años 30. La orientación de los temas hacia la cultura de masas, la crítica de la razón instrumental y la génesis de la dominación total en el fascismo quedan liberadas y al frente de las investigaciones futuras.

Honneth se detiene específicamente allí donde las explicaciones de la génesis de las relaciones de dominación se centran más en la expansión de una relación del hombre con la naturaleza que en una relación intersubjetiva entre individuos. Gran parte de la carga argumentativa de la *Dialéctica* está enfocada en reconstruir el alejamiento del hombre de la relación mimética con la naturaleza hacia formas de trabajo cada vez más abstractos y por lo tanto el alejamiento de toda vida primigenia. El trabajo es en este esquema explicativo el que consolida esa relación que se aleja progresivamente de la mimesis con lo natural que caracteriza al homínido primitivo.

Esa especie de antropología tosca, que para Honneth se parece a la desarrollada por Gehlen aunque de una manera más rudimentaria, tiene sin embargo el objetivo de posibilitar el desarrollo de esa filosofía de la historia entendida como antropogénesis regresiva. Todo ese proceso, que tiene el objetivo de explicar la dominación barbárica del fascismo, comienza con la ruptura de la mimesis originaria y se extiende con el mapeo conceptual de la naturaleza y el desarrollo técnico para su disposición.

Con esta reconstrucción Honneth llega al núcleo conceptual sobre el que descansa toda la construcción histórico-filosófica de la *Dialéctica*. Ella se asienta sobre esa dominación originaria que implica la objetivación de la naturaleza, la ruptura progresiva del lazo mimético y la expansión en términos de ciencia, técnica y trabajo de su aprovechamiento. Esa relación instrumental que se pone al descubierto es la base de la dominación, que en su desarrollo exponencial, explica todas las otras formas de dominio.

Dice Honneth:

> “Su base teórica [la de la construcción histórico-filosófica de la Dialéctica de la Ilustración] conforma una teoría de la dominación que tiene su punto de partida

en el control instrumental de la naturaleza. Esta teoría ve en la lógica de la identidad propia de la razón instrumental – el hecho de subsumir lo particular bajo el concepto general – el modelo original de dominación, del que *cualquier otra forma de dominio* no es sino una derivación." (Honneth, 1986, p. 84). Las cursivas me corresponden.

Como se sabe, la dinámica propia de ese desarrollo frente a la naturaleza lleva a que las relaciones de cosificación y dominación técnica se expandan sobre la naturaleza interna y sobre el resto de los individuos. De allí que ese desarrollo originario pueda vinculárselo con el motivo de una antropogenesia regresiva, es decir, con una negación de lo humano. Por cuestiones de constelaciones históricas y de tradiciones intelectuales, la *Dialéctica* abunda en ese tipo de análisis de la formación del yo que de alguna manera perviven en las tradiciones posteriores de la teoría crítica.

III. De la dominación social al potencial de conflicto

De todas maneras, la relación más pregnante para las generaciones futuras y de interés en este trabajo es el pasaje entre la dominación de la naturaleza y la dominación social. Esta relación pone en el centro de la discusión la idea de dominación social y división del trabajo que existe en la *Dialéctica* y que Honneth también califica de rudimentaria (1986, p. 94). Desde este punto de vista, los pasajes que explicarían la génesis y constitución desigual de los estratos sociales son dispersos e imprecisos. Se pueden atisbar, por ejemplo, en el fragmento "Filosofía y división del trabajo". Una teoría de la dominación social reconstruida a partir de la *Dialéctica de la Ilustración* es todavía un trabajo pendiente.

Adorno y Horkheimer procuran completar sus desarrollos en torno a la división del trabajo social con ciertas ideas acerca del conflicto social, pero lo fundamental aquí es cómo se interpreta la relación de las clases sociales en este nuevo contexto de una génesis antropológico-histórica de la división del trabajo. La vieja dialéctica marxiana entre capital y trabajo o entre capitalistas y proletarios es reinterpretada o subsumida en la relación *más amplia* del hombre con la naturaleza: la explotación de una clase sobre otra es una forma específica de la explotación más amplia de la naturaleza por parte del hombre y, de esta manera, los trabajadores oprimidos se transforman en "los representantes sociales de la naturaleza sometida" (Honneth, 1986, p. 98).

La comparación de los trabajadores con objetos de la naturaleza a los que se somete mediante una forma de racionalidad no puede ser más clara, pero tampoco más errónea. Muchas de las consecuencias discutibles que aparecen más adelante pueden retrotraerse a este punto que queda al descubierto aquí y que desde un punto de vista epistemológico puede llegar a ser inaceptable. Una gran parte de la virtud del pensamiento de Habermas y Honneth en la interpretación de los escritos de la primera generación es haber puesto este punto a la base de un conjunto de consecuencias dudosas a evitar.

Asimilar el mundo humano al mundo natural puede haber sido una de las últimas rémoras del pensamiento marxista ortodoxo que se deslizaron por detrás de la construcción de la *Dialéctica* sin ser advertido por sus autores. Se puede decir que no es esto lo que quieren decir Adorno y Horkheimer, sino lo que ellos pretender mostrar es que la dominación es similar, pero no que los mundos sean iguales. Aunque este fuera el caso, las consecuencias práctico políticas son las mismas. Si uno concibe la dominación de la clase trabajadora a la manera de los objetos de la naturaleza la idea de una objetivación y una pasividad que dificulta toda posibilidad de resistencia salta a la vista.

Cuando se concibe la totalidad del proceso histórico como el desarrollo de una forma de racionalidad creciente orientada a la objetivación y a la explotación de lo natural y se utiliza esta misma racionalidad para explicar, no solo la conformación del yo a los imperativos de un régimen totalitario, sino también la forma en que se desenvuelve la dinámica entre una clase que explota a otra, lo que resulta es un sistema cerrado en sus relaciones de dominación. La capacidad de revertir estos procesos, es decir, concebir los procesos macro, meso y micro sociales como procesos ambiguos en los cuales existe la posibilidad de los agentes de revertir, aunque sea de una manera mínima y en algún momento remoto estos desarrollos, queda excluida y remitida a una forma de expresión minoritaria como es el arte de vanguardia.

Más allá de ciertos problemas que resultan de concebir una relación mimética con la naturaleza, tales como una falta de fundamentación o una confusión de dos tipos de acción en esa relación, tal como lo lee Habermas (Honneth, 1982, p. 97-99) la unilateralidad en los procesos macro sociales sumado a la nula capacidad de contestación ha sido un punto central de ruptura del pensamiento posterior con las premisas de la *Dialéctica*.

Tal vez un punto en común del pensamiento posterior en esta tradición ha sido probar que los desarrollos históricos son procesos ambiguos que se deciden en un

escenario de lucha sin saber la magnitud ni el resultado de este conflicto. Quizás por ello también los ha llevado a reivindicar ciertas ideas dispersas que ellos encuentran en lo que llaman el círculo "externo" del instituto (Habermas, 1981, II, p. y Honneth, 1990): Kirchheimer, Neumann, Benjamin y Fromm, contra los postulados básicos del pensamiento de Adorno y Horkheimer, es decir, el núcleo duro del círculo "interno".

Tal vez por ello también los ha llevado a tomar como punto de partida para la caracterización de la teoría crítica el prestar detallada atención a los movimientos sociales de su tiempo como una forma de empezar a reconstruir la estructura social y los reclamos normativos por los que está atravesada. La forma de resolver la normatividad ha sido diferente y también un parte aguas en las preocupaciones de la primera generación y las posteriores. Las fuerzas productivas ya no son reivindicables *tout court* y su potencial de agudizar el conflicto está seriamente cuestionado. De todas maneras, siempre se creyó que una teoría no deja de ser crítica por pensar que existe todavía un potencial político que pueda revertir procesos opresivos en el capitalismo contemporáneo. Más bien al contrario, se ha pensado que gran parte de su criticidad reside en la posibilidad de concebir una salida de este tipo.

IV. Algunas conclusiones

Un aprendizaje importante que podemos sacar de las lecturas de las generaciones posteriores a la *Dialéctica de la Ilustración* es que toda teoría crítica, que quiere dar cuenta de lo social con alguna capacidad para concebir una forma de resistencia, debe al menos complementar las visiones sistémicas y estructurales con planteos centrados en la agencia individual y sobre todo colectiva.

Ello lleva naturalmente a hacer foco en los movimientos de protesta que pueblan la esfera pública para poder dilucidar allí la capacidad *real* de los grupos de revertir los procesos de dominación estructurales. De paso, queda aquí también una lección para los intentos latinoamericanos de continuar con esa tradición: el foco debe estar aquí no en los movimientos europeos de resistencia que son la referencia de Habermas y Honneth sino en los movimientos de esta parte del globo, pues evidentemente estas movilizaciones son diferentes a ambos lados del atlántico y su potencial político es diverso así como sus reivindicaciones normativas.

Como una tarea posterior queda la fundamentación normativa de por qué unos movimientos pueden contribuir a la emancipación y otros no, tarea que también han

emprendido las generaciones posteriores de la Escuela y que se torna acuciante cuando no puede ya esgrimirse la filosofía de la historia marxista como marco normativo.

Bibliografía

Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2003): Dialektik der Aufklärung en Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften, Bd. 5, Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940 – 1950*. Frankfurt am Main, Fischer.

Habermas, J. (1981):*Theorie des kommunikativen Handelns*, II Bde., Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Habermas, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Habermas, J. (1986): "Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule" en Honneth, A. und Wellmer, A., *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg*. Berlin, De Gruyter, pp. 8 – 12.

Honneth, A. (1982): "Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie" en Bonβ, W. und Honneth, A., *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 87 – 126.

Honneth, A. (1986): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschafstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Honneth, A. (1990): "Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition" en Id., *Die zerrissen Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 25 – 72.

Wellmer, A. (1993): "Die Bedeutung der Frankfuter Schule heute. Fünf Thesen" en Id., *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. *Essays und Vorträge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 224 – 235.

Wellmer, A. (1989): "Communications and Emancipation: Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory" en O'Neill, J., *On Critical Theory*, Latham, University Press of America, pp. 231-263.

PANEL HOMENAJE I-B
“A 75 AÑOS DE LA PUBLICACIÓN DE DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN“

Elías Bravo
Alan Florito Mutton
Carlos Federico Mitidieri
Fernando Turri

Apuntes acerca de una posible compatibilización entre la filosofía clásica de la ciencia y la filosofía social crítica, con especial referencia a Max Horkheimer

Elías Germán Bravo
Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

La siguiente comunicación tiene como propósito identificar divergencias y convergencias entre la filosofía estándar de la ciencia o Modelo Clásico de Racionalidad y la Filosofía Social Crítica (FSC) de Max Horkheimer. La idea de que pueda haber convergencias resulta innovadora y puede conducir a ideas novedosas y estimulantes.

Para ello será necesario plantear algunos objetivos:

1. Presentar un esquema de los cambios en la obra de Horkheimer desde un punto de vista histórico.
2. Revalorizar los textos tempranos de Horkheimer en relación a sus posibles proyecciones en el contexto contemporáneo
3. identificar cambios y continuidades en la obra de Horkheimer en relación con los modelos de racionalidad predominantes en el panorama contemporáneo.
4. Analizar las reconstrucciones horkheimerianas de la historia de la filosofía en relación con los distintos modelos de racionalidad heredados del positivismo, la ilustración, y el empirismo.
5. Indagar la distinción de Horkheimer entre “teoría tradicional” y “teoría crítica”, en particular, la contraposición de las respectivas propuestas metodológicas y filosóficas en relación a los fines de la teoría social.

Divergencias y Convergencias entre el modelo clásico de racionalidad y la filosofía social crítica

La hipótesis de trabajo fundamental de la presente comunicación es la de que la filosofía social crítica propuesta por Max Horkheimer no es una concepción estrecha y cerrada de la racionalidad sino que está abierta a los aportes de otras formas o modelos

de racionalidad. De manera especial, la filosofía social crítica de Horkheimer parece tener notables convergencias con el modelo de racionalidad de la concepción clásica. En efecto, parece que es un prejuicio infundado postular que la FSC no le da importancia al criterio empirista de justificación. De este modo, aquí se propone la posibilidad de analizar si la diferencia entre el modelo clásico de racionalidad y el modelo de racionalidad de la filosofía social crítica reside en los objetivos que se buscan y no en los supuestos que se manejan. Por ejemplo, ambos modelos surgen como respuestas confrontativas frente a la metafísica vitalista, anticientífica e irracionalista que imperaba en las clases cultas alemanas luego de la primera guerra mundial y postulan la unidad de las ciencias pero, mientras que el modelo clásico busca explicar y predecir hechos, la filosofía social crítica pretende transformar la sociedad. Al respecto escribe Laura Sotelo:

> La conferencia de Horkheimer de 1931, escrita para el inicio de sus funciones como director del instituto, y un texto de 1932, “Historia y psicología” pueden tomarse como investigaciones generales para unas investigaciones que debían equidistar tanto de la objetividad de los hechos científicos como de las abstracciones metafísicas. La apertura de singulares perspectivas de trabajo teórico-metodológico dentro de un instituto de investigación social marxista, independiente del Estado y de las organizaciones de las izquierdas tradicionales, buscaba replantear la relación entre las formas filosóficas y los conocimientos empíricos, en un sentido renovador del marxismo. El objetivo era revolucionar la praxis que debía revolucionar la sociedad capitalista. (…)En efecto, el Joven Horkheimer quería conservar la filosofía de modo que ella conservara su vigencia a posteriori, en una relación de dependencia con el conocimiento empírico renovado. Ninguna idea general de historia podía reemplazar la investigación de conocimientos facticos, 'científicos', despojados de cualquier resonancia ontológica (Sotelo, 2009, pp. 82-83)

Así, nuestro análisis se orientará hacia la indagación, a fin de poder dilucidar las convergencias y divergencias postuladas por el modelo clásico de racionalidad y la filosofía social crítica. Según el esquema clásico, el contexto del descubrimiento se distingue claramente del contexto de justificación (Carnap, 1963; Goméz, 2014). De este modo, la epistemología clásica es también una metodología de la ciencia y su núcleo es el modelo clásico de racionalidad. La metodología de la ciencia contiene reglas *a priori*, que

se aplican para determinar si una teoría es o no buena: No se limita a describir, sino que también prescribe o evalúa; por ello, la metodología de la ciencia es normativa. Además, es realista porque supone que los enunciados científicos verdaderos se corresponden con la realidad. En síntesis, el Modelo Clásico de Racionalidad de la epistemología clásica se erige sobre estos dos supuestos fundamentales: (1) La epistemología es una metodología prescriptiva de la ciencia; (2) las teorías explican cómo es la realidad y deben adecuarse al contexto de justificación. Con respecto al segundo supuesto, conviene aclarar que para el modelo clásico de racionalidad el contexto de descubrimiento cumple una función secundaria y relativamente poco importante. Dicho de forma elemental, no importa tanto cómo se descubre una teoría sino cómo se la justifica.

Dentro de la concepción de la filosofía social crítica nos abocamos a indagar especialmente los aportes realizados por Max Horkheimer en los primeros años de labor como director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. ([1932; 1933; 1937] 1974). En efecto, la indagación en los trabajos tempranos de Horkheimer resulta de fundamental relevancia para postular que la filosofía social crítica no es enemiga acérrima del modelo clásico de racionalidad, tal como se entendió en las décadas posteriores. Por el contrario, se refleja claramente que en sus escritos tempranos el autor frankfurtiano reclamaba una investigación social ajustada al estudio de los hechos empíricos y fue también un férreo defensor de la explicación frente a la comprensión. Esto se pone de relieve en sus artículos tempranos donde nuestro autor escribe:

> Frente a esto yo quisiera insistir aquí en que también hoy la meta de la ciencia es el conocimiento de procesos a los cuales esta necesariamente ligada la dimensión del futuro. Justamente, frente al estado de ánimo que he señalado, puede no ser totalmente inútil destacar claramente lo positivo, en contra de los escrúpulos escépticos. ([1932] 1974, p.44)

A juicio de Horkheimer, la previsión y predicción se implican mutuamente, ya que la teoría depende de su cumplimiento histórico en la realidad, y al mismo tiempo, es ella misma la que determina nuestras percepciones, nuestros concretos juicios de existencia, etc.

Max Horkheimer y su propuesta de una razón ampliada

Horkheimer, quien entiende que la filosofía sólo puede ser entendida como un momento dentro del más extenso movimiento de la historia y la sociedad, lleva a cabo una revisión histórica y epistemológica de la génesis de la racionalidad científica moderna.

Durante el curso del S. XX se han desarrollado diversos modelos de racionalidad. Entre ellos se pueden destacar los que suponen que es posible alcanzar un conocimiento seguro y objetivo sobre la base de los fundamentos sólidos constituidos por la investigación racional y empírica. Esta concepción es prototípica del modelo clásico de racionalidad, para la cual el conocimiento verdadero, realista y racional es el que atiene a los hechos independientemente de cualquier otro factor de orden social, cultural o político. Tradicionalmente se ha considerado que la relación entre la filosofía social crítica y la concepción clásica de racionalidad no puede ser sino la de una oposición excluyente (Wiggershaus, 1986; Barbosa, 1998). Sin embargo, aquí se propone que esa visión es sesgada: Horkheimer no rechaza de plano al modelo clásico de racionalidad ni al criterio empirista de justificación, sino que les reconoce sus aspectos valiosos a los fines de incorporarlos a una amplia teoría-auto-reflexiva. En efecto, la visión canónica entiende que la gran diferencia entre la racionalidad frankfurtiana y el modelo clásico radica en que este último, a diferencia de la primera, se preocupa por la correspondencia entre los enunciados científicos y los hechos. Por otra parte, esta investigación busca demostrar que la mayor discrepancia no está dada por el criterio de relevancia que cada uno de ellos le asigna a la investigación empírica sino que la diferencia fundamental radica en los fines que cada uno de los modelos de racionalidad persigue. Como se ha sugerido, mientras que el modelo clásico de racionalidad se orienta a la explicación y la predicción de los hechos, la filosofía social crítica apunta a la transformación social. No hay, aquí, incompatibilidad de ninguna clase. En este sentido escribe Horkheimer:

> La ciencia, en la teoría de la sociedad sostenida por Marx, figura entre las fuerzas productivas del hombre. La ciencia hace posible el sistema industrial moderno, ya como condición del carácter dinámico del pensamiento –carácter que, en los últimos siglos, se ha desarrollado con ella-, ya como configuración de conocimientos que, en los países adelantados, están al alcance incluso de los miembros de los estratos sociales más bajos-, y no menos como componente de la capacidad espiritual del

investigador, cuyos descubrimientos contribuyen a determinar, en modo decisivo, la forma de la vida social. ([1932] 1974, p. 15.)

En efecto, lo que intentamos poner de relieve en el presente trabajo es mostrar que lo que la teoría crítica se propone no es el rechazo de la metodología ni de los criterios de validación de la ciencia sino que lo que busca es desmitificar la ciencia, no haciendo de la teoría un producto desconectado de los procesos históricos. Ya que Si desconectamos la teoría de la historia, hacemos de la teoría pura ideología. En síntesis Horkheimer busca señalar que no se trata de la recolección de datos empíricos postulados como independientes de las relaciones sociales, sino que todo dato empírico está inmerso en procesos sociales.

Palabras finales

Debe enfatizarse que para determinar si las hipótesis de este trabajo son plausibles creemos que ello se pone de manifiesto al indagar en los primeros trabajos de Horkheimer. En este sentido, la revalorización de los escritos de este autor correspondientes al período comprendido entre principios de la década de 1930 y mediados de la de 1940 nos ayudará a delinear la génesis de la filosofía social crítica y a distinguir las transformaciones que experimentó a lo largo del tiempo. De manera complementaria, dicha revalorización también permite distinguir el pensamiento del joven Horkheimer del de los escritos de su último período abocados a una filosofía crítica de la historia caracterizada por el pesimismo y escepticismo respecto del potencial emancipatorio de la ciencia.

Bibliografía

Barbosa, S. R., "Pedagogy of Critical Function. The Social Task of Philosophy according to Max Horkheimer", XX World Congress of Philosophy, Paideia, Boston, 1998; pp.26-28.

Carnap, R. *Fundamentación lógica de la física*, Madrid, Hyspamerica, 1985.

Gómez, R. *La Dimensión Valorativa de las Ciencias. Hacia una Filosofía Política*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2014.

Horkheimer, M., [1932] “Observaciones sobre ciencia y crisis”, en *Teoría crítica*, trad. E. Albizu y C. Luis, Amorrortu, Buenos Aires, 1974; pp. 15-21.

---------- [1933] “Acerca del problema del pronóstico en las ciencias sociales”, en *Teoría crítica*, ed. cit.; pp. 43-49.

---------- [1937] Teoría tradicional y teoría crítica, en *Teoría crítica*, ed. cit.; 223-271.

Sotelo, L., *Idea sobre la historia. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse,* Prometeo, Buenos Aires, 2009.

Wiggershaus, R., *La Escuela de Fráncfort*, trad. M. Romano Hassán, Revisión Mirian Madureira, FCE-Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.

La teoría crítica de Max Horkheimer, ¿ha muerto en los frankfurtianos contemporáneos? Una lectura de Stefan Gandler

Alan Matías Florito Mutton
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Lomas de Zamora

Stefan Gandler desarrolla cinco trabajos que componen *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría crítica*. En las primeras páginas de la obra realiza cierto paralelismo entre la primera generación de los integrantes de la Escuela de Frankfurt y su vida personal. Es sabido que en el caso de los frankfurtianos la persecución nazi los llevó a escapar de Europa. Por su lado, Gandler afirma que también tuvo que emigrar de Alemania por problemas políticos que lo llevaron a asentarse en México desde 1993.

Gandler realiza afirmaciones sobre Horkheimer que barajan la posibilidad de realizar nuevas lecturas y extienden los límites de la interpretación tradicional. Cabe señalar la suma importancia que le otorga a la problemática del antisemitismo en el pensamiento de Horkheimer. En efecto, según Gandler, Helmut Dubiel no puede autodenominarse frankfurtiano principalmente por obviar la temática nazi e intentar hacer las *paces con el pasado* en lugar de continuar arremetiendo contra la época más oscura de la Alemania. Los *fragmentos* de alguna manera proponen cierta metodología prescriptiva de lo que debe y lo que no debe ser considerado parte del programa interdisciplinario nacido a partir de la publicación en 1937 de "Teoría tradicional, teoría crítica" de Max Horkheimer. En los textos que vamos a recorrer, agrupa a Jürgen Habermas, Helmut Dubiel y Axel Honneth dentro del conjunto de "herederos innobles" de la Escuela de Frankfurt por no seguir los lineamientos generales del programa.

La propuesta del presente trabajo es pasar revista por dos de los fragmentos, "Teoría crítica, ¿sin Frankfurt?" y "Dialéctica historizada. Herederos innobles de Horkheimer y Adorno", para señalar los elementos cruciales de la crítica gandleriana.

Elementos fundamentales de la teoría crítica según Stefan Gandler

Gandler comienza aseverando en "Teoría crítica, ¿sin Frankfurt?", que la teoría crítica de la escuela de Frankfurt ha muerto, pero es una muerte prolongada por varios decenios. La agonía comienza en las décadas de 1940 y 1950 y termina con la muerte del

último integrante de la Escuela, Leo Löwenthal, en 1994. Además señala dos puntos: por un lado, el proyecto multidisciplinar comienza a desintegrarse en los 40 y, por otro, los autores que hoy día dicen ser la continuidad de la Escuela, no hacen más que construir sus propios marcos teóricos y caminos filosóficos, es decir, hacen caso omiso a los postulados esenciales. Nada queda del pasado y esta carencia, y falta de aceptación de ello, no permite retomar las riendas del proyecto originario. Lo que hay que lograr, si se quiere evitar una muerte definitiva, es tomar como directrices las ideas postuladas por Max Horkheimer. Si se toman las ideas horkheimerianas, entonces se puede volver a intentar hacer resurgir la Escuela.

Gandler alega que la teoría crítica de Frankfurt nace en 1920 y prepara el campo teórico para desarrollar una corriente de pensamiento que merezca el reconocimiento mundial. En ella se postula la idea de que sus postulados son posibles universalmente. De hecho, sus principios teórico-prácticos deben ser aplicados en todo el mundo. No obstante, la cuestión fue otra porque el proyecto duró poco: décadas después de su nacimiento comienza "la destrucción de los judíos europeos"[1] que impide la continuidad del proyecto. Europa es devastada por los adelantos tecnológicos y científicos, se construyen armas de aniquilación masiva que nacen de la razón humana y se vuelcan contra ella. Para pensar esto, el énfasis recae en el concepto de razón instrumental horkheimeriano:

> Nunca antes y nunca después habría 'fábricas de la muerte' más perfectas y más racionalizadas en términos de la 'razón instrumental'. Este concepto clave de la teoría crítica no se puede entender si no se entiende qué fue lo que pasó en Auschwitz, Treblinka, Majdanek, Sosibor, Bergen, Belsen, Dachau, Mauthausen y los otros campos de exterminio y campos de concentración nacionalsocialistas. (Gandler, 2011, 19).

Si se comprende lo que fue el proyecto *Judenfrei*[2], se puede avanzar en la comprensión de qué es la razón instrumental para Horkheimer. El destino lógico al que aspiraba el nacionalsocialismo era al exterminio definitivo de los judíos en todo el mundo. Tal exterminio no fue llevado a cabo sólo por tropas de guerra nazi, sino por gran parte

1 Título de la obra de Raul Hilberg. Versión orginal: Hilberg, R. (1985). *The destruction of the European Jews.* New York: Holmes & Meier.
2 Proyecto "libres de judíos".

del pueblo alemán. La figura del proletariado, para muchos pensadores marxistas el arma esencial de la revolución socialista del mundo, es la primera impugnación que le realiza Horkheimer al marxismo de corte dogmático y puramente economicista. Marx no es capaz de vislumbrar lo que hará la máquina contra los individuos, la maquinaria capitalista es utilizada para los fines bélicos más cruentos. En concreto, la crítica marxista tiene la limitación de enmarcarse dentro de la explotación del hombre por el hombre y dejar intacto el sueño ilustrado de que los avances tecnológicos-científicos llevarán a la humanidad a gozar de una vida más prospera.

"[Marx] no puede sospecharlo todavía: está fuera de su imaginación, porque en su época todavía es (por lo menos en Europa) inédito que la maquinaria en sí (*Maschinerie an sich*) se use en contra de los intereses de la humanidad, no porque se aplique de manera capitalista (*kapitalistisch angewandte Maschinerie*) sino porque se vuelve todavía más destructiva como fábrica de muerte." (Gandler, 2011: 21).

Según Gandler, Marx tampoco pudo anticipar que, como en el caso de Alemania, los grandes capitalistas al enfrentar el avance del movimiento obrero y por miedo a perder sus bienes comiencen a financiar al nacionalsocialismo que en sus bases teóricas estaban asentadas ideas anticapitalistas y antiburguesas. Tampoco logró prever la gran participación del proletariado alemán y europeo contra el espíritu ilustrado que sostiene los ideales de igualdad, fraternidad y libertad. Esto no debe llevar a pensar que Marx y Horkheimer caen en la autorefutación teórica de sus presupuestos, por el contrario, ambos utilizan el método crítico de la dialéctica materialista, es decir, un movimiento no constante, no fijo y siempre dinámico. La crítica horkheimeriana demanda que se puedan apreciar los errores del pasado y aprender de ellos para luego avanzar en un proyecto político que posibilite mejorar el futuro de la humanidad. Aun así, los proyectos políticos se dinamizan en la historia y no son mojones teóricos inalterables. Un programa de acción política cambia y demuestra sus contradicciones, si es que las tiene, con el paso del tiempo.

Otra de las características de la teoría crítica horkheimeriana que señala Gandler es su capacidad de entrar en lo más *oscuro* de la conciencia humana. Esto supone un entrecruzamiento entre marxismo y psicoanálisis que nunca antes se había realizado dentro de un programa teórico. Horkheimer incorpora también a Nietzsche y a Sade, que se encargan de los laberintos de la mente humana. La propuesta filosófica es amplia

porque el estudio de la superestructura social no se agota en la utilización de los análisis de Marx, sino que estará alimentada por varias escuelas de pensamiento.

> Estos científicos se dedicaron sobre todo al análisis de los aspectos engañosos, oscuros y falsos de la cultura política, es decir, la ideología, o como dice Marx, la conciencia necesariamente falsa -necesariamente falsa porque los aspectos más importantes de las ideologías no se deben a la propaganda, la mala información o simplemente a limitaciones intelectuales de los sujetos, sino más bien a la oscuridad, falsedad y el carácter antagónico de las relaciones sociales objetivamente existentes-. (Gandler, 2011: 27-28).

Ahora bien, si Horkheimer, y los integrantes de la naciente Escuela de Frankfurt, no sólo se interesan en la relación economía-sujetos, sino que hacen propias ciertas herramientas teóricas de las más diversas disciplinas humanas, la preocupación por el antisemitismo estará totalmente atravesada por diversos factores que no se reducen meramente a la economía. En esta problemática Gandler cree encontrar su tesis para defenestrar a los actuales integrantes de la Escuela de Frankfurt. El análisis realizado por la teoría crítica del antisemitismo es un ejemplo esencial de crítica a la ideología dominante dado que permite analizar un hecho histórico y, a la vez, reformular ciertas premisas de la década de 1930. El exterminio masivo de los judíos no es un simple "accidente de la historia", sino "el cumplimiento de la 'marcha lógica' de la historia universal que hay que romper para alcanzar una sociedad verdaderamente humana" (Gandler, 2011: 29). La persecución, asesinato y encierro de los judíos es resultado de la contradicción entre lo particular y lo universal en la que se encuentran las sociedades modernas.

> Se les da el papel del chivo expiatorio que se responsabiliza, en representación de la clase capitalista en general (en su mayoría formada por cristianos) por todas las crueldades que implica este sistema económico social. Esta proyección de la responsabilidad de toda clase capitalista a una minoría de sus miembros que trabajan sobre todo en la esfera de circulación, se debe a una conciencia falsa que se da con necesidad en la forma de producción capitalista. (Gandler, 2011: 29-30).

Según Gandler, se puede encontrar la raíz del antisemitismo, entre otras cosas, en el cristianismo que aún hoy persiste en nuestros días, aunque sin la misma fuerza, y es capaz de causar estragos mediante sus formulaciones teóricas subrracionalizadas. El cristianismo intentó la eliminación de su religión padre, el judaísmo, para convertirse en una religión propia y no ser una mera secta judaica. El intento de autoafirmación del cristianismo produce una serie de discursos violentos en contra del ser judío que terminan impactando, junto con otras teorizaciones, en el siglo XX. Otra de las ideas señaladas por Horkheimer y Adorno, en *Dialéctica de la Ilustración*, es la de *progreso histórico* que generalmente se la ve como algo necesario y afable para la humanidad.

> A pesar de todos los avances tecnológicos, queda un temor profundo que tienen los humanos de la naturaleza y en general de lo desconocido. En vez de usar los logros técnicos para establecer una forma más emancipada de vivir, se trata de superar de una manera falsa el miedo a lo desconocido y a lo natural por vía de su exclusión, de su represión y hasta destrucción (…) En este contexto represivo, crece una envidia generalizada en contra de todos los que parece ser menos reprimidos, más libres en su actuar y en el realizar sus deseos corporales." (Gandler, 2011: 30-31).

La represión genera un odio hacia aquellos que logran traspasar los límites de la supuesta normalidad. El odio no es más que deseo acumulado que no permite expresarse en el mundo y termina negando a aquellos que pueden vivir libremente (los judíos). A partir de esta negación del deseo interno expelido en violencia hacia los otros, es que comienza la persecución de los *distintos*. Claro está que esta lectura es aplicable a todo aquello que se presenta en una sociedad como *lo otro*, *lo distinto*, *la minoría*, *lo anormal*, es decir, siempre estar por fuera de los límites de lo determinado implica generación de deseo en aquellos que no pueden vivir la transgresión.

Antisemitismo, capitalismo y teoría crítica

Gandler afirma que no deben llamarse *continuadores* de la Escuela de Frankfurt aquellos que no investiguen de manera pertinente el tema del antisemitismo. Esto significa que sólo lo hacen quienes demuestran la continuidad del antisemitismo en nuestros días en su forma de reproducción capitalista, es decir, quienes callan frente a su continuidad es porque son funcionales y continuadores, y esto es precisamente lo que

Gandler cuestiona con rudeza a Helmut Dubiel en “Dialéctica historizada. Herederos innobles de Horkheimer y Adorno”.

¿Hacia qué mutó el nazismo? ¿Ha muerto o hay una continuidad económico-política en Alemania? ¿Fue el nazismo una creación de los propios capitalistas para defender sus intereses frente al avance del movimiento obrero alemán? Las preguntas parecen multiplicarse cuando uno se inmiscuye en quiénes fueron los que aportaron el capital económico para apoyar al hitlerismo. En palabras de Gandler, principalmente el hitlerismo fue financiado por los grandes capitalistas alemanes para frenar la posible avanzada socialista. El movimiento nazi no ha muerto, sino que se encuentra totalmente enlazado en la economía capitalista alemana. Sobre esto es lo que muchos quieren callar y este fue el principal motivo de que haya emigrado a México. El silencio en cuestiones de fascismo y de capitalismo es incorrecto en la teoría crítica. Así, en el inicio del artículo cita una conocida frase de Horkheimer: “Quien no quiere hablar del capitalismo debería callarse también respecto del fascismo.”

Gandler embiste contra Helmut Dubiel, quien se autodenominó como “integrante de la tercera generación de la Teoría crítica”, porque no incluye en su obra *Teoría crítica. Ayer y hoy* un análisis correcto sobre el antisemitismo y una crítica al capitalismo. En efecto, Gandler sostiene que Dubiel, con tono pasivo y desviando la atención hacia otros problemas teóricos, quiere dar por finalizada la preocupación horkheimeriana por el exterminio de los judíos porque no aborda conjuntamente la causa, es decir, no desarrolla una crítica económica contra el capitalismo.

> El intento de Dubiel es teorizar e investigar sobre la historia real y científica de Alemania, sobre todo con referencia al nacionalsocialismo sin tomar en cuenta la continuidad de la forma de reproducción capitalista y de las instituciones civiles y estatales burguesas. (Gandler, 2011: 107).

Gandler pregunta: ¿Por qué habría que aceptar que Dubiel es parte de la tercera generación? ¿Por el hecho de que fue director del *Instituto*[3] en los años noventa? La respuesta tiene en consideración el carácter interdisciplinario del *Instituto* que investigó principalmente sobre la reproducción capitalista. Esto significa que Dubiel no se puede autoproclamar como parte sólo por poseer un cargo directivo, Por el contrario, ser parte

[3] *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigaciones Sociales), también llamado Escuela de Frankfurt.

del proyecto es atenerse a desarrollar la preocupación fundante de la década del treinta: ¿Cómo es posible frenar al capitalismo que tanto daño le hace a la humanidad?

> Por el otro lado Dubiel ve lo que él llama con toda humildad la *segunda* y *tercera generación de la Teoría crítica*. La segunda sería Habermas, la tercera sobre todo Axel Honneth y él mismo. Ellos son, según Dubiel, los verdaderos herederos de la Teoría crítica porque retoman (esto da a entender sin expresarlo abiertamente) algunos de sus principios y resultados más importantes (no menciona cuáles) y los aplican a problemas actuales.) (Gandler, 2011: 109).

En efecto, para Gandler las "aplicaciones" teóricas de los integrantes de la segunda y tercera generación de la teoría crítica podrían producir cambios radicales en los postulados básicos de quienes fueron los fundadores del *Instituto* y en los conocimientos más valiosos adquiridos por ellos. Quizás aquí resida la estrategia argumentativa de Dubiel: lograr el pasaje teórico hacia otra esfera que descarte la efectiva actualidad del nacionalsocialismo.

> Dubiel trata al nacionalsocialismo como una fase histórica determinada y sin lugar a dudas terminada. La presencia actual del nacionalsocialismo la ve únicamente al nivel psicológico como posibles traumas (…) Da por hecho el fin definitivo de este proyecto histórico, que tenía el apoyo, o por lo menos la aprobación, por vía del silencio, de la mayoría de la población alemana (recuérdese que Hitler llegó al poder de manera democrática y se suicidó no porque las multitudes alemanas se rebelaran en contra de él, sino porque el ejército rojo estaba a unos cuantos kilómetros al este de Berlín y las tropas estadunidenses e inglesas estaban al sur de Alemania). (Gandler, 2011: 110).

Hay algo muy rescatable en la crítica gandleriana: nos invita a pensar el síntoma real que se esconde detrás del nacionalsocialismo de la sociedad alemana. Es claro que intenta develar todo el polvo ideológico que esconden los escritos que reducen al hitlerismo como *algo que ya ha ocurrido* o como el simple efecto de la locura de un megalómano. La violencia que el movimiento nazi generó en Europa no fue un plan al azar, sino más bien una estrategia político-económica en la cual se enlazaron elementos institucionales de la más diversa idiosincrasia. Gandler señala la economía de los grandes

capitalistas como base de sustento material para la producción de armas de destrucción masiva y el acompañamiento del conjunto de la sociedad no sólo en las urnas sino también en las acciones que se fueron dando contra los judíos luego de las elecciones que llevaron a Hitler al poder.

Por otro lado, la crítica a Dubiel manifiesta que no se puede reducir el nacionalsocialismo al pasado y a pensar que en la actualidad de la sociedad alemana sólo se encuentran posibles *traumas*. La reestructuración de Alemania se realizó sobre olvidos y sobre políticas de la desmemoria. No se debe creer que con los Juicios de Núremberg lo sucedido fue saldado. La teoría crítica no debe compartir la idea de que el nacionalsocialismo fue una interrupción histórica o un accidente en la historia mundial porque Horkheimer rechazó rotundamente esta posición. También lo hicieron Adorno y Marcuse. La posición adoptada por ellos hace hincapié en la destrucción de los judíos europeos, en la *Shoah*.

> Pero Dubiel no mencionada ese *detalle* [la *Shoah*] en su libro. También en este sentido se parece a ciertas teorías que hoy en día quieren relativizar históricamente el nacionalsocialismo y por lo mismo tienen que minimizar el hecho provocado por el nacionalsocialismo más presente hoy en Europa: la ausencia de judíos europeos. (Gandler, 2011: 111).

En segundo lugar, Dubiel sostiene que el nacionalsocialismo dejó de tener una relevancia real para la teoría crítica actual, pero esto es falso porque el nacionalsocialismo no dejó de ganar. Los asesinos siguieron en sus puestos de la República Federal Alemana y hasta se han jubilado en cargos gubernamentales.

> Jürgen Habermas mismo, a quien Dubiel nos presenta como la segunda generación, defendió en su momento, en 1988 en los órganos colegiados de la Universidad de Frankfurt, el hecho de que el entonces rector haya invitado a cinco de los más importantes colaboradores en la economía nacionalsocialista, con el fin de presentarlos como personas con biografías ejemplares, para que hablaran en los grandes eventos organizados para estudiantes. (Gandler, 2011: 112).

Gandler pone de manifiesto algo que considera una lucha como estudiante, es decir, marcar el conflicto intrauniversitario que se vivió en la Universidad de Frankfurt y

que terminó con una victoria estudiantil cuando la situación tomó reconocimiento público. En este sentido, la lucha estudiantil fue principalmente contra en “intento de continuidad de los actores del sistema nacionalsocialista”.

Veamos la última crítica que Gandler le realiza a Dubiel:

> Dubiel afirma que los análisis de la teoría crítica se concentran únicamente en el nacionalsocialismo y que con el desarrollo de la sociedad de posguerra otros fenómenos se vuelven más importantes y, con esto, una crítica tan radical, caduca. Ahí pasa por encima el hecho de que Horkheimer y Adorno en su *Dialektik der Aufklärung* –libro que usa Dubiel justamente como ejemplo para esta tesis- analizan también la sociedad que los recibió como exiliados. (Gandler, 2011: 113).

Horkheimer y Adorno toman también ejemplos de la sociedad norteamericana de la década del cuarenta para ilustrar su posición teórica. En consecuencia, el intento de obviar esto por parte de Dubiel es una estrategia argumentativa focalizada en historizar la teoría crítica reduciéndola al caso alemán. Al contrario, Gandler legitima su posición con lo desarrollado en *Dialéctica de la Ilustración* y manifiesta que la teoría crítica no se reduce a una mera porción de la historia del Siglo XX, sino que se trata del propio mecanismo del capitalismo que se desarrolló y se desarrolla en varios continentes. La experiencia que relatan los autores frankfurtianos trasciende al nacionalsocialismo alemán y esto se puede comprender leyendo las páginas de la mencionada obra, específicamente el apartado “Elementos del antisemitismo”.

No son *lamentos* de Max Horkheimer es la continuidad del nacionalsocialismo

Si bien Stefan Gandler critica tenazmente a Helmut Dubiel desde las adversidades que tuvo que vivir como estudiante organizado, no debemos caer en el facilismo teórico que prosigue a cancelar las críticas como “meras subjetividades”. El libro, que reúne los cinco ensayos, dos de los cuales hemos recorrido, está muy bien fundamentado y la solidez no se encuentra en los pasajes de la propia historia de quien lo escribe, sino en la relación que el autor sabe establecer entre los conceptos de los integrantes de la primera generación y el reflejo de ellos suscitado en sus páginas. Quizás la frase más contundente es la que señalamos a continuación porque permite conquistar una idea: el antisemitismo sigue operando y la violencia del capitalismo también.

¿Por qué insiste Dubiel en historizar la teoría crítica y reducirla a un ‘lamento de Horkheimer’ sobre el nacionalsocialismo o a un ‘shock existencial en una teoría’ motivado por la Shoah, mientras que a la primera teoría junto con la de Habermas la declara una teoría social general que es válida. (Gandler, 2011: 115-116).

Adorno disidente

Carlos Federico Mitidieri
USAL, Conicet

“A nosotros, los viejos representantes de lo que se suele denominar Escuela de Frankfurt, se nos reprocha últimamente resignación. Dicen que, aunque hemos desarrollado elementos de una teoría crítica de la sociedad, no estamos dispuestos a extraer las consecuencias prácticas: ni hemos elaborado programas de acción ni hemos apoyado las acciones de quienes se sienten inspirado por la teoría crítica” (Adorno, 2009a:707)

En esta conferencia, titulada *Resignación* y emitida por la radio libre de Berlín el 9 de febrero de 1969, 25 años después de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno busca defenderse de quienes ya entonces, como hoy, 50 años más tarde, lo acusan de ser un pensador resignado, pesimista, traidor del *pathos* transformador que una teoría crítica debería expresar.

“La objeción que se nos suele plantear dice así: quien duda de la posibilidad de un cambio profundo de la sociedad y, por tanto, ni participa en acciones espectaculares y violentas ni las recomienda se ha resignado […] dejando la situación tal como está, la aprueba sin confesarlo” (Adorno, 2009a:707)

Pero esa praxis desbocada, a cualquier precio, alejada de la teoría, no va a ser para Adorno más que una pseudoactividad. La teoría crítica apuesta a transformar la sociedad, pero esa transformación no va a llegar por la mera praxis. El trabajo teórico, crítico sin contemplaciones, también es una manera de incidir prácticamente. Y buscar cambiar el mundo por cambiar nomás, instrumentalizando la razón sólo que en un sentido contrario al del capitalismo avanzado, no va a traer el cambio que la teoría crítica propugna.

Es verdad que el diagnóstico del estado de la sociedad en el capitalismo avanzado que Horkheimer y Adorno parecieran esbozar en *Dialéctica de la Ilustración* no deja mucho lugar para las ilusiones. En esa obra sostienen que el proceso de Ilustración occidental no es otra cosa que la racionalización de la Razón misma. Y es en este mismo proceso en que la razón se escinde completamente de la sensibilidad, la reprime, la niega, la aleja y la relega al lugar de lo que no tiene importancia. *Dialéctica de la Ilustración* muestra el derrotero por medio del cual la racionalidad deviene irracional. La promesa de la Ilustración había sido liberar al hombre por medio de la racionalización del

mundo. Por el despliegue de la razón el hombre lograría emanciparse de la prepotencia de la Naturaleza. La racionalidad instrumental impone la subjetividad humana a la totalidad de lo real. Ahora bien, esa racionalidad opera por conceptos, que igualan lo igual con lo desigual. Este pensamiento identitario lleva a la violencia del concepto sobre aquello que conoce, para que entre en sus categorías preconcebidas. Así, poco a poco, se va volviendo al mundo calculable, todo se descualifica al punto de poder ser reemplazado por abstracciones algebraicas. Como consecuencia de esto, por medio de la ciencia y la técnica, el hombre logra el dominio de la naturaleza, a la que conoce exclusivamente para ese fin. El problema se agrava cuando el instrumento termina por someter al propio hombre. Aquello que, en un primer momento, se suponía que emanciparía al hombre del yugo del trabajo por su subsistencia, termina sometiéndolo y dando lugar a las condiciones de opresión y falta de libertad existentes en el capitalismo avanzado. La lógica del principio de identidad es inevitablemente coercitiva. El universal suprime al particular, lo hace prescindible. Es esta lógica la que termina en rigiendo todas las relaciones sociales. La lógica del intercambio, en la que cada particular puede ser reemplazado por su equivalente y deviene, así, reemplazable o suprimible. Podemos decir que este proceso es irracional no sólo por sus consecuencias nefastas en las catástrofes a que dio lugar en el siglo XX, sino también porque toma una parte de la racionalidad –la racionalidad instrumental dominadora la naturaleza y el hombre- como el único modo de racionalidad posible, relegando al arte y a la sensibilidad al dominio de la irracionalidad.

Es en este paisaje aparentemente sin fisuras donde el arte y la dialéctica negativa alcanzan un potencial utópico en tanto buscan corregir aquello que hizo que la racionalidad deviniera irracional. El arte no es lo otro de la racionalidad. Es, en tanto síntesis, una forma otra de racionalidad. Es mímesis espiritualizada, pero una forma que no se somete al principio de identidad, que no violenta aquellos materiales sobre los que trabaja, sino que los ordena siguiendo aquellas obligaciones que los materiales proponen. La estética puede servir como modelo de síntesis no coercitiva. Pensamiento en tanto síntesis y no coercitiva en tanto no busca imponer su propia lógica a aquello que desea conocer y pensar, sino que entabla con ello una relación dialéctica entre lo que el material propone y la forma que busca adaptarse a él.

La experiencia estética es expresión de la no identidad. La obra de arte es enigma. Ninguna interpretación implica un cierre definitivo de la obra y, así, el arte escapa al pensamiento de la identidad. Aunque esto no significa que no tenga un contenido de

verdad. La relación que tiene la obra de arte con la verdad está dada por su posibilidad de expresar lo no idéntico.

Esto sólo podrá ser dicho negativamente, por medio de una síntesis no conceptual, por un lenguaje no comunicativo. De modo que el arte requiere de la interpretación filosófica para decir su verdad, interpretación que no cierra definitivamente la obra. Arte y filosofía deben complementarse para dar cuenta del contenido de verdad, pero ninguna lo puede decir por sí misma. El carácter abierto que tiene la obra de arte, lo tiene porque permanece en su condición de enigma. La verdad que la obra expresa es tal que no se puede expresar en la sociedad. Es lo otro de la sociedad, lo no idéntico, lo no conceptual, lo emancipado en una sociedad falsa.

Así, el arte y la filosofía, en su complementariedad aporética, remiten a la verdad, aunque ninguna lo alcanza por sí misma. “El conocimiento discursivo tiene lo verdadero a la vista, pero no lo posee; el conocimiento artístico lo posee, pero como algo inconmensurable a él” (Adorno, 2011). Ambas son formas de utopía quebradas. No proponen un mundo ideal e inalcanzable, pero permiten vislumbrar un mundo otro, dejando entrever una forma de relación hombre-Naturaleza, sujeto-objeto, que no implique necesariamente violencia y sometimiento.

Si bien Adorno es consciente de que sólo la praxis política podría producir cambios en la realidad, la teoría no es indiferente. Resolver cuestiones teóricas, no justificar la irracionalidad del orden existente, mostrar sus contradicciones, puede ser también una forma de incidir prácticamente. Él mismo señala que “todas las veces que he intervenido en sentido estricto de manera directa, con visible influencia práctica, ello sucedió a través de la teoría” (Adorno, 2009b:186). Así es como la teoría puede ser vista como una forma de disidencia.

Una teoría como disidencia que llevaría a repensar la relación entre teoría y praxis, a criticar, en plena efervescencia del mayo francés, a una concepción de la praxis que no deja de ser instrumental. Disidencia para oponerse al par Ilustración-Revolución (Foucault, 1996) que viene imponiéndose en todos las transformaciones progresivas desde, por lo menos, 1789, pero que bien podría no ser el camino hacia un mundo otro sino, más bien, el motor de una filosofía de la historia que nos venda la repetición disfrazada de novedad para que sigamos asombrándonos de que “las cosas que estamos viviendo sean “todavía” posibles en pleno siglo XX [I]” (Benjamin, 2006).

Adorno entiende que esa forma de concebir la relación teoría-praxis se convierte en una prohibición de pensar. “La unidad de teoría y praxis tiene la tendencia a

convertirse en el predominio de la praxis" (Adorno, 2009ª:708). La historia ya mostró todos los peligros que ese predominio acarrea en los totalitarismos del siglo XX, donde aquellos que no se identificaban completamente con el colectivo, aquellos que pensaban por sí mismos y planteaban críticas, eran eliminados. También mostró como, después de los totalitarismos del siglo XX y de las revueltas de los 60s y 70s, todo volvió a ser lo mismo, y cómo en los 80s y 90s reinó la verdadera resignación, la muerte de la política, la antipolítica y el "fin de la historia" (Fukuyama, 1992).

> "Frente a esto, quien piensa críticamente y sin compromisos […] es en verdad quien no desiste. El pensamiento no es la reproducción espiritual de lo que ya es. Mientras no se interrumpa, el pensamiento se aferra a la posibilidad. […]El pensamiento abierto remite más allá de sí mismo. Siendo un comportamiento, una figura de la praxis, es más afín a la praxis transformadora que un comportamiento que obedece a la praxis."(Adorno, 2009a:711)

Es en este sentido que el propio Adorno podría ser visto como un disidente. Sin renunciar a su autonomía intelectual, sin subordinarse a ningún fin superior, sin convertirse en un mero medio para otro, por medio de la teoría, es como terminó influyendo incluso en aquellos estudiantes que, en sus últimos años, le reclamaron que bajase de su *Torre de marfil* y pasara a la acción directa. A esos estudiantes él les responde que "pensar es un hacer, teoría una forma de praxis" (Adorno, 2009b:166) y que no tiene "ningún miedo a la *Torre de marfil"* porque pensar es una forma de resistir:

"Ante la praxis coactiva generalizada de un mundo funcionalmente pragmatizado hay que agarrarse de la teoría […] La filosofía no puede recomendar ella sola medidas o transformaciones directas. Ella cambia sin dejar nunca de ser teoría. Creo que habría que hacerse la pregunta de si el hecho de que un hombre piense las cosas y escriba sobre las cosas como yo lo hago, no es también una forma de oponerse. Entonces, ¿no es la propia teoría una forma genuina de la praxis?"(Adorno, 2010:415).

¿No es este Adorno que se opone un disidente? Dice Diego Tatián en su *Spinoza disidente*:

> “Mediante otras acciones, otras ideas y otras maneras de vivir, disidencia es la posibilidad humana de no ser parte ni formar parte del sistema de valores, representaciones y relaciones al que se estaba destinado o que aparece ineluctable. Desvío de lo preasignado, de lo que debía pensarse o creerse, del curso biográfico, filosófico o político que debía seguirse, disidir es romper con lo impuesto y con las imposturas para una exploración sin garantías de lo que aún no sabemos. Toda religión, grupo político o escuela filosófica -toda sociedad, en fin- aloja, latente o en acto, el movimiento de la disidencia, de la no aceptación y la fractura en el centro de lo que busca mantenerse ortodoxo.” (2019)

¿Y no es esta actitud disidente una actitud eminentemente política?

Si lo político es el modo en que las sociedades devienen lo que son por la acción humana, el totalitarismo busca imponer un solo principio. El obstáculo del totalitarismo es la agencia de los hombres, la espontaneidad humana. Como señala Arendt, lo político es la ontogénesis de la sociedad. El nacimiento es la condición ontológica de lo político, porque es un comienzo. Al ser comienzos los seres humanos no pueden dejar de comenzar. ¿Y no es el disidente un propulsor de nacimientos?

La radicalidad del totalitarismo surge de la búsqueda de imponer un solo aspecto de la condición humana. ¿Y no es el totalitarismo la principal amenaza a la libertad del hombre en el siglo XX? ¿No lo era, al menos, en la década del 1940? ¿Y no es la tecnocracia, al menos en esto, también una forma del totalitarismo? ¿No busca la tecnocracia “imponer un solo aspecto de la condición humana”?

También Borges para esos años 40s empieza a ver la emergencia de los totalitarismos como la principal amenaza. El gorila Borges, el conservador Borges, el escritor de la derecha más rancia Borges escribe, en 1941, *La lotería en Babilonia*. *La lotería en Babilonia* podría aparecer como una queja ante la irrupción de la democracia, del principio igualitario que degrada las jerarquías, que deja todo librado al azar de una “lotería secreta, gratuita y general”, como quien lo deja librado a “ese curioso abuso de la estadística” del voto universal, secreto y obligatorio.

Pero Borges, tal vez como los autores de *Dialéctica de la Ilustración* (y 3 años antes), ve que los órdenes totalitarios están en continuidad con los órdenes democráticos (y, diríamos hoy, con la tecnocracia que se sigue imponiendo desde hace, por lo menos, 40 años). Critica, como ellos, a una democracia que deviene totalitaria. Critica una democracia donde todo pareciera surgir por azar (o por “voluntad popular”) no porque vea

en ella un caos, sino porque ve un híper-orden. Un híper-orden que maneja todo, donde todo "hombre libre automáticamente participaba", donde nadie podía libremente escapar. Y es en *Nuestro pobre individualismo*, de 1949, donde pareciera encontrar una salida a esa amenaza del totalitarismo.

En ese breve ensayo señala que:

A un argentino, "*Hegel diciendo: "El Estado es la realidad de la idea moral" le parecen bromas siniestras. Los films elaborados en Hollywood repetidamente proponen a la admiración el caso de un hombre (generalmente, un periodista) que busca la amistad de un criminal para entregarlo después a la policía; el argentino, para quien la amistad es una pasión y la policía una mafia, siente que ese "héroe" es un incomprensible canalla.*

[…]

Profundamente lo confirma una noche de la literatura argentina: esa desesperada noche en la que un sargento de la policía rural gritó que no iba a consentir el delito de que se matara a un valiente y se puso a pelear contra sus soldados, junto al desertor Martín Fierro.

Pero este individualismo argentino, señala Borges, "*acaso inútil o perjudicial hasta ahora, encontrará justificación y deberes" ante "el más urgente de los problemas de nuestra época […], la gradual intromisión del Estado en los actos del individuo; […] mal, cuyos nombres son comunismo y nazismo"*(1960).

¿Y no es, entonces, también Borges un disidente? ¿No es, además de un gorila, un conservador y un escritor de derecha, un defensor del derecho a la disidencia, a ser diferente? ¿No es un defensor de la espontaneidad humana en el contexto del capitalismo avanzado, en pleno auge de los totalitarismos?

Rodolfo Walsh, en una entrevista que le realiza Ricardo Piglia en 1970, dice de Borges "que preservó su literatura confesándose de derecha, que es una actitud lícita para preservar su literatura y él no tiene ningún problema de conciencia. Vos viste que desde la derecha no hay ningún problema para seguir haciendo literatura. Ningún escritor de derecha se plantea si en vez de hacer literatura no es mejor entrar en la Legión Cívica. Solamente se plantea el problema de este lado" (Piglia, 2017). ¿Pero no es ese preservar su literatura una forma de mantener su autonomía? ¿Y no es esa autonomía la que le permitió, como vimos recién, denunciar al totalitarismo y defender la espontaneidad? ¿No es esa la riqueza del arte, incluso de la literatura de alguien que se confiesa de derecha,

que le permite ser crítica de la sociedad, mucho más crítica, incluso, que la literatura de tantos realismos socialistas?

Si eso es así, si Adorno y Borges son disidentes, si la teoría crítica es una teoría de la disidencia, si la literatura preservada de Borges es una literatura crítica del mundo administrado, ¿podemos seguir diciendo, entonces, que son resignados, que son pesimistas, que sus obras no persiguen la transformación de la sociedad, incluso, como pareciera ocurrir explícitamente en el caso de Borges, contra ellos mismos?

¿No es la defensa de la autonomía del individuo (más que la adhesión a dudosos movimientos de liberación) en plena década del 40 (como en pleno siglo XXI), ante la amenaza visible del totalitarismo y de la homogeneización del mundo en la tecnocracia, en los tiempos de mayor oscuridad, la defensa de lo único que, tal vez, podría salvarnos?

Referencias

Adorno, T. W (2009a). *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, Akal.

Adorno, T. W. (2009b). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Adorno, T. W. "Ningún miedo a la torre de marfil". Una conversación con Der Spiegel. En T. W. Adorno, *Miscelánea I. Obra completa, 20/1* (J. C. Mielke, Trad., págs. 409-415). Madrid, Akal, 2010.

Adorno (2011) *Teoría estética*. Obra completa, 7, Madrid: Akal.

Benjamin, W. (2006). “Tesis sobre el concepto de historia”, en: Reyes Mate, M., *Medianoche en la historia*, Madrid: Trotta.

Borges, J.L. (1960). *Otras inquisiciones*, Buenos Aires: Emecé.

Foucault, M. (1996). *¿Qué es la Ilustración?*, trad. S. Mattoni, Códroba: Alción Editora.

Fukuyama. F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires: Planeta.

Piglia, R. (2017). “Piglia entrevista a Walsh” en: Aguirre, O. (comp) *Les presentamos a R.J. Walsh. Entrevistas 1954-1974*, Buenos Aires: Editorial Desde La Gente.

Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*, Buenos Aires: Tinta Limón.

Max Horkheimer y el giro de la teoría crítica

Fernando Turri
Universidad de Buenos Aires

1 Introducción

El proyecto de una teoría crítica elaborado por Horkheimer en la década de los 30 tenía como uno de sus pilares centrales la crítica de la economía política de Marx plasmada fundamentalmente en su obra inconclusa *El capital*. Así, Horkheimer pensaba a la teoría crítica como heredera de esta tradición filosófica, pero también con el adicional de que debía integrar los nuevos aportes de las ciencias para que la labor crítica contara con las herramientas necesarias en su propósito de comprender y cuestionar el funcionamiento de la sociedad. Sin embargo, este proyecto es abandonado por Horkheimer a comienzos de la década siguiente y una de las grandes ausencias que caracterizarán este período en adelante es el alejamiento de las tesis principales de la crítica de Marx, como el uso de sus categorías para llevar a cabo el estudio de la sociedad capitalista de posguerra.

El viraje de Horkheimer será interpretado por Habermas como un cambio de tono. Ahora lo que impera es un fuerte pesimismo sobre el porvenir, en el cual la sociedad lejos de alcanzar los ideales emancipadores, se dirige hacia una dominación cada vez más acentuada y extendida a todas sus dimensiones. Frente a este panorama pesimista que Habermas ve en Horkheimer desde los 40, aquél intentará reconstruir la posibilidad de una teoría crítica que pueda contribuir a la tarea emancipadora mediante la inclusión de nuevos enfoques a través de otras corrientes filosóficas y científicas como el caso de la filosofía analítica del lenguaje o la psicología de Piaget y la teoría sociológica de sistemas de Parsons. Sin embargo, esta reformulación de la teoría crítica también entrará en discusión con la tradición marxista la cual para Habermas presenta ciertas debilidades que no permiten comprender la actualidad de la sociedad entendida como una relación de dos dimensiones (sistema y mundo de la vida) y las patologías que desde su funcionamiento se derivan.

En el siguiente trabajo haremos un recorrido por varios momentos del desarrollo de la teoría crítica desde su formulación por Horkheimer en su conocido ensayo "Teoría tradicional y teoría crítica", pasando por su viraje de los 40 expresado en *Dialéctica de la Ilustración*; y luego, veremos cómo se da la recepción y la propuesta de resolución de las aporías en las que se ve envuelto el pensamiento pesimista de Horkheimer y Adorno en la

Teoría de la acción comunicativa de Habermas. Una de las claves de lectura de este recorrido será la presencia y ausencia de la teoría de Marx a lo largo de estos cambios en el proyecto de la teoría crítica. De esta manera finalizaremos con algunas reflexiones sobre la posibilidad de recuperar el proyecto de la teoría crítica iniciado por Horkheimer.

2 *Dialéctica de la ilustración*. De la crítica de la economía política a la crítica del concepto de razón ilustrada

a)

A lo largo de los años 30 la teoría crítica representada y defendida fundamentalmente por el entonces director del *Institut für Sozialforschung* Max Horkheimer había sido concebida como una actitud[1] y modo de abordar el análisis sobre los fenómenos sociales de la sociedad capitalista. Esta actitud mentaba, como lo evidencia su denominación, la crítica entendida en el sentido hegeliano-marxista cuya influencia inmediata había sido la famosa obra de Lukàcs *Historia y Conciencia de clase*. En la teoría crítica, nos dice Horkheimer en "Teoría tradicional y teoría crítica":

> "el carácter escindido, propio del todo social en su configuración actual, cobra la forma de contradicción consciente en los sujetos del comportamiento crítico. En tanto reconocen ellos la forma presente de economía, y toda la cultura fundada sobre ella, como productos del trabajo humano, como la organización que la humanidad se dio a sí misma en esta época y para la cual estaba capacitada, se identifican con esta totalidad y la entienden como voluntad y razón: es su propio mundo."

En este pasaje, además de ser mostrado el modo en que la teoría crítica comprende la sociedad y el vínculo sociedad-individuo y de la sociedad y sus diversas dimensiones (economía, cultura, etc.), también debe comprenderse que Horkheimer da los herramientas conceptuales a partir de las cuales realizar la investigación de lo social. Frente a la teoría tradicional que concibe al individuo investigador como escindido del todo como si se situara en un plano externo que le permitiera contemplar los procesos sociales con total transparencia, la teoría crítica funda su metodología a partir de la vinculación y la pertenencia inevitable del individuo en el todo social, es decir en su relación concreta con

[1] "Este comportamiento es designado, en lo que sigue, como crítico." Horkheimer, M., "Teoría tradicional y teoría crítica" en *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 239, nota.

otros individuos, en su pertenencia a una clase, y también en su vinculación con la naturaleza."[2]

La persona que asuma el comportamiento crítico, comprenderá y usará como principio de su investigación e interpretación de los fenómenos sociales la idea de que la sociedad, al ser una totalidad históricamente condicionada, está configurada según ciertas formas específicas de relación económica. Tales formas específicas se tematizan de acuerdo a la teoría de Marx. No por nada Horkheimer dice más adelante: "Este mundo no es el de ellos [el de los individuos] sino el del capital."[3] Así es como Horkheimer concibe a la sociedad como capitalista. Se trata de una totalidad social cuyo régimen de funcionamiento se basaría en las leyes económicas de la producción, el intercambio y la competencia expuestas por Marx en sus tomos de *El Capital*.

La sociedad no puede ser un todo carente de determinación, abstraído de sus determinaciones históricas. Lo que Horkheimer pone en evidencia, es que además de que la sociedad es un todo en el cual todo individuo está situado bajo relaciones contradictorias, estas relaciones están regidas por una forma dada específica de funcionamiento de la sociedad que se sitúa, en el Horkheimer de los 30, en la dimensión económica de acuerdo a los conceptos marxistas de producción, trabajo, valor, clase, etc. Así, la sociedad que ha de ser analizada por la teoría crítica es la sociedad capitalista donde impera el régimen de intercambio de valores de cambio cuya fuente de desarrollo se basa en última instancia en la explotación del trabajo humano.

Si el pensar crítico socio-históricamente situado debe dirigirse a la sociedad presente caracterizada por su forma capitalista, esto implica la aplicación de las categorías correspondientes para el adecuado análisis de los fenómenos sociales que allí ocurren. Es así que el pensamiento de Marx forma parte del eje programático de la teoría crítica. El empleo de las categorías de Marx y del marxismo temprano del siglo XX consiste para Horkheimer en una herramienta fundamental para comprender la actualidad del movimiento de la sociedad. Esto se evidencia en la reconstrucción que hace Horkheimer del desarrollo histórico del capitalismo desde su faceta liberal hasta -en ese momento (1937)- cuando imperan las sociedades por acciones, y los capitales monopolistas.[4] De esta manera, las categorías del marxismo son recursos metodológicos

[2] Horkheimer, "Teoría tradicional…", *op.cit*., p. 243.
[3] Horkheimer, *op.cit*., p. 240.
[4] Horkheimer, "Teoría tradicional…", *op.cit*., pp. 264-265.

necesarios para la correcta interpretación de la sociedad capitalista y de las cuales el pensar crítico no puede prescindir.

Mientras la teoría tradicional se limita a constatar y realizar juicios de hecho sobre lo que ocurre en la sociedad, el teórico crítico no puede conformarse con ese presente, que se manifiesta aun más cargado de valor en tanto revela la miseria en la cual está basada la sociedad. Esta revelación es considerada por Horkheimer como el desvelamiento de un secreto escondido e incómodo. La sociedad pretendidamente humana está basada en la inhumanidad inherente a las relaciones de producción entre los individuos (y también con la naturaleza). Nuevamente, el desvelamiento, mediante una crítica inmanente de lo social, del secreto de la sociedad capitalista encuentra sus raíces en la teoría científica de Marx, quién con su teoría del valor-trabajo habría vislumbrado en el concepto de plusvalía el secreto de la extracción del excedente de la producción capitalista.[5]

El pensar crítico como comportamiento inconforme con la realidad social a la que debe dirigirse, busca más allá de su contemplación, el desvelamiento de los procesos secretos, escondidos de los que depende la a simple vista apariencia armónica del funcionamiento de la sociedad. Algunos de estos procesos se corresponden con las teorías de la plusvalía y de la acumulación de capital elaboradas por Marx. En el secreto de estos procesos verá Horkheimer la profunda contradicción que determina el carácter distintivo de la sociedad capitalista. Su funcionamiento es esencialmente contradictorio. La supuesta humanidad estará fundada en la inhumanidad del proceso de producción, y la aparente racionalidad no será más que un reflejo del carácter irracional que se encuentra a la base de las relaciones entre individuos, y de ellos con la naturaleza. Así como Marx entendió que el modo de producción capitalista escondía el rasgo inhumano e irracional en su propio seno, Horkheimer continúa esta idea y la convierte en una clave programática del pensar crítico.[6]

Hasta aquí cabe reconocer tres maneras en que la teoría de Marx influye en la elaboración programática de la teoría crítica del Horkheimer de los 30. En primer lugar, Tanto para Marx como para Horkheimer, la sociedad se caracteriza principalmente por su

[5] Marx, K., *El capital*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica, México, 2012, pp. 126-129.
[6] "También los intereses del pensar crítico son generales, pero no generalmente reconocidos. Los conceptos que surgen bajo su influencia critican el presente. Las categorías marxistas de clase, explotación, plusvalía, ganancia, pauperización, crisis, son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido ha de ser buscado, no en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en una sociedad justa." Horkheimer, "Teoría tradicional…", *op.cit*., pp. 249-250.

modo de producción; en este caso, la sociedad está fundada en el modo de producción capitalista.

En segundo lugar, al ser caracterizada de esa manera, el estudio de la sociedad requiere de ciertos recursos conceptuales específicos que puedan dar cuenta adecuadamente de los fenómenos y las relaciones sociales. Para ello, Horkheimer, en su caracterización del pensar crítico y su abordaje a lo social, se apoya en gran medida en el sistema conceptual de la teoría marxista.

En tercer y último lugar, la tarea de la teoría crítica no se define por un mero conjunto de enunciados que refieran a la realidad social como algo simplemente dado. Conducta que se acercaría más a la teoría tradicional. Por el contrario, el comportamiento crítico busca que la teoría devele en su estudio no sólo los fenómenos sociales, sino la contradicción que en ellos mismos reside frente a la idea de un todo social racional. De esta manera, los hechos no son vistos desde una óptica pretendidamente neutral (lo cual para Horkheimer es imposible), sino que son comprendidos a la luz de sus estructuras irracionales veladas que determinan su funcionamiento y cómo se manifiestan a los ojos de los individuos.

A partir de estos tres vínculos conceptuales se hace notar que los elementos de la teoría marxista del capitalismo se encuentran presentes en el núcleo programático de la teoría crítica que Horkheimer elaborara a lo largo de los 30 y que se evidencian en su ensayo de 1937. De ahí que, si retornamos a la caracterización del aspecto crítico de la teoría crítica, Horkheimer aclare en una nota que: "la palabra [crítico] se entiende aquí no tanto en el sentido de la crítica idealista de la razón pura [Kant], como en el de la crítica dialéctica de la economía política [Marx]".[7] Por consiguiente, uno de los rasgos esenciales que configuran a la teoría crítica los toma Horkheimer de su clara adherencia a la teoría, también crítica, de Marx de la economía capitalista como base conceptual de este programa de la teoría crítica.[8]

b)

La teoría crítica se apoyaba en la doctrina marxista como uno de los pilares de su programa interdisciplinario que buscaba combinar la filosofía y la investigación empírica de las ciencias sociales en vistas de marcar la dirección del camino de una teoría social

[7] Horkheimer, "Teoría tradicional…", *op.cit*., p. 239, nota.
[8] Haber, S., *L'école de Frankfurt en "Les philosophes et la science"*, Gallimard, Paris, 2002, p. 880.

de la emancipación.[9] Sin embargo, el proyecto de la teoría crítica anclado en la crítica del capitalismo de Marx no dura mucho tiempo.

A comienzos de la década siguiente, Horkheimer ya en el exilio en California comenzaría a redactar junto con Adorno lo que sería una de las obras más emblemáticas de la Escuela de Frankfurt y de trabajo en conjunto por dos intelectuales: la *Dialéctica de la Ilustración*. Mucho se ha dicho sobre el viraje teórico de la Escuela de Frankfurt -sobre todo de Horkheimer quien había sido la figura central junto a Marcuse y Fromm en la década del 30- a partir de la publicación de la *Dialéctica de la ilustración* y cuánto de alejamiento y/o continuidad significó frente a su etapa previa. Lo cierto es que en parte el proyecto no había abandonado sus intereses de trazar lazos con las disciplinas de las ciencias sociales en un proyecto interdisciplinario. Pero en lo que respecta a su relación con el marxismo, el alejamiento es evidente. Como señala Jay, en la década del 40 Horkheimer se vio llevado (junto con otros integrantes) a repensar la manera de construir una teoría que pudiese dar cuenta de los cambios que sucedían en la sociedad. Por eso, el marxismo no representaba ya para Horkheimer un elemento fundamental que sirviera en la tarea de estudiar y comprender la realidad social que, para él, en esos momentos ya no se ajustaba a los parámetros conceptuales de la tradición marxista.[10] Jay en este sentido lo señala claramente: "Aunque Horkheimer y Adorno usaban todavía un lenguaje reminiscente del marxismo (…) ya no buscaban respuestas a los problemas culturales en la subestructura material de la sociedad.[11]

En el capítulo primero de *Dialéctica de la ilustración* "El concepto de ilustración", Horkheimer rastrea el origen del presente estado de su sociedad actual en el proyecto ilustrado del siglo XVIII cuya primera insinuación ya se encuentra en germen en la edad antigua como uno de los polos dialécticos junto al mito. El mito contiene en sí los elementos que preparan el advenimiento de la ilustración: "La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia."[12] Para Horkheimer los orígenes de la sociedad industrial cuyo *motus* principal es la dominación de las condiciones exteriores al hombre (dominio de la naturaleza) y de las condiciones internas a él (represión de lo psíquico) se deben localizar en los

[9] Sánchez, J.J., "Introducción" en Adorno T., Horkheimer, M., *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, 1994, pp. 19-20.
[10] Jay, M., *La Imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1974, p. 410.
[11] Jay, *op.cit*., p. 417.
[12] Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, *op.cit*., p. 66.

comienzos del desarrollo intelectual de la civilización cuando son producidos los primeros mitos que en su afán de comprender lo real y su fundamento, despliegan los recursos teóricos que se apropiará la ilustración sin los accesorios mágicos característicos de aquellos mediante el proceso de racionalización.[13]

Pero en esta medida lo que se revela es que para Horkheimer los problemas de la sociedad burguesa ya no se encuentran simplemente en su propio seno. Se trata más bien de una consecuencia última producto del desarrollo civilizatorio que a lo largo de las diferentes épocas se desprendía de los componentes mágicos, irracionales y metafísicos para solo contar por fin con las simples herramientas adecuadas a la dominación de todo lo existente. La sociedad burguesa es el último eslabón del despliegue civilizatorio comenzado en la antigüedad -la era de los mitos- y que con la Ilustración logra desembarazarse completamente de todo aquello que no sirve estrictamente para la dominación. Pero como último eslabón no es el mejor o más perfecto ni mucho menos. Al contrario, para Horkheimer es en ella donde ese despliegue civilizatorio se revela como su contrario, como barbarie.[14] En la eliminación de los componentes mágicos de los mitos, en la muerte de la metafísica, en la clasificación de irracional de todo aquello que no se adecua al principio de autoconservación, la Ilustración deja solo una realidad cuantitativa, repetible y por tanto empobrecida, lista para satisfacer los fines de dominio del aparato técnico, económico y administrativo.

En la *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer analiza este desarrollo histórico en términos del despliegue dialéctico de la razón. Una razón que en sus comienzos predominaba en su acepción objetiva como pretensión de explicación de lo real y fundamento de la vida práctica de los hombres. Pero, con el cambio radical que representa la edad moderna, el predominio de la razón objetiva deja lugar al avance de la razón subjetiva entendida como conjunto de procedimientos intelectuales destinados a encontrar los mejores medios para determinados fines. Llegados al período de la sociedad industrial, la razón objetiva ha perdido todo tipo de influencia y el predominio de la razón subjetiva como razón instrumental es total. Con la instrumentalización de la razón, esta se vuelve mero medio, herramienta incapaz de dirigir y determinar los fines últimos, los cuales, más bien, ya se le presentan como dados, ajenos a ella.[15]

[13] Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa* I, Taurus, Madrid, pp. 884-885.
[14] *DI*, pág. 85. Habermas, *Teoría I*, *op.cit*, p. 888.
[15] Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Terramar, Buenos Aires, p. 30.

De esta manera, la razón se encuentra sujeta al proceso social que ahora desde su irracionalidad maneja su funcionamiento y define su uso según los fines de dominio que de aquél surjan. En este sentido, la razón instrumental se encuentra dominada por el mismo carácter que ella reproduce en su aplicación a la búsqueda de medios para fines ya predeterminados. Ella es el medio por excelencia que permite alcanzar otros medios. Por tanto, ella es instrumento que instrumentaliza, pero que no menos es por sí mismo instrumentalizado.

En consecuencia, a partir del predominio de la razón subjetiva (fundamentalmente en su aspecto instrumental), Horkheimer diagnostica y deduce las consecuencias naturales como humanas de las cuales el funcionamiento de la sociedad industrial avanzada no puede sustraerse. Ante tal situación, las perspectivas emancipadoras se ven debilitadas sino casi acabadas. Luego del abandono del programa de la teoría crítica en los 30 y, por tanto, de las bases teóricas que ofrecía la crítica de la economía-política marxista, el panorama futuro se muestra para Horkheimer cubierto en general de un marcado pesimismo. La actividad de la teoría crítica seguiría en funcionamiento, pero ahora lejos de una confianza segura en un cambio social radical, se limitaría a poner de manifiesto los efectos de una sociedad que cada vez más se perdía en el afán de dominio de todo lo real, incluyéndose a sí misma.

3 Pesimismo y la crítica de Habermas

El cambio producido en el pensamiento de Horkheimer iniciada la década de 1940 se vio reflejado en *Dialéctica de la Ilustración* y que determinaría el desarrollo de su filosofía de allí hasta su muerte. Para Habermas este cambio radical en los pensadores principales de la teoría crítica (Horkheimer y Adorno) representa el comienzo de una etapa marcada por un fuerte pesimismo manifestado en el carácter aporético del que, según Habermas, su teoría crítica radicalizada no logra escapar.[16]

En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas reserva los últimos apartados a la revisión de la teoría crítica anterior a él representada en el pensamiento de Horkheimer y Adorno, fundamentalmente expresado en *Dialéctica de la Ilustración*. Desde una lectura en términos de teoría de la cosificación, Habermas entiende que Horkheimer y Adorno

[16] La teoría de Habermas es interpretada por Jay a la luz de este intento de salir de una filosofía de la historia pesimista a la cual habían arribado Horkheimer y Adorno. Jay, M., *Marxism and Totality,* University of California Press, Los Angeles, 1984, p. 462.

continúan con los aportes de Lukács para explicar el fenómeno de cosificación producido en la sociedad capitalista.

Sin embargo, los filósofos de la escuela de Frankfurt irían mucho más lejos que Lukács para tratar este fenómeno social. Según Habermas, estos radicalizan la crítica lukacsiana de la cosificación.[17] Mientras que el filósofo húngaro limita su análisis de la cosificación a la sociedad basada en el modo de producción capitalista, Horkheimer y Adorno amplían la cosificación al desarrollo general de la civilización occidental. En este despliegue histórico, los polos en cuestión no se reducen a la inmanencia de un período social determinado en el cual la cosificación se reduce a las relaciones de intercambio entre individuos de clases sociales antagónicas. La cosificación se produce al nivel más general (y más abstracto) de la relación sujeto-objeto encarnada en el enfrentamiento del hombre con la naturaleza (tanto externa como interna).[18] Lo que se esconde detrás de la cosificación no es el antagonismo de clases expresadas en la relación de intercambio. Lo subyacente es una estructura de pensamiento que, como vimos en Horkheimer, se llama razón instrumental. El despliegue irrefrenable que adquiere la razón instrumental a partir de la edad moderna y que se afianza en los últimos tiempos de la sociedad industrial avanzada significa la invasión totalizadora de la lógica de dominio basada en el principio de la auto-conservación.[19] Lógica a la cual, como vimos antes, ni siquiera la propia razón instrumentalizada puede escapar.

Pero Habermas, considera que esta generalización del fenómeno de la cosificación anclado en la estructura general de la razón instrumental tiene ciertos problemas. La radicalización del análisis sobre la cosificación y la crítica de este fenómeno a partir de una dialéctica de la razón (que tiene su representación histórica máxima en el proyecto ilustrado) llevan a la formulación de una filosofía de la historia en términos catastrofistas: "Desde que la razón se convirtió en instrumento de dominación de la naturaleza humana y no humana por el hombre -esto es, desde sus más remotos comienzos-, quedó frustrada su propia intención de descubrir la verdad".[20] Este pasaje que Habermas rescata de la *Crítica de la razón instrumental* lo leerá en clave claramente aporética. La razón instrumental se aleja del interés por la verdad, siendo instrumentalizada para cualquier fin ideológico e interés particular. En el triunfo de la razón instrumental Habermas ve el callejón sin salida en el que se han metido Horkheimer

[17] Habermas, *Teoría I, op.cit*, p. 481.
[18] Habermas, *Teoría I*, *op.cit*., pp. 482-483.
[19] Habermas, *Teoría I, op.cit*, p. 484.
[20] Habermas, *Teoría I*, *op.cit*., pp. 486-487.

y Adorno al no poder recuperar una instancia de auto-reflexión a partir de la cual puedan recuperar un concepto de razón que no se someta a la lógica de la dominación.[21] Más bien debería ser una facultad anterior que no se vea sometida a esa lógica. Esta facultad es para Habermas la *mímesis*.[22]

Sin embargo, la aporía es irresoluble, ya que la misma mímesis debería ser objeto de una teoría en la medida en que pretenda tener como interés la verdad. Pero en tanto teoría ya se encuentra implicada la instancia racional, la cual implica como presupuesto la lógica de la dominación de la cual justamente quieren evitar Adorno y Horkheimer. Para Habermas, por tanto, la aporía se muestra irresoluble desde la propia teoría de aquellos y que, en última instancia, la razón última de su fracaso se debe a los presupuestos pertenecientes a la filosofía de la conciencia. De ahí que el abandono de este paradigma y su reemplazo por una teoría de la acción comunicativa fundada en la intersubjetividad será la propuesta habermasiana de salida de las aporías de la primera teoría crítica.

Sin embargo, más allá del corte que Habermas traza con la primera generación de la teoría crítica para no incurrir en las mismas aporías, se percibe una continuidad en una cuestión particular. Como se vio en el primer apartado sobre el cambio de Horkheimer en los 40, el viraje dejaba atrás los elementos teóricos del marxismo que, desde ahí en adelante, se mostraban inadecuados para comprender la realidad social presente. Este abandono de la teoría marxista identificada principalmente en las categorías de la economía política desarrolladas en *El capital* no será puesto en duda por Habermas. Como puede reconocerse por la reconstrucción de su pensamiento en Jay, el autor mantendrá a lo largo de su desarrollo intelectual una relación complicada con la tradición legada por Marx, a la cual pertenecieron también los frankfurtianos. Ni con una ruptura total ni tampoco con una identificación manifiesta, la filosofía de Habermas tiene como uno de sus objetivos llevar a cabo una reconstrucción del materialismo histórico a partir de la actualización y revisión de sus pilares conceptuales mediante la confrontación y reapropiación de otras tradiciones científico-filosóficas.[23]

Sin embargo, esta reconstrucción del materialismo histórico está lejos de continuar con la teoría marxista del capitalismo. En el segundo tomo de su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas termina casi al final de la obra con su doctrina de la colonización

[21] En este sentido cabe señalar que Horkheimer, según Jay, mantiene un mínimo de esperanza en el futuro donde los conceptos de razón puedan llegar a una reconciliación al menos en la esfera intelectual. Jay, *Marxism and Totality*, *op.cit*., p. 419.
[22] El rol de la mímesis en la teoría crítica desde los 40 se puede ver en Jay, *La imaginación dialéctica*, *op.cit*., pp. 434-436.
[23] Jay, *Marxism and Totality*, *op. cit*., p. 504.

interna que, curiosamente, tiene a Marx como su interlocutor. Si bien las ideas de Weber son un recurso constante en esta parte, el objetivo de Habermas es establecer una discusión con Marx sobre la teoría de la sociedad actual basada en el modelo del capitalismo tardío.

Habermas examinará algunas de las tesis centrales de la teoría del capital de Marx y las pondrá en cuestionamiento ante su incapacidad de explicar ciertos fenómenos sociales como el de reificación. Según Habermas, sólo podrían hacerse comprensibles la reificación o el empobrecimiento de los procesos de reproducción cultural, si se parte de una teoría de la sociedad que la entienda en términos de relaciones de intercambio entre la esfera de los subsistemas económico y político y la esfera del mundo de la vida.[24]

La colonización como paradigma general de la generación de fenómenos patológicos en la sociedad del capitalismo tardío consistiría en la invasión desenfrenada de los medios de control del dinero y del poder mediante los cuales funcionan los subsistemas de la economía y de la política a la esfera del mundo de la vida, afectando sus diversos procesos de reproducción.

La tesis de la colonización vendría en reemplazo de la teoría marxista en cuanto que esta no puede, desde una teoría del valor-trabajo, del fetichismo de la mercancía y de una filosofía de la historia, explicar el funcionamiento actual de la sociedad y la generación interna de sus propios fenómenos patológicos.

En concreto, para Habermas la teoría de Marx falla, dada su concepción de la sociedad como una totalidad, en no reconocer los niveles de complejización y diferenciación sociales. Al contrario, Marx cae preso de un fuerte reduccionismo de la lógica de funcionamiento de la sociedad al plano económico regido por las relaciones de producción entre los representantes del capital (capitalistas) y los del trabajo asalariado (proletariado). En el capitalismo tardío, la consumación de la diferenciación en dos subsistemas, obliga a cambiar el modelo explicativo en cuanto que ahora el subsistema administrativo implica una nueva dinámica de relaciones entre clientes-ciudadanos y el aparato burocrático (Estado).[25]

Además, en consecuencia de este reduccionismo, Marx no lograría explicar la generación de otros fenómenos de reificación que ocurren en la esfera del mundo de la vida independientemente de aquel relativo al subsistema económico. Según Habermas, dada la creciente complejidad de la sociedad en sus diferentes esferas, los fenómenos

[24] Habermas, Teoría de la acción comunicativa II, Taurus, Madrid, 1987, p. 485.
[25] Habermas, *Teoría II*, *op.cit*., p. 493.

reificadores se multiplican y reflejan en procesos sociales patológicos más allá de la esfera económica. Por eso "una teoría de la reificación, dice Habermas, necesita ser completada con un análisis de la modernidad cultural que sustituya la anticuada teoría de la conciencia de clase"[26] propia del economicismo marxista ortodoxo.

4 Una cuestión abierta a modo de cierre

Con el giro lingüístico de Habermas para fundar una teoría crítica de la sociedad se asiste también a una modificación en la manera de concebir la sociedad y, por tanto, su funcionamiento. La división de lo social en las dimensiones sistémicas, por un lado, y en el mundo de la vida por el otro, obligan a repensar el concepto de capitalismo y la importancia de su influencia para condicionar el rumbo de la sociedad en general, como también las demás dimensiones que, en el marxismo ortodoxo, se las reducía a meros componentes de la superestructura.

La teoría del capitalismo tardío la elabora Habermas en base a la división sistema-mundo de la vida. El modo de producción basado en los objetivos de acumulación de capital se reduce ahora a formar parte del subsistema económico, el cual se encuentra en estrecha relación, sin por ello gozar de total autonomía, con el subsistema político. De esta manera, ambos subsistemas se condicionan mutuamente, sin que ninguno sea totalmente autónomo y determinante del otro.

Esta ecualización de lo político y lo económico llevada a cabo por Habermas, implica no solo un alejamiento sino una renuncia de la teoría de Marx, quien veía en el modo de producción la dimensión prioritaria y determinante frente a las demás dimensiones como la política y la cultura. Habermas ha sabido reconocer las falencias del pensamiento de Marx, en la medida en que esta debe reconocerse como una teoría incompleta de la formación social basada en la producción capitalista. Un aspecto crucial faltante allí es una conceptualización del Estado capitalista articulado con el funcionamiento del sistema productivo. Habermas pone de manifiesto esta debilidad de la teoría de Marx y trata de subsanarla mediante la inserción de elementos de la teoría de sistemas de Parsons. Pero, al adoptar esta tradición, Habermas abandona inevitablemente las bases teóricas de la teoría del valor, las cuales suponen cierta prioridad explicativa de lo económico sobre lo político.

[26] Habermas, *Teoría II*, *op.cit*., p. 502.

Sin embargo, nos preguntamos, ¿no sería posible elaborar una teoría del Estado capitalista que pueda ser incluida en la crítica de la economía política de Marx sin entrar en conflicto con las tesis principales de su teoría del valor-trabajo? ¿Acaso la importancia que ha adquirido el Estado implique necesariamente la abolición de las leyes económicas del capital que Marx formulara en su obra de 1867?

Como se vio al comienzo, antes de su giro en *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer había defendido un proyecto interdisciplinario de una teoría crítica cuyas bases teóricas se identificaban con la crítica de la economía política de Marx. Habermas, podría decirse, ha señalado algunas carencias que presentaba esa crítica para entender la sociedad contemporánea. Este señalamiento, va aparejado a su distanciamiento de la teoría del capitalismo de Marx. Sin embargo, quizás sea posible recuperar los lineamientos de aquel proyecto formulado por Horkheimer en la década del 30, actualizándolo en los puntos débiles señalados por Habermas a la teoría de Marx sin que esto implique el abandono de la teoría marxiana del valor (y las consecuencias que de ella se deducen), la cual puede constituir actualmente una variante interesante para comprender el funcionamiento del modo de producción capitalista en nuestro ya avanzado siglo XXI.

PANEL HOMENAJE II. ANTROPOLOGIA "ETNOGRAFÍA, MUTACIONES, MÉTODOS Y CONTENIDOS"

Eduardo Héctor Ferraro

Etnografía, mutaciones, métodos y contenidos

Eduardo Hector Ferraro
Universidade do Vale Do Itajaí

Buenas tardes a todas y todos. Es una honra estar en esta mesa con todas y todos los panelistas compartiendo este espacio y colocando algunas ideas de un tema tan interesante e importante para nosotros antropólogas y antropólogos. Agradezco a la organización de las jornadas, a la Universidad del Salvador y al Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, y muy especialmente a la licenciada María Cecilia Pisarello que me ha invitado gentilmente para este encuentro y para esta mesa.
Esta exposición apunta para mi experiencia como académico de antropología y después como antropólogo, efectivamente intentando poner en juego los cambios y mi visión personal, en el sentido teórico y práctico de la antropología y de la etnografía. Haré primeramente un resumen sobre los caminos de la etnografía para luego realizar algunas consideraciones sobre mis experiencias.

Creo que todas y todos sabemos de qué se trata la escritura etnográfica, no obstante nuestras experiencias y puntos de vista pueden ser sensiblemente diferentes. Sabemos que la etnografía es una práctica y una expresión con un amplio pasado histórico que necesariamente incluye elementos filosóficos, políticos, económicos, espirituales y estéticos. Estos elementos a veces han definido culturas, nombrado personas y contado quiénes son ellas, de lo que se deduce también, en un primer momento, que la práctica etnográfica surge de un discurso de colonización, como conocimiento del "otro", de lo diferente, con efectos de dominación.

En ese primer momento sabemos que civilizaciones antiguas, como la griega, ya registraban las costumbres, las estructuras sociales y económicas de "otros" pueblos. Contemos que no lo hacían específicamente como las etnografías posteriores, las del siglo XIX o XX por ejemplo, pero de alguna forma, los objetivos se aproximaban en el sentido de conocer gente diferente y sus formas de vida. Heródoto, el padre de la Historia, era uno de los que se dedicaba a estas descripciones.

Más tarde, entre la Edad Media y el Renacimiento, Europa se expande en su objetivo de conquistar otras latitudes, no solamente en forma cultural, sino también económica. Por eso las expediciones avanzaban en dirección al Oriente, y también se descubre América en un episodio por demás conocido. Este avance europeo se encuentra con otras civilizaciones, a las que necesariamente por motivos de conquista, se

precisan conocer. De esta forma, serán los religiosos y algunos expedicionarios, a veces militares, que se encargarán de relatar el encuentro con lo desconocido, con el “otro”. Pero creo que en ese momento no podríamos decir que estas eran etnografías propiamente, tal vez serian relatos históricos, o diarios de viaje que algunos miembros de las expediciones escribían por encargo.

Pensemos que, tiempo después, Gerhard Friedrich Müller desarrolló el concepto de etnografía como una disciplina separada cuando era participante de la Segunda Expedición a Kamchatka (1733-1743) como profesor de historia y geografía. Mientras participaba de esta expedición, diferenciaba a la descripción de otras civilizaciones como un área de estudio distinta. Esto se conoció como "etnografía". Luego, la introducción del neologismo griego por Johann Friedrich Schöpperlin en 1767, y después en la Universidad de Gotingem, introdujeron el término en el discurso académico en un intento de reformar la comprensión contemporánea de la historia mundial. Por lo tanto, esto cambiaria substancialmente estas prácticas de escritura descriptiva sobre “gente distinta”, “grupos diferentes”, ya que se las consideraría como un tipo específico de construcción literaria.

Ya entre el siglo XIX y XX, con Estados-Naciones constituidos, con una geopolítica mundial de contornos más definidos, con una importante presencia de la ciencia y la religión como principales ejes de la vida humana, la antropología emerge como el espacio de estudio de los humanos, sus grupos sociales, sus comportamientos colectivos, tanto en sus estructuras sociales como políticas. Por eso, creo que debemos, a partir de ese momento, comenzar a asociar la antropología y la etnografía como dos instancias que estarán relacionadas de forma complementar para el conocimiento del “otro”. Es también en este momento que otro factor se adhiere a la práctica etnográfica y a la antropología como condición para describir los diferentes grupos sociales, me refiero al trabajo de campo.

Pensando en los procesos descriptivos y comparativos para mostrar nuevas sociedades entre el siglo XIX y XX, veríamos por un lado los evolucionistas ingleses como Frazer o Taylor, haciendo una antropología comparativa, tejiendo relaciones con las descripciones de terceros, y por el otro, una antropología más activa en el norteamericano Henry Lewis Morgan.

No nos podemos olvidar que en Europa del siglo XIX y comienzos del XX, contemporáneos a los evolucionistas surgen grandes nombres en la sociología, como Émile Durkheim y Marcel Mauss, que contribuyeron con teorías de análisis para la

antropología, que más tarde generaban la vertiente funcionalista. Pero será sin dudas el trabajo de campo y el relato etnográfico más significativo en ese momento el de Bronislaw Malinoski en las islas Trobriand, analizando las estructuras sociales y económicas de los habitantes de las islas. Luego vendría un grupo importante de antropólogos funcionalistas, en una la lista era encabezada por Evans-Pritchard y Radcliffe-Brown como sus exponentes emblemáticos. Ellos usaban, sin lugar a dudas, la etnografía como expresión escrita de las teorías antropológicas de ese período.

Extendiendo las transformaciones o mutaciones para el lado norteamericano, y después de Morgan, Franz Boas trae consigo el uso de la lingüística, de la arqueología, de un concepto de cultura como un conjunto de formas de vida y simbología, y de una antropología física como nueva vertiente teórica.

Pero serán sus discípulos que harán grandes cambios en la dirección de la práctica etnográfica. Algunos de sus alumnos como Alfred Kroeber, Ruth Benedict, Edward Sapir y Margaret Mead, por nombrar algunos de los más famosos, extendieron su influencia intelectual y le dieron forma las instituciones de la antropología norteamericana. Estos autores junto con Gregory Bateson, serían responsables de una línea etnográfica que enfocaría comportamientos individuales y en grupo del ser humano en algunos trabajos que hasta hoy sirven de referencia.

Otra dirección teórica fue tomada por el belga Claude Lévi-Strauss y el estructuralismo. Tanto en cuestiones teóricas de la antropología como en las prácticas etnográficas, el análisis estructural va a generar una vertiente que va en búsqueda de leyes generales a deducidas de particularismos, y de la demostración de las relaciones que mueven internamente a las sociedades. Lo importante es que en la mitad del siglo XX el estructuralismo se manifiesta en el mundo con otros autores y con trabajos reveladores. El reflejo en la actualidad puede ser visto en la etnología amazónica y andina.

Sumemos ahora la antropología hermenéutica o interpretativa norte americana, cuyos exponentes serian David Schneider y Clifford Geertz. Este es otro cambio importante a partir de la perspectiva formulada por este último autor de la “descripción densa” para componer las etnografías. Poco después, vendrían la críticas de los “antropólogos posmodernos” a las etnografías clásicas, mencionando una crisis de representación. Este debate generado por el libro *Writting Culture*, organizado por George Marcus y James Clifford concierne a formas más adecuadas de escritura etnográfica, reflexividad, objetividad y el concepto de cultura, así como autoridad etnográfica en un mundo cada vez más fragmentado, globalizado y (post) colonial, marcando un giro

importante en la antropología. Este nuevo estilo seria descripto de diversas maneras, como "Literario", "reflexivo", "posmoderno", "deconstructivo" o "post-estructural".

Creo que a partir de esta línea que acabé de citar, tanto la antropología como la etnografía cambia de forma bastante significativa, porque los campos de actuación se expanden, no solamente en distintas zonas del mundo, sino que se investigan otros fenómenos sociales internos ligados a la idea de globalización, de posmodernidad, de lo deconstructivo, y principalmente de lo post colonial, que sería una nueva visión del “otro”, de “otras culturas”.

Me parece también que un trabajo substancial es el que expone Roy Wagner en esta cuestión de lo post colonial, con una serie de etnografías en Melanesia, con su antropología reversa (todos somos antropólogos) y la noción de simetría que se expandiría después, con sus estudios sobre simbolismo y con la formulación de la *Invención de la Cultura*, haciendo un verdadero contrapunto con Geertz en *La interpretación de las culturas*, y con Sahlins en *Cultura y razón práctica*.

Este modesto resumen de los caminos de desarrollo de la escritura etnográfica y de las tendencias antropológicas seria para pensar adónde vamos ahora. Bien, creo que aquí cabe una reflexión que nos lleva a algo central en esta mesa. Después de pensar en toda la trayectoria de las prácticas etnográficas y haber entrado en cuestiones de la teoría antropológica que estudiamos a lo largo de nuestra capacitación, ¿adónde se posicionan nuestros trabajos? O mejor, ¿adónde los encuadramos? ¿Con qué teorías los relacionamos? ¿Con qué nos identificamos como antropólogos, y consecuentemente como etnógrafos, en los términos de las líneas investigativas? ¿Para adónde camina nuestra etnografía?

Podemos tener varias respuestas para todo esto, pero creo que una gran mayoría de nosotros está en este momento del lado post colonial, del lado de la afirmación y validación de teorías y conceptos nativos como el principal elemento etnográfico de nuestra actualidad. Por eso creo que Roy Wagner se tornó tan inspirador, como después lo serán varios trabajos etnográficos que se proyectan en esa línea. Como la formulación del uso del concepto de ontología para antropología, apropiado de la filosofía, resignificado, partiendo de la experiencia como aprensión del conocimiento y de los saberes, otro gran cambio en la elaboración de las etnografías. Menciono también la importancia del Perspectivismo amerindio en la construcción de una teoría que revela y acentúa la diversidad del pensamiento humano, teoría relacional entre antropólogos y nativos que nasce en el corazón de América latina.

Creo que los debates hoy pasan por una serie de provocaciones, como la que hace Tim Ingold en su artículo "*Anthropologyisnotethnography*" (2007), donde el autor cuestiona ambas prácticas, como complementarias, pero que tratan de esferas distintas. Como Ingold afirma, seria esencial entender que hacer antropología no es "estar entre" nativos, y si estar "con" los nativos, en el sentido estricto de la experiencia, dicho de otra forma, "ser y estar" en esas sociedades es integrarse y pensar en ese mundo. A partir de eso la etnografía cambia de aspecto, como una descripción del "ser y estar" en ese lugar diferente, un relato de vida, líneas de trayectoria que se cruzan en determinados lugares y en el tiempo.

Bueno, después de todos estos comentarios, ahora pensando en mi propia trayectoria, hago una reflexión sobre mis trabajos de campo y mis temas, no como ejemplos, y sí a la manera de una identificación con determinadas comunidades, con grupos de sujetos, y con algunos paisajes o ambientes específicos, estos últimos, conceptos de moda en antropología, formulados por dos notables: Philippe Descola y Tim Ingold. Traigo estos dos conceptos, el de paisaje o ambiente, porque tal vez sean un resumen, o lo que aglutina casi todo lo que nos interesa en el campo de trabajo. Y digo casi todo, porque siempre hay algo más, como las formas de pensamiento, individuales y colectivas, claro que referidas a ese conjunto de cosas hoy llamado de paisaje o ambiente. En mi caso siempre manejé dos temas, los pescadores y la pesca artesanal, y mi tema principal, los sujetos camperos, o como los llamamos acá de manera general, los gauchos. Hago, en este caso, también la relación del trabajo de campo con el posterior momento de la etnografía, que llega a ser tan excitante, como menciona la antropóloga Marilyn Strathern, a aquellos sorpresivos momentos que atravesamos "con" los nativos. Mis grandes momentos en el campo confieso que fueron cuando me encuentro con humanos y no humanos tejiendo relaciones de varios tipos, como tensiones, cooperación, y hasta entre las especies no humanas, o sea, los que llamamos vulgarmente animales, desafiándose en un mundo lleno de complejidades.

En la fase etnográfica de mis trabajos, fue un desafío el representar la complejidad de lo visto en campo, hacer una reflexión sobre el "ser y estar" en ese mundo, hacer un ejercicio de reconversión de conceptos, un ejercicio ontográfico, como lo menciona el antropólogo inglés Martin Holbraad; creo que esto fue lo más difícil. En el sentido práctico, intenté siempre mostrar en las etnografías un sujeto activo en la persona de mis interlocutores, son así sus conceptos que importan, son ellos que dicen y su forma de pensamiento que se muestra y acciona determinados comportamientos en ese

ambiente. Mi forma de “ser y estar” en ese mundo aparece en la medida de participar con el “otro”, aprendiendo a partir de la nueva experiencia, como un hecho fenomenológico.

Otra de mis sorpresas fue encontrar, o entender que puede haber “sujetos” no humanos, como las distintas especies de animales que nos rodeaban. Porque ellos nos dicen cosas, no con palabras, si con actitudes o comportamientos. Y también tuve la oportunidad de ver como algunos objetos, tornándose sujetos pasivos, adquieren relevancia en esos ambientes, por ejemplo, canoas, redes, en el mundo de los pescadores, o cuchillos, lazos, o monturas y otros elementos ecuestres en el mundo de los gauchos.

Finalmente haría una reflexión sobre la cuestión de los objetivos, tanto sobre la práctica de la antropología y de la escritura etnográfica. Partiendo del resumen de la primera parte de mi exposición podríamos ver objetivos que pasan del conocimiento para la dominación, investigando las estructuras sociales, políticas y económicas de las otras civilizaciones. A partir de la reconversión post colonial de la antropología, y consecuentemente de la etnografía, entre los años 70 y 80 del siglo XX, se abren otras posibilidades. En el sentido y la función que la práctica antropológica ejerce en la forma relacional antropólogo-nativo, aprendiendo con ellos, los “otros”, viviendo su mundo, intentando valorizarlo, preservándolo. Después, en la etnografía, como registro y como una forma de *traducción* para que se conozcan y se entiendan otras formas de vida.

Por fin, no deberíamos olvidar que nuestras prácticas son verdaderas tareas de mediación entre varias esferas, como la de los distintos ambientes o paisajes, la del pensamiento de diversos sujetos y grupos sociales, y por qué no, la esfera política como un campo de lucha para preservar esas formas de vida distintas que tanto amamos.

CONFERENCIAS

Eduardo Assalone
Silvio Juan Maresca

La dominación de la naturaleza interna. Una lectura de la Filosofía del Derecho de Hegel desde Dialéctica de la Ilustración

Eduardo Assalone
Universidad Nacional de Mar del Plata
CONICET-AAdIE

Introducción

La influencia de la filosofía hegeliana en los filósofos identificados con la denominada "Escuela de Frankfurt", sobre todo en Theodor W. Adorno, ha sido documentada por la literatura especializada.[1] Dicha influencia puede encontrarse, por ejemplo, en la relectura del mito de Odiseo que se realiza en el *Excurso I* de *Dialéctica de la Ilustración* (en adelante, *DA*). Odiseo se comporta allí como el amo de la dialéctica del "señorío y la servidumbre" de la *Fenomenología del espíritu* (en adelante, *PhG*): niega sus inclinaciones, renuncia a su deseo inmediato para alcanzar un objetivo más elaborado, gracias a lo cual demuestra su libertad esencial y ejerce un "señorío" o "dominación" (*Herrschaft*) sobre los demás y en última instancia sobre la naturaleza.

La dominación de la naturaleza interna, esta capacidad de contener los propios deseos y sentimientos, es entonces clave tanto para la *PhG* como para *DA*. En la *PhG* forma parte de un proceso de auto-corrección permanente de la conciencia cuya meta es el saber absoluto. La dominación de la naturaleza interna (si así entendemos lo que ocurre a comienzos del Cap. IV de esa obra) se inscribe en dicho proceso como condición necesaria para el ingreso en un orden normativo, en una esfera intersubjetiva que tendencialmente será una comunidad de reconocimiento mutuo y que Hegel llama "espíritu" (*Geist*), esto es, "[un] *yo* [que] es un *nosotros* y un *nosotros* [que es un] *yo*" (Ich*, das* Wir*, und* Wir*, das* Ich *ist*).[2] La dominación de la naturaleza externa forma parte

[1] Véase por ejemplo: BUCK-MORSS, Susan, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, New York/London: The Free Press-Macmillan, 1977. FINLAYSON, James Gordon, "Hegel and the Frankfurt school", en: Moyar, Dean (ed.), *The Oxford handbook of Hegel*, Oxford: Oxford University Press, 2017. JAY, Martin, *The Dialectical Imagination*. *A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923-1950*, London: Heinemann, 1976. MARASCO, Robyn, *The Highway of Despair. Critical Theory after Hegel*, New York: Columbia University Press, 2015. ROSE, Gillian, *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, New York: Columbia University Press, 1978. WIGGERSHAUS, Rolf, *Die Frankfurter Schule*, München/Wien: Hanser, 1986.

[2] HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 1989 (en adelante, *PhG*), p. 145. La idea del *Geist* como orden normativo la tomamos de Robert Brandom y Robert Pippin. Véase: PIPPIN, R. B., "Brandom's Hegel", *European Journal of Philosophy*, Vol. 13, Nº 3(2005), p. 401, nota 1. Sobre este tema, véase nuestro artículo: ASSALONE, Eduardo, "Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro

inmediatamente del proceso, porque el siervo o esclavo (*Knecht*) hará con la naturaleza lo que el señor ha hecho con él: logrará someterla gracias a postergar la satisfacción inmediata de su deseo. El trabajo, como parte del servicio al amo, es para Hegel "deseo reprimido" (*gehemmte Begierde*), porque el siervo debe reprimir su deseo para aplicar la negatividad de la autoconciencia, no ya a la aniquilación del objeto en el consumo, sino a la transformación del mundo objetivo para la satisfacción del deseo del amo. Incapaz de devolverle al amo la negatividad con la que lo sometió a él, el esclavo trasladará esa negatividad en primer lugar a su propia naturaleza interna, al reprimir su deseo (y en parte su angustia). En segundo lugar, volcará esa negatividad a la naturaleza externa, para transformarla, y se volverá así amo de ella. En este relato de origen, la cultura no es más que la naturaleza espiritualizada por obra del esclavo trabajador.[3]

Como Hegel, Adorno y Horkheimer conectan en *DA* la historia de la cultura con la dominación de la naturaleza. Ello les ha valido el reproche de que su concepción de la historia y de la sociedad ha estado demasiado atada a un modelo de dominación de la naturaleza, incapaz de percibir la dimensión más social y cooperativa de las sociedades.[4] Pero lo más valioso de esta perspectiva de la historia quizás radique en el intento de asociar los dos conceptos de naturaleza e historia. En el concepto de "historia natural" que Adorno había elaborado en su conferencia de julio de 1932 en la *Kantgesellschaft* de Frankfurt, se revelaba ya un vínculo dialéctico, una compenetración mutua entre los polos de la oposición tradicional de naturaleza e historia.[5] Allí se manifestaba la pretensión de "*comprender el ser histórico en su extrema determinación histórica, allí donde es máximamente histórico, como un ser natural,* […] [y] *comprender la naturaleza, donde parece aferrarse más profundamente a sí misma, como un ser histórico*".[6] Como explica Susan Buck-Morss, el enfoque de Adorno es dialéctico porque entendía que "los conceptos de naturaleza e historia no eran excluyentes sino mutuamente determinantes:

---

social y como sujeto de estados normativos, en el Cap. IV de la *Fenomenología del espíritu*", *Ideas y Valores*, Vol. 64, Nº 158 (2015), pp. 61-84.

[3] Esta interpretación aparece claramente en: KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947.

[4] Así, por ejemplo, Axel Honneth: "[…] Adorno no podía por lo menos de fracasar en la tarea de un análisis de la sociedad, puesto que a lo largo de toda su vida permaneció cautivo de un modelo total de dominación de la naturaleza y, en esa medida, fue incapaz de comprender la dimensión 'social' existente en las sociedades". HONNETH, Axel, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, trad. Germán Cano, Madrid: Machado Libros, 2009, p.22.

[5] ADORNO, Theodor W., "Die Idee der Naturgeschichte", en: *Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Band 1:Philosophische Frühschriften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Zweite Auflage, 1990, p. 345. En lo sucesivo se indica entre corchetes el número de página de la siguiente traducción al español utilizada para las citas textuales: ADORNO, Theodor W., "La idea de historia natural", en: Adorno, Theodor W., *Obra completa*, Tomo 1: Escritos filosóficos tempranos, Madrid: Akal, 2010.

[6] *Ibid*., pp. 354-355 [272]. La cursiva es del autor.

cada uno era la clave para la desmitificación del otro".[7] Una curiosidad es que el objetivo de Adorno al momento de proponer este proyecto de historia natural consistía no solamente en diferenciarse de la nueva ontología derivada de la fenomenología, sino también en evitar el dualismo idealista (incluido el de Hegel) del ser espiritual y el ser natural, el cual subrepticiamente se encontraría también en esa nueva ontología.

DA cumplimenta el proyecto adorniano de una historia natural. "La historia de la civilización", sostiene *DA*, "es la historia de la interiorización del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia".[8] El objetivo de dicha represión consiste en dominar la naturaleza externa y así calmar la angustia frente a lo imprevisible del medio ambiente natural. La cultura, también la ciencia, surgen entonces del control del sujeto sobre sí mismo.

La influencia de Hegel aparece con claridad en *DA*. En el primer apartado de este trabajo desarrollamos un poco más los puntos de conexión entre la *PhG* y *DA*. No obstante, nuestro objetivo principal en este trabajo apunta en la dirección opuesta, menos explorada, que presentaremos en el segundo apartado. Buscamos realizar una lectura inversa de estas dos obras. Ensayamos una lectura de ciertos pasajes de la *Filosofía del Derecho* de Hegel (en adelante, *PhR*) desde el marco antropológico-filosófico que Adorno y Horkheimer desarrollaron en su *DA*, puntualmente en lo tocante a la dominación de la naturaleza interna y externa. Como si Hegel hubiera interpretado la cultura como un proceso de auto-disciplina, de disciplinamiento de los otros y de conquista del mundo natural. Pero, claro, con una valoración inversa a la de *DA*: ese proceso es percibido por Hegel como un progreso en el camino de la realización de la libertad. La *PhR* describiría entonces un proceso formativo en el que la conciencia (individual y colectiva) sólo alcanza un mayor grado de autonomía a condición de someter la naturaleza en todas partes donde ésta se manifiesta. La eticidad, la segunda naturaleza, no sería otra cosa que la primera naturaleza completamente sometida. De acuerdo con esta lectura deliberadamente anacrónica, la relación de la persona con su cuerpo, la educación de los hijos y la relación entre el trabajo y el consumo en el "sistema de las necesidades" pueden

[7]BUCK-MORSS, S., *op. cit.*, p. 54. La traducción utilizada en la cita es la siguiente: BUCK-MORSS, Susan, *El origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, trad. Nora Rabotnikof Maskivker, México: Siglo XXI, 1981, p. 122. Buck-Morss aclara que no sólo la relación entre estos dos conceptos era dialéctica para Adorno, sino también cada uno de ellos en sí mismos.

[8]HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag GmbH, 2006 (en adelante, *DA*), p. 62 [68]. Entre corchetes se indica en lo sucesivo el número de página de la siguiente traducción al español utilizada en las citas: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, en: *Obra completa*, Vol. 3, Madrid: Akal, 2007.

ser comprendidas como momentos necesarios en el proceso de dominación de la naturaleza interna que la *PhR*, en parte, buscaría justificar.

1. Odiseo como amo hegeliano

Una marca de la filosofía hegeliana puede encontrarse en la relectura del mito de Odiseo que se realiza en el *Excurso I* de la *DA*. Como decíamos, Odiseo se comporta allí como el amo o señor (*Herr*) de la dialéctica del "señorío y la servidumbre" del Cap. IV de la *PhG*, al negar las inclinaciones de su naturaleza interna, renunciar a su deseo inmediato, que pertenece todavía a un orden cuasi-animal, a fin de alcanzar un objetivo más elaborado, el cual consiste en demostrar y ejercer la libertad que define esencialmente a la autoconciencia, la protagonista del capítulo mencionado.

Aquí seguimos a Jay Bernstein, quien en un artículo de 2006 lee a Adorno como un hegeliano, claro que uno heterodoxo.[9] Bernstein señala una conexión entre *DA* y el capítulo sobre la Ilustración de la *PhG*. En ese capítulo (VI, B, ii) Hegel hace depender la dialéctica entre la Ilustración y la fe de la oposición entre la confianza en el otro (fe) y la sospecha hacia al otro (Ilustración). "Para Horkheimer y Adorno", explica Bernstein, "la Ilustración es la expresión epistémica general de la desconfianza, la sospecha y el deseo de independencia, mientras que el mito es la expresión epistémica de la necesidad de confianza, el reconocimiento de nuestra dependencia epistémica con respecto a los objetos de conocimiento".[10] Esta misma actitud de sospecha o de desconfianza aparecería ya en el Cap. IV de la *PhG*, en la relación entre el amo y el esclavo. Horkheimer y Adorno habrían interpretado la dialéctica de la intelección pura y la fe como la versión epistémica de la dialéctica del amo y el esclavo. De este modo, Bernstein afirma que la razón o la Ilustración buscan dominar la naturaleza por medio del conocimiento y del trabajo, para volverse independiente de aquella. Pero, "[p]ara Horkheimer y Adorno, a diferencia de Hegel, el impulso hacia la independencia no deriva del deseo de reconocimiento, sino del temor a la naturaleza, el temor a la pérdida de sí mismo [*thefear of self-loss*]".[11]

Si interpretamos en esta clave el mito de Odiseo, la célebre escena de la navegación entre las sirenas se manifiesta como una dialéctica de señorío y servidumbre.

[9] BERNSTEIN, J. M. (2006), "Negative Dialectic as Fate. Adorno and Hegel", en: Huhn, Tom (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19-50.
[10] *Ibid*., p. 24.
[11] *Ibid*., p. 26.

Odiseo es efectivamente un amo clásico cuya voluntad es ley para sus esclavos. La imagen de Odiseo atado al mástil de su embarcación, por su voluntad, pero como anticipación contra su propio deseo, prefigura el sujeto sujetado a su propia ley, cuyo modelo lo ofrece Kant en su ética. El sujeto no puede impedir el surgimiento de la inclinación en su interior, no puede prever tampoco, ni mucho menos suprimir, el objeto exterior de su deseo o de su temor, pero puede reprimir su inclinación para que su voluntad sólo sea determinada por el deber. Un deber que se define por "la necesidad de una acción por respeto a [una] ley"[12] que el propio sujeto se da a sí mismo, no porque el valor de la ley dependa de su decisión, sino porque sólo tendrá validez en tanto él pueda quererla, es decir, en la medida en que el mandato sea racional.

Odiseo, a través de sus esclavos, su cuerpo colectivo sustituto,[13] se ata a sí mismo al mástil de la razón que lo previene de una muerte segura, mortifica su propia inclinación, somete así su naturaleza interna y, gracias a ello, demuestra su supremacía sobre sus hombres y sobre la naturaleza externa, a la que ahora puede oír sólo por medio de este complicado rodeo. La conquista de la naturaleza interna es condición de la conquista de la naturaleza externa, y el resultado primario de este dominio sobre el imprevisible y temible mundo externo se llama conocimiento: Odiseo ha oído lo que nadie antes pudo reproducir; ha escuchado el canto de las sirenas y no ha perecido en el camino. Odiseo no es sólo "el prototipo [*Urbild*] del individuo burgués", como lo presenta *DA*.[14] Es también el prototipo del *Naturphilosoph*, un filósofo de la naturaleza como el propio Hegel. Un explorador amateur que escudriña el mundo natural, no precisamente en busca de una otredad radical, de un ser primordial no corrompido por la civilización, sino de una imagen más originaria –aunque rudimentaria– de sí mismo. "Como los héroes de todas las auténticas novelas posteriores", explican Adorno y Horkheimer, "Odiseo se pierde para encontrarse; su distanciamiento [o enajenación: *Entfremdung*] de la naturaleza se consuma en su abandono a la naturaleza con la que se enfrenta en cada nueva

[12] KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1786, Ak. Aus., p. 400.
[13] Judith Butler ha señalado que en el Cap. IV de la *PhG* el esclavo aparece como un "cuerpo instrumental", el cuerpo sustituto del amo, el cual, por su parte, actúa como un "deseo incorpóreo de autorreflexión" (*a disembodied desire for self-reflection*). BUTLER, Judith, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford (California): Stanford University Press, 1997, p. 35. Sobre este punto véase también: MALABOU, Catherine & BUTLER, Judith, "You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", en: Houlgate, Stephen; Baur, Michael (eds.), *A Companion to Hegel*, 1st. edition, London: Blackwell, 2011. Hemos abordado esta interpretación en el siguiente trabajo: ASSALONE, Eduardo, "El cuerpo en el Capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. La lectura de Judith Butler", en: Basso, Leticia; Bedin, Paula (comps.), *Estudios filosóficos en torno a la corporalidad. Actas de XII Jornadas Nacionales Agora Philosophica*, Mar del Plata: Biblioteca Electrónica de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas – Universidad Nacional de Mar del Plata, 2013, pp. 48-56.
[14] *DA*, p. 4 [57].

aventura".[15] La exploración de la naturaleza, el camino hacia fuera, hacia lo desconocido, es un camino de descubrimiento de sí mismo, incluso de *constitución* de un "sí-mismo" en primer lugar.

2. La odisea de la *Filosofía del Derecho*

En la introducción de este trabajo prometimos enfocarnos en la lectura inversa a la realizada recién. No ya interpretar *DA* (y la *Odisea*) en clave hegeliana, sino leer ciertos pasajes de la *PhR* a la luz de *DA*, como si la *PhR* fuera una suerte de "odisea" del sujeto moderno,[16] la descripción y justificación filosóficas de un proceso de auto-disciplinamiento interno como condición de la dominación social y natural. Se trata de una hipótesis heurística, cuya principal finalidad consiste en desnaturalizar la disociación habitual en la literatura especializada entre la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu en el sistema hegeliano, como si se tratara de dos esferas inconmensurables y no dos fases de un mismo proceso universal.

2.1. La posesión del propio cuerpo

Tomemos en primer lugar lo que ocurre en el tratamiento de la relación de la persona con el propio cuerpo en la primera sección de la *PhR*, en el "Derecho Abstracto". "Persona" es el concepto a partir del cual comienza a construirse la justificación del Derecho Abstracto en la *PhR*.[17] La idea de una voluntad libre, que es la base de toda la argumentación de la *PhR*, tiene una primera manifestación en el concepto de personalidad, en el cual "se expresa que yo, en cuanto *éste* [*als* Dieser], soy finito y perfectamente determinado en todos los aspectos (tanto en lo que respecta al arbitrio interior, instintos y deseos [*innerlicher Willkür, Trieb und Begierde*], como en lo que hace a

[15] *Ibid.*, pp. 54-55 [61-62].
[16] Un libro de Rubén Dri sobre la filosofía de Hegel se titula *La odisea de la conciencia moderna*, pero no trata de la *PhR* sino del Cap. VI de la *PhG*. DRI, Rubén, *La odisea de la conciencia moderna. Hermenéutica del capítulo VI de la* Fenomenología del espíritu, Buenos Aires: Biblos, 1999.
[17] Véase: HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke [in 20 Bänden]*, Band 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 1989 (en adelante, *PhR*), § 36, p. 95 [58]: "La personalidad contiene la capacidad jurídica [*Rechtsfähigkeit*] y constituye el concepto y el fundamento –él también abstracto– del derecho abstracto y por ello *formal*. El precepto del derecho es, por lo tanto: *sé una persona y respeta a los demás como personas*" (la cursiva es de Hegel). En lo sucesivo se indica entre corchetes el número de página de la siguiente traducción al español utilizada para las citas: HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 2004.

la existencia exterior inmediata), y, a pesar de ello, libre en relación conmigo mismo".[18] De esta frase nos interesa destacar lo siguiente: toda persona tiene una "existencia exterior inmediata" (*unmittelbarem äußerlichen Dasein*), un cuerpo orgánico. "Como persona", dice Hegel en el § 47, "soy yo mismo un *individuo inmediato* […] soy *viviente* en este *cuerpo orgánico* [organischen Körper] que es mi existencia exterior indivisa [*ungeteiltes äußeres Dasein*], *universal* según su contenido, y posibilidad real de toda existencia posteriormente determinada". "Pero al mismo tiempo", agrega inmediatamente, "en cuanto persona, tengo *mi vida y mi cuerpo* –lo mismo que otras cosas– sólo *en la medida en que es mi voluntad*".[19]

En las Observaciones a este parágrafo Hegel explica esto último muy gráficamente: "Tengo estos miembros, e incluso la vida, *porque yo quiero*; el animal no puede mutilarse ni matarse, sí en cambio el hombre".[20] El cuerpo es la existencia inmediata de la personalidad y ésta es la inmediatez de la voluntad libre. Nuestros cuerpos deben ser en última instancia la exteriorización de nuestra libertad esencial y la prueba de ello es que nada se muestra en nuestros cuerpos que nosotros mismos no hayamos decidido. La mutilación o el suicidio son siempre una posibilidad para nosotros, no en cambio para los animales. "Por cierto que los animales también se poseen", aclara Hegel en el Agregado, "su alma está en posesión de su cuerpo; pero no tienen ningún derecho sobre su vida porque no la quieren".[21] La voluntad libre es lo esencial, no el tener alma o el poseer el propio cuerpo.

Justamente el parágrafo que estamos analizando tematiza la posesión del propio cuerpo por parte de la persona. Esta posesión es una forma de propiedad, la cual es necesaria para que la persona se dé a sí misma alguna clase de realidad. En el Agregado del primer parágrafo sobre la Propiedad, el § 41, Hegel explica: "Lo racional de la propiedad no radica en que sea la satisfacción de necesidades, sino en que supera [*aufhebt*] la simple subjetividad de la personalidad. Recién en la propiedad existe la persona como razón",[22] es decir, no se limita a una esfera interior, sino que se da una "esfera exterior" para su libertad. El *propio* cuerpo es precisamente una forma primaria de esta propiedad.

[18] *Ibid.*, § 35, p. 93 [57].
[19] *Ibid.*, § 47, p. 110 [65].
[20] *Ibid.*, § 47, pp. 110-111 [65].
[21] *Ibid.*, § 47, Agregado, p. 111 [65].
[22] *Ibid.*, § 41, Agregado, p. 102 [61].

En el parágrafo 48 Hegel explica que "[e]l cuerpo no es adecuado al espíritu por ser una existencia inmediata [*unmittelbares Dasein*]; para que sea su órgano dócil y su medio animado [*beseeltes Mittel*], es necesario que éste lo *tome en posesión*. Pero *para los otros* soy esencialmente libre [*ein Freies*] en mi cuerpo tal como lo poseo [*habe*] inmediatamente".[23] Por esta razón "no se debe abusar de esta existencia viviente hasta hacerla una bestia de carga", pues "[l]a violencia ejercida por otros *sobre mi cuerpo* es violencia ejercida *sobre mí*", agrega en las Observaciones.[24] Es el hecho de tener sensibilidad lo que explica esta equivalencia entre "mi cuerpo" y "mí mismo", ya que "el contacto y la violencia contra mi cuerpo me afectan inmediatamente de un modo *real* y *presente*".[25]

De modo que la relación de la persona con su propio cuerpo presenta tanto identidad como no-identidad: por un lado el cuerpo *es* inmediatamente la persona, pero por otro lado el cuerpo es la primera *propiedad* de la persona, es *su* cuerpo, por lo tanto algo diferente a ella. Como en la relación de amo y esclavo, la persona demuestra, como el amo, que la libertad es lo que la define esencialmente recién cuando puede exhibir un cuerpo atado a la vida natural que le responde de forma absoluta porque le pertenece directamente, porque es su propiedad exclusiva. El cuerpo orgánico es el esclavo de la personalidad, así como el esclavo era el cuerpo sustituto del amo, el cuerpo a través del cual él creía dominar la naturaleza. La dominación del propio cuerpo es el primer paso en la carrera hacia la dominación de la naturaleza externa.

2.2. La educación de los hijos

Un segundo paso lo encontramos recién en otro momento de inmediatez (no casualmente), el correspondiente a la familia como el "espíritu ético inmediato o *natural*" o la inmediatez de la eticidad, podríamos decir.[26] Como es sabido, el término "eticidad" (*Sittlichkeit*) proviene de *Sitte*, costumbre. En el § 151 de la *PhR* Hegel sostiene que lo ético aparece como costumbre. Y agrega: "El *hábito* de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive

[23] *Ibid.*, § 48, p. 111 [65].
[24] *Ibid.*, § 48, Obs., pp. 111-112 [65-66].
[25] *Ibid.*, § 48, Obs., p. 112 [66].
[26] *Ibid.*, § 157, p. 306 [164].

en la forma de un mundo, el espíritu cuya sustancia es por primera vez como espíritu".[27] Si la eticidad es una segunda naturaleza ello se debe a que lo ético se manifiesta como hábito (*Gewohnheit*). Sin una recurrencia de las normas objetivas no puede esperarse la constitución de una comunidad de valores que socialice a los individuos y los convierta en ciudadanos de un Estado. En esa socialización la familia cumple un papel fundamental, porque educa a los hijos. En el Agregado del parágrafo que acabamos de citar, Hegel explica:

> La pedagogía es el arte de hacer éticos a los hombres; considera al hombre como natural y le muestra el camino para volver a nacer, para convertir su primera naturaleza en una segunda naturaleza espiritual, de tal manera que lo espiritual se convierta en un *hábito*. En él desaparece la contraposición de la voluntad natural y la voluntad subjetiva, y es superada [o quebrada, *gebrochen*] la resistencia [*Kampf*] del sujeto. El hábito pertenece tanto a lo ético como al pensamiento filosófico, pues éste exige que el espíritu sea educado contra las ocurrencias arbitrarias [*willkürliche Einfälle*] y que éstas sean derrotadas y superadas [*gebrochen und überwunden*] para que el pensamiento racional tenga el camino libre.[28]

De modo que la pedagogía produce la transformación del hombre como ser natural al hombre como ser espiritual; gracias a ella el ser humano vuelve a nacer, ahora en una segunda naturaleza, una naturaleza espiritual. Lo espiritual, a su vez, se vuelve hábito en ese tránsito. Y el hábito, por su parte, abre camino a lo espiritual, porque sin el hábito, sin el lento aprendizaje en la auto-contención intelectual, sin haberse habituado a "derrotar y superar" las ocurrencias arbitrarias, esto es, sin la adquisición de una capacidad casi automática de disciplinamiento del propio pensamiento, el ser humano no podría hacer filosofía ni, por otra parte, ser miembro de una comunidad espiritual.[29]

Como decíamos, la educación de los hijos es una parte fundamental del sentido ético de la familia. El tutelaje de los padres sobre los hijos, esto es, "el derecho de los padres sobre el *arbitrio* de los hijos está determinado por el fin de mantenerlos

[27] *Ibid.*, § 151, p. 301 [161].
[28] *Ibid.*, § 151, Agregado, p. 302 [162].
[29] Hemos tenido oportunidad de abordar la temática del hábito en el contexto de la segunda naturaleza en la edición de 2017 de estas mismas jornadas. Véase: ASSALONE, Eduardo, "Primera y segunda naturaleza en Hegel. La eticidad como logro de la naturaleza", en: Barbosa, Susana; González, Alejandra; Conti, Romina (compiladoras), *Actas de las VIII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica. Animales, humanos y artefactos técnicos, entre el arte y la política*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp. 38-52.

disciplinados [*in Zucht zu halten*] y educarlos".[30] En ese marco, el castigo adquiere un sentido preciso: "La finalidad del castigo no es la justicia como tal, sino que es de naturaleza subjetiva, moral, es la intimidación [*Abschreckung*] de la libertad aún prisionera en la naturaleza y la exaltación de lo universal en su conciencia y voluntad".[31] El niño que es castigado actúa de acuerdo con una libertad que todavía se encuentra prisionera de la primera naturaleza. En otro lugar, Hegel había dicho que el individuo tiene "en el deber su *liberación*, por una parte, de la dependencia en que está en el impulso meramente natural".[32] Esta concepción del deber como liberación del individuo con respecto a su dependencia del impulso natural adquiere en la educación de los hijos su sentido más elemental. "Lo que el hombre debe ser no lo es por instinto, sino que debe adquirirlo. En eso se funda el derecho del niño a ser educado".[33]

Los hijos, sin embargo, no pueden ser esclavos de sus padres, aclara Hegel allí, porque esa es "la situación más carente de ética" [*das unsittlichste Verhältnis*]. Recordemos que se educa a los hijos para su "etización", si se nos permite el término, no para su embrutecimiento. Hecha esta salvedad, Hegel explica el sentido de la disciplina:

> Un momento fundamental de la educación es la disciplina, que tiene el sentido de quebrantar [*brechen*] la obstinación [*Eigenwillen*] del niño para extirpar lo meramente sensible y natural. […] Si se les presentan razones a los niños se les abandona a la decisión de si quieren o no admitirlas, con lo que todo pasa a depender de su gusto. La necesidad de obediencia de los hijos está ligada al hecho de que los padres constituyen lo universal y lo esencial. Cuando el niño no abriga el sentimiento de la subordinación que hace surgir el anhelo de ser grande, se convierte en una creatura petulante e indiscreta.[34]

La disciplina quiebra la obstinación del niño o la niña y su función consiste en "extirpar lo meramente sensible y natural". Es decir, la disciplina somete al niño en tanto ser natural, gobernado por sus instintos, necesidades, sentimientos, deseos. Los hijos deben aprender a obedecer, a subordinarse, porque tienen que postergar sus

[30] *PhR*, § 174, p. 326 [175].
[31] *Loc. cit.*
[32] *Ibid.,* § 149, pp. 297-298 [159].
[33] *Ibid.*, § 174, Agregado, p. 327 [175].
[34] *Loc. cit.*

inclinaciones particulares en favor de la incorporación de una dimensión universal que todavía no alcanzan a concebir por sí mismos pero que admiran en sus padres.

Este segundo paso en la dominación de la naturaleza interna, que es clave para la constitución de una segunda naturaleza ética, es de un orden más psíquico que físico. No se trata ya del dominio de la persona sobre su cuerpo orgánico, sino de la introyección de los mandatos culturales, a través de la educación ejercida por los padres, cuyo objeto es el alma, no el cuerpo. Los niños deben ser capaces de dominar sus propios sentimientos y las ocurrencias de su pensamiento. Deben volverse personas autónomas. Hegel dice en este sentido que la "determinación negativa" de la educación de los hijos consiste en "elevar a los niños de la inmediatez natural en que originariamente se encuentran a la independencia y a la libre personalidad, y con ello a la capacidad de abandonar la unidad natural de la familia".[35] Es decir, el niño debe llegar a ser adulto, debe tener una profesión libremente elegida, debe salir de la esfera natural de su familia de origen, formar una nueva, e ingresar en la "sociedad civil" o "burguesa" (*bürgerliche Gesellschaft*).

2.3. El sistema de las necesidades

Con ello alcanzamos el último paso en el camino de una creciente dominación de la naturaleza interna en la *PhR*. Nos referimos a la participación del individuo en el "sistema de las necesidades" (*System der Bedürfnisse*), que es la manera como Hegel se refiere al mercado moderno, y que constituye la primera parte, nuevamente la inmediatez, de la sección dedicada a la Sociedad Civil. Allí también encontramos un movimiento de aplazamiento de la satisfacción inmediata, ordenada por la inclinación natural, para alcanzar gracias a ello una satisfacción de un orden superior, espiritual, porque esa satisfacción no es producida ya por un objeto natural, sino por otros sujetos. No se trata ahora ni de un dominio corporal, ni de un dominio psíquico, sino del control de las propias *necesidades* tanto materiales como espirituales.

"En la sociedad civil", nos dice Hegel, "cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por tanto, medios para el fin de un individuo particular [o de lo particular, *des Besonderen*]".[36] Nos encontramos en el reino de la particularidad, del egoísmo individual, pero también en el lugar donde comienza a producirse una mediación ética entre la

[35] *Ibid.*, § 175, pp. 327-328 [175].
[36] *Ibid.*, § 182, Agregado, pp. 339-340 [183].

universalidad del bien común y la particularidad del interés privado. En la concepción hegeliana, que en gran medida hereda de la economía política clásica, el mercado se presenta como un "sistema de dependencia multilateral" (*ein System allseitiger Abhängigkeit*)[37] por el cual cada uno alcanza la satisfacción de sus necesidades sólo por medio del trabajo, libremente elegido, gracias al cual los demás logran satisfacer a su vez sus necesidades. "Promoviendo mi fin promuevo lo universal, que promueve a su vez mi fin", sentencia Hegel en un Agregado.[38] La satisfacción de nuestras necesidades como individuos no puede garantizarse de modo inmediato en la sociedad civil. La sociedad moderna no es un contexto bucólico donde a cada cual le basta extender la mano para conseguir su alimento directamente de la tierra. La sociedad civil es la esfera de la mediación, en parte porque es la mediación social, el trabajo de los otros, lo que garantiza la satisfacción de nuestras necesidades en el contexto burgués.

Los burgueses son personas privadas que persiguen sus propios intereses, pero desconocen, en tanto burgueses, en tanto miembros de la sociedad civil, que ese interés está mediado por lo universal. Por ello el fin particular "sólo puede ser alcanzado en la medida en que [los individuos] determinen su saber, querer y actuar de modo universal, y se transformen en un *miembro* de la cadena que constituye el *conjunto* [*Zusammenhangs*]".[39] Esta universalización es "el interés de la Idea que no está en la conciencia de los componentes [*Mitglieder*] de la sociedad civil como tales". El proceso de universalización ocurre a sus espaldas, inconscientemente, porque lo que los burgueses *creen* perseguir son sólo sus intereses, no el interés de la Idea. La cultura (*Bildung*) es ese proceso "por el que la individualidad y naturalidad de los mismos [i.e., de los componentes de la sociedad] se elevan, a través de la necesidad natural y lo arbitrario de las necesidades, *a la libertad formal* y a la *universalidad formal del saber y el querer*".[40] Así "se *cultiva* [*bilden*] la subjetividad en su particularidad".[41]

La conexión entre la cultura y la producción de la segunda naturaleza es evidente. En las Observaciones del parágrafo recién citado, Hegel afirma:

---

[37] *Ibid.*, § 183, p. 340 [183]. Hegel no dice allí expresamente que el mercado sea ese "sistema de dependencia multilateral", pero por el contexto parece anticipar en ese lugar lo que pronto tratará en la sección sobre el sistema de las necesidades.
[38] *Ibid.*, § 184, Agregado, p. 341 [184].
[39] *Ibid.*, § 187, p. 343 [186].
[40] *Loc. cit.* En el parágrafo 195, Hegel explica que la liberación (*Befreiung*) que se produce en la sociedad civil es todavía "formal" porque "la particularidad de los fines sigue siendo el contenido básico", es decir, es una liberación de la necesidad natural pero no aún de lo particular mismo. *Ibid*., § 195, p. 350 [191].
[41] *Ibid.*, § 187, p. 343 [186].

La *cultura* es por lo tanto en su determinación absoluta la *liberación* y el *trabajo* [Arbeit] de liberación superior, el punto de tránsito [*Durchgangspunkt*] absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad. Esta liberación es en el sujeto el *duro trabajo* [die harte Arbeit] contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo [*Begierde*], así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento [o de la sensibilidad, *Empfindung*] y la arbitrariedad del gusto [*Willkür des Beliebens*].[42]

La cultura es liberación para el individuo en tanto transfigura la sustancialidad inmediata, natural en una sustancialidad universal, espiritual. Es el producto de un "duro trabajo" contra la propia naturaleza: contra la subjetividad de la conducta, la inmediatez del deseo, la vanidad del sentimiento y la arbitrariedad del gusto. El hombre culto es aquel que ha trabajado duro contra sí mismo, contra su inmediatez natural, y por eso Hegel afirma que el hombre culto no acepta las "absurdidades [o vulgaridades, *Abgeschmacktheiten*] que sólo se le pueden ocurrir a una persona inculta [*Ungebildeten*]".[43] Por eso también piensa a la cultura como liberación, porque en el supuesto estado de naturaleza el hombre, lejos de vivir en libertad, vive atado a las necesidades naturales. "La libertad radica únicamente en la reflexión de lo espiritual sobre sí, su diferenciación de lo natural y su reflejo sobre él".[44]

La comparación con el animal se hace imprescindible en este punto. Hegel realiza esa comparación en el § 190, cuando aborda "[e]l modo de la necesidad y su satisfacción", ya dentro de la sección sobre el sistema de las necesidades. Allí el filósofo explica que el animal tiene un círculo reducido de medios y modos de satisfacción de sus necesidades que también son muy limitadas. El ser humano, en cambio, supera en cantidad y en complejidad las necesidades del animal y con ello demuestra mayor universalidad que éste. Es curioso, pero la infinita particularización de las necesidades humanas, sobre todo en un contexto moderno, lejos de hacer patente la absoluta carencia de universalidad en el mundo social, el dominio absoluto de la particularidad desatada, revela para Hegel lo contrario: que la naturaleza humana es tan universal en lo esencial que ningún objeto material particular puede satisfacerla. Lo cual en parte ya lo sabíamos desde el Cap. IV de la *PhG*, donde en la primera escena de la autoconciencia, en la que

[42] *Ibid.*, § 187, Obs., pp. 344-345 [187].
[43] *Ibid.*, § 187, Agregado, p. 345 [187].
[44] *Ibid.*, § 194, Obs., p. 350 [191].

ésta se enfrenta al objeto sensible como algo nulo, acaba en la insatisfacción del deseo tras el consumo del objeto. El ciclo del consumo es infinito porque el deseo apunta en una dirección que la autoconciencia aún no conoce y que el objeto sensible no puede ofrecer: el *reconocimiento* (*Anerkennung*) por parte de otra autoconciencia.[45]

Aquí, en el contexto del Espíritu Objetivo, puntualmente en el sistema de las necesidades, el sujeto no busca la satisfacción de sus necesidades y deseos inmediatamente en los objetos materiales, sino en el trabajo propio y en el producto del trabajo de los demás. Lo que consumimos no es naturaleza, sino algo en sí mismo mediado por lo espiritual, por el trabajo propio y ajeno. El trabajo "da a los medios [de la satisfacción de las necesidades] su valor y su utilidad [*Zweckmäßigkeit*], y hace que los hombres en su consumo [*Konsumtion*] se relacionen principalmente con producciones *humanas* y que lo que propiamente consuman [*verbraucht*] sean esos esfuerzos [*Bemühungen*]".[46]

La relación entre la necesidad, el trabajo y el consumo, al estar mediada por lo universal, se muestra como una relación eminentemente intersubjetiva, donde el reconocimiento que aparecía en la *PhG* como un concepto esencial para la relación entre las autoconciencias, también tiene su lugar en la *PhR*: "esta universalidad, en tanto *ser-reconocido* [*als* Anerkanntsein], es el momento que convierte a las necesidades, los medios y los modos de satisfacción en su singularidad y abstracción, en algo *concreto*, en cuanto *social*".[47] En la sociedad burguesa las necesidades, los medios para satisfacerlas y los modos según los cuales alcanzamos esa satisfacción no permanecen en su abstracción original, sino que están enlazados a los demás, no sólo porque sin los otros no alcanzaríamos satisfacción alguna, sino también por el hecho de que, al depender de los otros, estamos obligados a aceptar por eso su opinión:

> Cada uno influye en el otro y por eso está relacionado con él [*Das eine also spielt in das andere und hängt damit zusammen*]: en esa medida todo lo particular deviene social [*ein Gesellschaftliches*]. En el modo de vestir, en la hora de las comidas, hay una cierta conveniencia que debe aceptarse, porque en esas cosas

[45]Sobre este tema, véase nuestro trabajo: ASSALONE, Eduardo, "¿Qué es lo reconocido? El logro de la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel", en: Assalone, Eduardo; Paolicchi, Leandro, *La cuestión del reconocimiento: perspectivas históricas y contemporáneas*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018, pp. 12-21.
[46]*PhR*, § 196, p. 351 [192].
[47]*Ibid.*, § 192, p. 349 [190]. Traducción modificada.

> no vale la pena querer mostrar una posición [*Einsicht*] propia, sino que lo más inteligente es comportarse [*verfahren*] como los demás.[48]

Aquí tenemos un sentido bastante elemental de las costumbres, de lo ético, que sin embargo obedece a una significación más profunda: la manera de vestir, los horarios de las comidas, estas costumbres parecen en principio arbitrarias y meramente convencionales, pero en última instancia adquieren su valor de la necesidad de coordinar socialmente los medios y los modos no menos sociales de satisfacer las necesidades de vestido y alimento. Nuevamente el hábito es esencial a la costumbre y, en general, a lo ético, porque el burgués debe adaptar sus hábitos de vestimenta y de alimentación –así como también de trabajo, descanso y esparcimiento– a los hábitos de todos los demás. Se trata de un proceso de socialización cuya primera condición es el cultivo de sí mismo, la cultura. Un duro trabajo sobre sí mismo que vuelve al individuo capaz de aplazar la satisfacción inmediata de sus necesidades en función del trabajo para la satisfacción de las necesidades de los demás.

Breves conclusiones

Si, como sostuvo Ilting, la *PhR* puede ser comprendida como una "fenomenología de la conciencia de la libertad",[49] un proceso que avanza hacia grados cada vez más complejos en la conciencia de nosotros mismos como seres esencialmente libres, no es menos cierto que ese proceso avanza gracias a una suerte de "domesticación" de nuestra naturaleza interna, una mediatización ética de la inmediatez natural, una etización de la primera naturaleza y una universalización de nuestra particularidad subjetiva. El trabajo duro sobre esa inmediatez natural arroja nuevas instancias de inmediatez que a su vez exigen un trabajo, cada vez más duro, en el camino de la identificación del individuo con su mundo social.

El primer paso –que no es cronológico, sino lógico o conceptual– en ese camino, la primera condición que debe cumplirse, es el acto de posesión del propio cuerpo orgánico, que nuestro cuerpo sea justamente *nuestro*, la manifestación externa de nuestra personalidad. El segundo paso se da al interior de la familia, en la educación que los

[48] *Ibid.*, § 192, Agregado, p. 349 [190].
[49] ILTING, K.-H., "The dialectic of civil society", en: Pelczynski, Z. A. (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 211-226.

padres le proporcionan a sus hijos e hijas. Se trata ahora de la incorporación de una cierta disciplina del alma, el aprender a controlar los propios sentimientos y pensamientos como condición necesaria para la vida adulta fuera de la familia. El último paso lo encontramos en la sociedad civil, en el trabajo que posterga la satisfacción inmediata de la necesidad en función de un modo socialmente coordinado de satisfacción de las necesidades de todos. Lo cual universaliza –sin frustrar– el particularismo del individuo egoísta de la sociedad civil y, al mismo tiempo, convierte al burgués en un verdadero ciudadano del Estado.

Los equívocos del reconocimiento igualitario

Silvio Juan Maresca
Universidad de Ciencias Empresariales

Alberto Buela nos ha enseñado que la *Metapolítica* estriba en una reflexión filosófica sobre las categorías de pensamiento –a menudo implícitas- que presiden las distintas orientaciones, opciones y realizaciones políticas concretas que se imponen en una circunstancia determinada, trátese de un pueblo, de una comunidad, de un Estado o, incluso, de conglomerados mayores. En mi caso, creo haber practicado tal disciplina con asiduidad, aunque sin disponer acaso de una denominación precisa.

Desde comienzos del siglo que corre las categorías dominantes del pensamiento político son las del *progresismo*.[1] Por cierto, el fenómeno sobrepasa largamente la distinción (y oposición) tradicional –y hasta cierto punto perimida- entre "izquierdas" y "derechas", si bien las "izquierdas" son particularmente propensas a regirse por las categorías progresistas. Tienen con ellas una relación más cómoda y "amigable", como suele decirse ahora en el odioso palabrerío de la informática. Durante la última década he trabajado intensamente en la elucidación de los principales presupuestos progresistas, cuyos resultados se encuentran registrados en un conjunto de ensayos y publicaciones periodísticas al respecto[2].

Una de las categorías preeminentes de la ideología progresista es la de la *igualdad abstracta e indiscriminada de derechos*; hasta tal extremo que Goyard-Fabre, en un ensayo reciente, distingue entre la *filosofía de los derechos* y la *filosofía del derecho*, sin disimular la introducción de un matiz irónico al exponer la primera.[3]

---

[1] Y nada de *"seudoprogresismo"*, como suelen decir los más, temerosos de malquistarse con el interlocutor del caso. Una muestra más del dominio abrumador del dichoso progresismo.

[2] Véase, por ejemplo, S. J. Maresca, "El retorno del progresismo", revista *Peronistas para el debate nacional*, La Plata, Centro de Estudios para la Patria Grande, Núm. 5, agosto de 2004, pp. 37-54; "Autoridad y política en tiempos del populismo progresista", revista de la *Sociedad Argentina de Filosofía*, Córdoba, Números 20/21, 2012, pp. 429-436; "Incursiones intempestivas políticamente incorrectas" revista *Consensos*, Buenos Aires, Núm. 2, junio de 2012, pp.61-72; "Situación cultural de la Argentina", revista *Consensos*, Buenos Aires, Núm. 3, invierno de 2013, pp.65-70.

[3] F. Goyard-Fabre, "La filosofía moral y política: entre el contractualismo y el utilitarismo", M. Meyer (director), *La filosofía anglosajona*, trad. cast. R. Carioli, Buenos Aires, Eduntref-Prometeo, 2010, pp. 139-152. Véase, por ejemplo, el párrafo con que la autora inicia su exposición: "hoy es abundante la filosofía del derecho anglosajón. Desde el comienzo se impone una comprobación: en la plétora de artículos y de obras dedicados a este tema, son muy numerosos los que tratan *de los* derechos antes que *del* derecho –tendencia hoy que se manifiesta igualmente en Europa- no sin introducir lamentables confusiones en un dominio en el que el rigor de los conceptos y de los razonamientos debería ser la regla por excelencia" (p. 138). O también: "En este contexto [ético antes que político] el concepto de los derechos toma una expresión cada vez más amplia (…) en detrimento de su comprensión, que llega a ser cada vez más evasiva (…)" (p. 140).

Pues bien, en esta oportunidad quiero dedicarme brevemente a elucidar *qué tipo de configuración de la subjetividad* supone la prédica de la igualdad abstracta e indiscriminada de derechos. De esta manera –creo yo- penetramos abiertamente en el ámbito de la Metapolítica. A los fines propuestos, me valdré muy libremente en el punto de partida de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, quizá la obra que ha calado más hondo en la configuración histórico-conceptual de la subjetividad del hombre occidental.

Al comenzar el decisivo capítulo consagrado al "Espíritu", Hegel se aboca al estudio de la *pólis* griega, en cuanto paradigma de la configuración originaria de la subjetividad. Propone la categoría de *sustancia ética* o *realidad ética*, según la cual el sujeto se identifica con las *costumbres de su pueblo*. En efecto, la ética como disciplina filosófica es una adquisición posterior y su emergencia con Sócrates y Platón implica el resquebrajamiento de esas costumbres y un principio de extrañamiento del sujeto respecto de las mismas. Mientras ellas mantienen plena vigencia la inmediatez y la ausencia de reflexión consiguiente hacen que la eticidad se asiente en determinaciones naturales (varón, mujer, privilegiadamente, debido a sus notorias diferencias fisiológicas y psicológicas).

¿Qué sucede al disolverse la eticidad de la costumbre o, lo que es igual, la *pólis* griega? Deviene una nueva figura de la subjetividad –típica del Imperio romano- que es un *puro, formal y vacío ser para sí*, consecuencia de su desasimiento de la sustancia ética, es decir, de la vida de un pueblo. Se genera así, entre los muchos unos carentes de espíritu, una igualdad abstracta regida por el *derecho*, individuos que se enfrentan a un *contenido* tan exterior como caótico, producto de la desestructuración de la sustancia ética. Es que al escindirse el sujeto de la sustancia ésta pierde su organicidad, ya que era la inherencia del sujeto quien se la otorgaba.[4]

Arribamos de esta manera a una igualdad formal entre individuos huérfanos de determinaciones esenciales que no garantiza nada pues la adjudicación de los contenidos –fundamentalmente, la propiedad- es otorgada o suprimida de manera arbitraria por el amo del mundo, digamos el emperador. La filosofía que condice con esta situación existencial es el *estoicismo*, cuya prédica promueve una mera libertad interior identificada con la "razón", que se desentiende de la facticidad azarosa que sobreviene al sujeto, a

[4] Un párrafo, extraído de la conocida obra de Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*, nos brinda un retrato magnífico, pleno de contenido existencial, de lo que acabamos de exponer: "En esta diversidad y este desorden, percibo la presencia de una persona [Adriano se refiere a sí mismo], pero su forma está casi siempre configurada por la presión de las circunstancias; sus rasgos se confunden como una imagen reflejada en el agua" (M. Yourcenar, ob. cit., trad. cast. Julio Cortázar, Buenos Aires, Penguin Random House Grupo Editorial, 2016, p. 29).

cada sujeto, sea quien fuere.[5] Tan libre en el trono como bajo las cadenas. Marco Aurelio –emperador- o Epicteto –esclavo-, lo mismo da. No en vano el estoicismo llegó a ser la filosofía oficial de Roma. Fueron los juristas romanos quienes bajo la inspiración de la filosofía estoica, establecieron por primera vez los *derechos humanos como derechos "naturales"*, conforme a una "naturaleza" artificiosa, construida racionalmente y ya no atravesada y diseñada por la eticidad de la costumbre.

Pues bien. Se me ocurre que la situación que hoy experimentamos gracias al progresismo tiene puntos de contacto más que sugerentes con la exégesis hegeliana de la subjetividad romana. Con el agregado insoslayable y no menor, claro está, de que ese sujeto insustancial ha transitado por el *cogito cartesiano*, logrando así convertir su vacío en *fundamento*. Ya no se trata del simple "repliegue" estoico a una interioridad refractaria. A partir de Descartes el *yo* se sostiene en sí mismo como *puro pensar autorreflexivo* y si bien es ajeno por completo a cualquier determinación natural e incluso a cualquier contenido, sin exceptuar el *cuerpo propio*, la actitud negativa frente al mundo, propia del estoicismo, se ha transformado en positiva. Se sigue de ello una pseudo comunidad de yoes autorreferentes, desencarnados y en principio habilitados a apropiarse o a darse cualquier contenido sustancial que se ofrezca en el caos que le hace frente.[6] La compulsión al consumo –no únicamente de bienes "materiales"- es manifestación palmaria de ese cambio de actitud. El contenido caótico adopta ahora la forma de mercancía. Es innegable que la misma denota la incidencia de la subjetividad –la mediación, diría Hegel- pero sin sustituir la sustancia ética. El consumo de mercancías no suprime la vacuidad del yo ni altera su alienación y extrañamiento.

El *reconocimiento mutuo* –o el *lazo social*, para decirlo en términos más modernos- se funda en una *rigurosa biunivocidad* que no admite *desigualdad* o *diferencia* alguna (salvo acaso cuantitativa –dinero, poder, fama-, o sea, una *diferencia indiferente*).

Considero que esta configuración de la subjetividad contemporánea nos permite entender en qué se fundan las distintas variantes de la igualdad abstracta e indiscriminada de derechos, como ser las exigencias de las *mujeres activistas*, puros sujetos cartesianos tardíos, tanto en lo que atañe a la *igualdad abstracta con el varón* como a su reclamo por la *legalización del aborto*; la supuestamente *libre elección de la orientación sexual*, es decir, toda la problemática de *género*; el borramiento de las

[5] Piénsese en el suicidio inducido de Séneca, condenado por Nerón. O en el asesinato de Julio César, entre infinidad de hechos similares.
[6] Cf. S. J. Maresca, "La reflexión, aventuras y desventuras", *Actas de las XVII Jornadas del Pensamiento Filosófico*, FEPAI, Mayo 2015.

diferencias entre niños, jóvenes, adultos y ancianos, con sus consiguientes derechos y obligaciones peculiares; la *feminización* o *desvirilización* general de los varones; el *matrimonio entre homosexuales* y análogos; la *homologación* de razas, costumbres, tradiciones, religiones, expresiones artísticas, científicas y filosóficas en una *identidad indiferente*; todo ello en nombre de la *no discriminación*. Y se entiende. Porque "discriminar" significa "distinguir" y eso es justo lo rigurosamente prohibido, dentro de los cánones de la figura de la subjetividad en curso. Hasta los animales son vislumbrados como sujetos cuasi cartesianos. Hay quienes los denominan "personas no humanas"…

En suma: yoes vacíos, autorreferentes, con supuestos derechos iguales a cualquier contenido que azarosamente se ofrezca. La naturaleza ha desaparecido de escena, al menos como ingrediente o punto de apoyo necesario para la configuración de la subjetividad. No así como construcción puramente mental, ya sea en función de su explotación inclemente, su modificación arbitraria o su defensa romántica o desmesurada.[7]

Los testimonios son elocuentes: el travesti que sostiene haber nacido "en un envase equivocado" –el cuerpo, un mero "envase" permutable a voluntad-, la abortista que considera su cuerpo propiedad privada de su mente y por ende le corresponde disponer libremente de su embarazo; por sobre todas las cosas, la ley que estipula que la elección del "género" es cuestión de "autopercepción" del sujeto.

Pero no todo es *sexual*, por usar una palabra casi prohibida en el léxico progresista, que hace del lenguaje uno de sus campos de batalla predilectos. Si los sujetos están configurados como hemos tratado de expresar más arriba, nada debe distinguirse o diferenciarse sustancialmente de nada; distinguirse o diferenciarse es de suyo discriminatorio. En la pseudo comunidad de yoes vacíos y autorreferentes nadie tiene derecho a ostentar un rasgo distintivo y con visos de exclusividad, sobre todo si éste presenta características de permanencia y arraigo. Todo está permitido excepto la singularidad irreductible, ya se trate de individuos, pueblos, naciones, Estados,

[7] Ni tampoco, pues, como correlato artificiosamente construido de los "derechos humanos" de los cuales, vale repetirlo, la igualdad abstracta e indiscriminada de derechos es feudataria. Recuérdese también lo afirmado más arriba acerca de la "naturaleza" de los estoicos. En su comentario a la filosofía –expresión generosa en este caso- *de los* derechos, Goyard-Fabre formula dos observaciones. Nos interesa la segunda. Dice la autora: "La segunda observación se refiere a las incertidumbres semánticas del término 'naturaleza' en la expresión derecho natural. La indecisión de este término engendra interrogaciones tan oscuras como extrañas sobre los 'derechos de los animales' y, más ampliamente, sobre 'los derechos de la naturaleza'" (p. (*ob. cit*., 140).

configuraciones culturales. No nos extrañe entonces la fuerte tendencia a la *entropía* que signa a las sociedades contemporáneas de cuño occidental.

Difícil no hacerse eco aquí de las palabras del adivino, personaje que irrumpe en *Así habló Zaratustra* de Federico Nietzsche, en un pasaje de la Segunda parte, titulado precisamente "El adivino": "Y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras. Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una fe: '¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!' Y desde todos los cerros el eco repetía: ¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!'".

Sin embargo, páginas antes, en un discurso de la misma parte, que lleva el sugestivo título "De las tarántulas", exclama Zaratustra: "(…) ¡vosotros predicadores de la *igualdad*! ¡Tarántulas sois vosotros para mí, y vengativos escondidos! (…) Por eso desgarro vuestra tela, para que vuestra rabia os induzca a salir de vuestras cavernas de mentiras y vuestra venganza destaque detrás de vuestra palabra 'justicia' (…) Con estos predicadores de la igualdad no quiero ser yo mezclado ni confundido. Pues a *mí* la justicia me dice así: 'los hombres no son iguales'. ¡Y tampoco deben deben llegar a serlo!".

Sea como fuere, hasta ahora nos hemos referido en todo momento a la subjetividad occidental contemporánea en términos generales, haciendo caso omiso de nuestra América. No es necesario aclarar que cuando digo "América" (o "americanos") no me refiero exclusivamente a los EEUU y a sus ciudadanos, los que a través de un recurso retórico metonímico se han apropiado de esos nombres, con la complacencia servil de un gran número de suramericanos, ahora simplemente "latinos" –dicho con un inocultable matiz despectivo, además-.

¿Pero acaso no pertenece nuestra América la civilización occidental? Quizá sí, pero de una manera tan ambigua como original y excéntrica. ¿Es sensato conjeturar que la peculiar amalgama cultural que se ha generado en nuestras tierras –que algunos denominan "mestizaje cultural"- ha dado lugar a una novedosa sustancia ética? ¿Es tan fácil para el sujeto americano abstraerse de la tierra, del paisaje, de la magnitud sublime de una naturaleza todavía indómita en apreciable medida? No por casualidad un sinnúmero de filósofos y ensayistas americanos han puesto el acento en estos tópicos.[8] ¿La caracterización del sujeto como yo vacío y autorreferente define cabalmente al sujeto iberoamericano? Tal vez sí al habitante de las grandes ciudades, pero aún en este caso

[8] Baste citar aquí a C. Astrada y su obra magistral *El mito gaucho* (Buenos Aires, Cruz del Sur, 1964), así como también *Tierra y figura y otros escritos* (Buenos Aires., Las Cuarenta, 2007). Véase asimismo, M. Casalla, *América en el pensamiento de Hegel*, Buenos Aires, Catálogos, 1992. Acaso esta tradición comenzó en la Argentina, de manera algo paradojal, con *El matadero* de Echeverría y el *Facundo* de Sarmiento.

caben dudas,[9]9 sobre todo si posamos nuestra mirada en la enorme cantidad de elementos “marginales” o “semimarginales” que pululan en nuestras megalópolis. ¿Hasta dónde ha hecho mella el “cartesianismo” en el hombre americano? ¿Hasta qué punto somos realmente “cartesianos”?

¿Es razonable apostar en nuestra América por la vigencia de una dimensión sustancial? De pervivir una sustancialidad ética sería todavía posible configurar una *subjetividad moderna distinta* y, en general, construir *una modernidad alternativa*. Son preguntas a las que treinta años atrás hubiera contestado afirmativamente, sin vacilar. Hoy no tengo respuesta clara. Pero de ser válido algo de lo que insinúo con ellas, sería preciso emprender o reemprender una *lucha cultural*, en muchos casos *soterrada*, digna de concentrar en ella nuestros mayores y mejores esfuerzos.

[9] Cf. R. Scalabrini Ortíz, *El hombre que está solo y espera*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1974. También, R. Kusch, “Indios, porteños y dioses” y De la mala vida porteña”, *Obras Completas*, Tomo I, Rosario, Ed. Ross, 2000, pp. 135-320 y pp. 323-464 respectivamente.

MESAS TEMÁTICAS

MESA 1. ANTROPOLOGÍA y FILOSOFÍA

Supuestos epistemológicos en Franz Boas: Un diálogo entre la Antropología y la Filosofía

Ariel Barrios, Facundo Jaime, Mauro Saiz Reales, M. Eugenia Tamay
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Franz Boas (Minden, 1858 - Nueva York, 1942) es considerado el fundador de la disciplina antropológica en Norteamérica. Geógrafo de profesión, su formación se vio influenciada por la concepción de la naturaleza de los idealistas y naturalistas alemanes. A la vez, las categorías de Kulturs (culturas) y Volkgeist (espíritu del pueblo) rompen con la mirada tradicional de la época. Es necesaria la confluencia de disciplinas tales como antropología y filosofía para poder entender desde qué lugar piensa, habla y escribe nuestro autor de referencia allá por los primeros años del siglo XX.

En el ámbito académico, Boas es considerado un "relativista". Sin embargo, encontramos que a lo largo de sus últimos trabajos habla desde una perspectiva universalista. Nos preguntamos qué implicaría esto para un antropólogo europeo en Norteamérica, en el contexto de avance de la modernidad.

En el presente trabajo nos proponemos profundizar el análisis de la perspectiva universalista en Boas, teniendo en cuenta los supuestos epistemológicos de los que parte, de qué manera se combina con el particularismo histórico que propone y cuáles serían las implicancias filosóficas dentro de una disciplina como la antropología en el contexto en que realizó su trabajo exploratorio y académico.

Presentación del autor

Franz Boas nace y crece en la ciudad de Minden en el seno de una familia judía y en plena época de conformación del estado nacional alemán, contexto en el cual se buscaba la unificación de los pueblos germánicos a través de una misma historia, lengua y tradiciones comunes. Creemos que estos datos son significativos e impactaron en sus búsquedas tanto personales como profesionales.

Luego de realizar su formación como geógrafo, con 25 años, lleva a cabo su primera experiencia de campo viviendo con los *inuit* en una isla del Ártico durante un año (entre 1883 y 1884) en el marco del Primer Año Polar Internacional que impulsaba la investigación en estas áreas del planisferio (Müller-Wille, 2014). Luego de esta vivencia

fundacional Boas publica varios artículos en alemán que no han tenido gran trascendencia, a excepción de uno que fue traducido al inglés y publicado en la *Revista Science*: *"El estudio de la geografía"*[1] donde desarrolla la oposición entre ciencias físicas y cosmografía y hace explícitas las influencias de Von Humboldt y Karl Ritter.

Boas permanece en Alemania un tiempo más y en 1896 decide instalarse en Estados Unidos donde, por supuesto, no fue fácil para él hacerse un lugar. En un inicio, se dedica a participar de expediciones a la Costa Noroccidental del Océano Pacífico donde entra en contacto con diversas poblaciones nativas, también redacta informes etnográficos que comparte con un ícono de la antropología: el británico Edward Tylor, quien es reconocido como uno de los fundadores de la antropología en Gran Bretaña y uno de los padres del evolucionismo en esta disciplina. Esta tradición de tinte biologicista ubica al hombre en un único trayecto histórico y cultural, determinado de modo lineal, gradual y progresivo; en la cima de este progreso se encuentra el hombre blanco europeo.

Es interesante tener en cuenta que las influencias humanistas de Boas y su diálogo con el evolucionismo se encuentran en Norteamérica con una realidad particular: la finalización del proceso de expansión de la frontera Oeste de Estados Unidos sobre las naciones indígenas, clasificadas como primitivas, relegadas a "reservas" y destinadas (sus producciones materiales) a museos de historia natural. Así es como, en cuanto logra afianzarse en sus espacios académicos, tanto como docente en la Universidad de Columbia como en el Museo de Historia Natural, organiza sucesivas estadías con los *kwakiutl* y principalmente de la mano de su informante George Hunt logra recopilar una enorme cantidad de material lingüístico, y registrar ceremonias y costumbres que luego reproducirá en los famosos dioramas de la sección de etnología del AMNH[2].

Boas estaba muy preocupado por la aculturación de estos pueblos ante la expansión imperialista, era consciente de que las particulares creencias, usos y costumbres podían perderse o cambiar por el contacto. Así es como, además de recopilar

[1] En este artículo desarrolla la disputa que se da entre los geógrafos y las ciencias físicas, que solo se preocupan por el descubrimiento de las leyes que gobiernan los fenómenos y la *Cosmografía*, ciencia que considera que cada fenómeno tiene valor en sí mismo y que la meta debe ser su comprensión completa (Boas, 1996 [1887]).

[2] El *American Museum of Natural History* está ubicado en el centro de la ciudad de Nueva York y cuenta con nueve salas sobre grupos indígenas del mundo. Una de ellas (*The Northwest Coast Hall*) fue diseñada por F. Boas a fines del siglo XIX: éste fue el precursor de un nuevo modo de mostrar a los grupos indígenas en contextos museísticos y valorar a cada uno en sus propios términos y no en relación a los términos de Occidente. Así, se podía observar, por ejemplo, a través de maniquíes y dioramas la manera en que se usaba el telar o se realizaban ceremonias de gran importancia para las culturas de la región que se extiende desde el sur de Alaska por Canadá hasta el Estado de Washington.

información sin llegar a establecer leyes o grandes compendios teóricos, fue el autor del primer Manual de lenguas indígenas de Norteamérica (*Handbook of American Indian Languages*, 1911). Se dice que su entusiasmo era tal que contagia a grandes grupos de estudiantes[3], y así es que hasta sus últimos días estuvo involucrado en la formación universitaria, en la lucha contra el racismo en todas sus formas y principalmente el antisemitismo que se expandía desde su Alemania natal.

Dado que el presente escrito es producto del trabajo interdisciplinario de estudiantes de Antropología y de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires intentaremos abordar desde qué lugar piensa, habla y escribe nuestro autor de referencia allá por los primeros años del siglo XX, cuando publica *"La mentalidad del hombre primitivo y el progreso de la cultura",* capítulo que seleccionamos para el presente trabajo.

A pesar de ser popularmente reconocido como "relativista", encontramos que a lo largo del texto que seleccionamos, una y otra vez, Boas habla desde una perspectiva universalista. Nos preguntamos qué implicaría esto para un antropólogo europeo en Norteamérica, en contexto de avance de la modernidad.

La Antropología como ciencia: el método experimental como superación del evolucionismo

Podemos asociar la perspectiva universalista en Boas con su pretensión de establecer a la Antropología como ciencia y ocupación profesional. Este movimiento es heredero de la modernidad.

Si bien podemos decir que tiene un objeto de estudio definido (el estudio de los pueblos no europeos) esta "disciplina" desde sus orígenes emparentados con el evolucionismo se había dedicado sin más a clasificar las culturas no occidentales desde un escaso rigor científico, ya que se trataba de un pasatiempo para muchos intelectuales de la época. Esto se transformaría luego en el origen de la crisis de la disciplina, ya que no lograba satisfacer las demandas de la expansión colonialista.

Podría decirse que la Antropología tenía un objeto de estudio pero no tenía un método para estudiarlo. En el proceso de profesionalización se pone énfasis en la importancia del método, en que sea un profesional del área quien recopile la información

[3] Entre sus discípulos se encuentran grandes nombres de la Antropología norteamericana, como el de Ruth Benedict y Edward Sapir.

a partir de la convivencia con los pueblos - objeto de estudio -, en lugar de basarse en comentarios o informes de viajeros o personas no calificadas.

Este método tiene que tener un carácter universal para que pueda catalogarse como ciencia. Y según la propuesta de Boas, tiene que ser experimental, enmarcado en el trabajo de campo.

En el texto citado, el profesor de antropología de la Universidad de Columbia es claro en su mensaje anti evolucionista: “Cualquier valoración de la cultura significa que se ha escogido un punto hacia el cual se mueven los cambios, y este punto es el tipo de nuestra civilización moderna” (Boas, 1964, p.209).

El supuesto empirismo del evolucionismo radica en un idealismo, donde se universalizan intercambios teóricos que no tienen un sostén experimental que corrobore aquellas descripciones epistolares. Este idealismo mencionado se basa en una lectura lineal de la historia como mencionamos anteriormente, desde el atraso hacia el progreso. El ideal que está detrás de la lectura evolucionista subsume todas las particularidades históricas de cada pueblo dentro de una Cultura que abarca a la humanidad como un todo, en la cual la civilización europea se encuentra en su punto más avanzado.

Boas cree en la existencia de “un criterio objetivo para la valoración de las culturas” (Boas, 1964, p.206), que será alcanzado a través de la experiencia y su sistematización, de la recopilación de datos sobre la técnica, el arte decorativo, la organización social, las producciones materiales y, sobre todo el lenguaje de los pueblos. A lo largo del capítulo citado la propuesta es clara en la cantidad de ejemplos que surgen de la exploración, la convivencia y la investigación con los indígenas norteamericanos.

Boas propone entonces, que el método que sea el pertinente tiene que intentar establecer criterios objetivos, poder sistematizar la experiencia de forma tal que pueda dar cuenta de lo que acontece (y acontenció) con un determinado pueblo en un determinado lugar. Al recopilar pruebas de los lugares, se puede llegar a tener suficiente evidencia como para poder postular lo que sucede con ese pueblo. En este sentido se puede ver la influencia de Francis Bacon, con respecto al método experimental y observacional. Para poder sacar conclusiones hay que ir a la experiencia, recopilar datos y hacer postulados sin importar si evidencia anterior nos brinda descripciones del lugar y sus habitantes. De esta forma se garantizaría la recopilación objetiva de los datos sin caer en la interpretación subjetiva de algún otrx que haya vivenciado esa experiencia.

El particularismo universal de Boas: una lectura a partir de Kant

A partir de su propuesta metodológica claramente empirista pero desde su pretensión particularista-histórica, Boas postula la importancia de conocer la lengua de los pueblos que investiga, pueblos que comienza denominando "primitivos" al modo evolucionista pero que considera sujetos de conocimiento, capaces de las mismas elaboraciones que "nosotrxs", lxs occidentales.

El lenguaje, en lugar de ser un obstáculo para el desarrollo del pensamiento como creían muchos científicos de la época, es un medio a través del cual las diversas culturas se expresan. En su cruzada contra el evolucionismo Boas (1964) es explícito:

> "El indio no hablará de la bondad como tal, aunque bien puede hablar de la bondad de una persona (…) Es, empero, perfectamente concebible que un indio disciplinado en el pensamiento filosófico procedería a liberar las formas nominales fundamentales de los elementos posesivos, y así llegaría a formas abstractas de nuestros idiomas modernos. He efectuado este experimento con uno de los idiomas de la Isla de Vancouver" (p.209).

Los nativos podrían desarrollar ideas abstractas si así lo quisieran o necesitaran y, de hecho, Boas hace referencia al uso del sistema numeral occidental por parte de aquellos indígenas que lo adoptan fácilmente a causa del contacto con los europeos.

Como mencionamos anteriormente, Boas estaba muy preocupado por la aculturación de estos pueblos ante la expansión imperialista, por lo tanto, hacia el final del capítulo se evidencia su interés por dar con lo que llama "material tradicional", común a todo grupo social pero diverso en su contenido, al cual podría accederse conociendo la lengua, las categorías propias y particulares del grupo.

Sus influencias europeas se evidencian cuando comenta cómo es la transmisión de las ideas tradicionales de cada pueblo: "En nuestra propia comunidad se transmite al niño un cúmulo de observaciones y pensamientos… resultado de la cuidadosa observación y especulación de nuestra generación actual y de las anteriores… son transmitidos como sustancia tradicional, casi lo mismo que el folklore" (Boas, 1964, p.222).

Las ideas de Kant se cuelan en los postulados de Boas si se tiene en cuenta que cada pueblo tiene formas particulares que dentro de él se universalizan, y que dentro de cada comunidad el conocimiento es una “transmisión” porque las formas son *a priori*, es decir independientes de la experiencia y la experiencia solo concuerda con las formas que tiene el sujeto en su racionalidad.

En Kant, conocer es una actividad del entendimiento no voluntaria. Según Boas, lo que hace diferentes el modo de pensar del hombre primitivo y el del hombre civilizado es el material tradicional con que las percepciones se asocian (Boas, 1964) y que se transmite de generación en generación.

Conclusiones

Teniendo en cuenta que la formación universitaria de Franz Boas combinó la Física, la Geografía y la Filosofía (Müller-Wille, 2014), notamos que durante su obra estas tres disciplinas dialogan para dar lugar a la profesionalización de la Antropología reuniendo la formación académica -tanto teórica como práctica- con el trabajo de campo en las comunidades y con lxs sujetxs que habitan las mismas. Su influencia filosófica es la que nos permite poder realizar un análisis de los supuestos que subyacen a su teoría antropológica para poder responder a los interrogantes que surgen a lo largo de la lectura de su obra.

¿Por qué decimos que Boas es universalista?

El supuesto universalista está relacionado con cómo las ciencias son portadoras de verdad. Por lo tanto, la Antropología, si quiere establecerse como tal, debe compartir con ellas un método que le permita predicar como verdad aquello que hace, un fundamento que valga para todos los trabajos enmarcados en este sentido, y que esté legitimado.

Para la Antropología que propone, el método será el experimental. Este radica en supuestos empiristas, donde la verdad estará alojada en la experiencia. Es decir, en primera instancia, une antropologx para conocer un pueblo debe ir al pueblo mismo para recopilar experiencia y datos, sin depender de descripciones anteriores. En este sentido, se puede ver que el punto de partida es muy distinto al evolucionismo. Aquí no hay una clasificación en estadios de una cultura sino que hay *culturas*, no se tiene una civilización paradigmática como meta a alcanzar por las otras civilizaciones sino que la propuesta

boasiana radica en que la verdad estará construida en la contrastación con la experiencia de cada pueblo y cada uno tendrá la suya.

¿Que quiere decir que cada pueblo tendrá su verdad?

Es claro que Boas no le niega la racionalidad a cada pueblo, sin embargo no acuerda con el presupuesto kantiano de que la "razón" es para todos los seres humanos la misma y que funciona según las mismas formas. Cuando Kant realiza su teoría, propone que todxs los seres humanos piensan de la misma manera, con las mismas categorías, y que ya sea que vivan en Europa o en América, Asia, África, estas categorías no cambiarán. Este movimiento kantiano podría estar a la base de los supuestos evolucionistas.[4]4

En su crítica al evolucionismo, Boas también apunta contra estas pretensiones. El está de acuerdo con Kant en que lxs sujetxs "razonan" según ciertas categorías pero en lo que no está de acuerdo, es en que esas categorías sean las mismas para todo el mundo. En sus análisis respecto al lenguaje deja en claro esto. Los esquimales tienen diferentes maneras de llamar al agua para saber si se trata de agua de mar, agua para beber, etc. Sin embargo, en otros pueblos esto no sucede así. Boas nos invita a pensar que esto no se debe a que un pueblo esté en un estadio de desarrollo más o menos avanzado que otro, sino que nos muestra que cada pueblo piensa acorde a las formas o categorías pertinentes a su cultura y su contexto.

Esta es la raíz del particularismo histórico. Boas con su método experimental y crítica al evolucionismo, también rompe con los supuestos platónicos (acerca de dónde está la verdad) y los kantianos (respecto a las formas universales para el conocimiento). Su propuesta puede enmarcarse en un universalismo dentro de cada cultura. No es que cae en un relativismo acérrimo donde no puede afirmar ninguna verdad, sino que, cada cultura tiene un entramado de significaciones elevadas a nivel de verdad pero sin necesidad de extrapolarlas a todo el mundo. El análisis del antropólogx tiene que estar enmarcado en estas nociones. Hay un universalismo dentro de cada pueblo pero que en sus notas particulares impiden hacer un análisis lineal del desarrollo de las civilizaciones. Hay que atender a las particularidades para entender la forma de pensar de cada pueblo y

[4] El supuesto heredado de la Modernidad acerca de que la razón es una y la misma para todxs los seres humanos es lo que nos invita a plantear este postulado. La lectura kantiana a partir de *¿Qué es la Ilustración? (1784*) evidencia la lectura lineal progresista acerca del devenir de la razón. Todo ser humano está inscripto en esta historia, algunxs están en un estadio de minoría de edad y otrxs de mayoría, pero en el traspaso de estos estadios radica la lectura que nos permite relacionar a Kant como una posible fuente de los supuestos evolucionistas.

como estos componen sus verdades. Las categorías no pueden ser universales para todo el mundo, sino que pueden universalizarse respecto de la sociedad en las que estén funcionando.

La propuesta teórico-metodológica de Boas pone en evidencia cómo Occidente construye sus particularismos epistemológicos como universales a causa de la relación de poder en la que se encuentra con respecto a los otros pueblos llegando incluso a construir una ficción de temporalidad, transportando al pasado a sociedades con las que comparte tiempo y espacio, por no estar en la misma situación tecnológica en la que se encuentra occidente. Este perspectivismo boasiano que oscila entre la verdad particular de las culturas y la verdad científica, al mismo tiempo que se desarrolla con el fin de establecer una crítica contundente al evolucionismo y los prejuicios que se tienen de éstas sociedades estudiadas, se enmarca en la profesionalización de la disciplina, ya que debe ser gente con formación académica la que elabore informes y teorías, siendo así crucial que el antropólogx se valiera de su trabajo de campo y de sus informantes y no solo de diarios de viajeros o los prejuicios sociales.

A lo largo del texto observamos cómo F. Boas va justificando y explicando lo incorrecto de cada prejuicio que se tiene sobre los pueblos con los que trabaja, además, de demostrar los vacíos argumentativos que tiene el posicionamiento evolucionista. Existe la necesidad de una verdad científica con un carácter universal y correctamente construida para ser aceptada y así romper con los estereotipos establecidos. En este caso podemos decir que Boas ofrece una resistencia a la noción de verdad unívoca del paradigma evolucionista y propone otra que lo enfrenta, marcando un renovado camino en la arena académica norteamericana.

Bibliografía

Bacon, F., *Novum Organum*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, Libro Primero, (pp. 27–44).

Boas, Franz., La *mentalidad del hombre primitivo y el progreso de la cultura*. En: *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*. Solar/Hachette, (1964) [1911]. (Cap. XI: pp. 201-227).

Boas, Franz (1996 [1887]), *The Study of Geography*. En Stocking (Jr.), G.W. *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological*

Tradition. Londres: The University of Wisconsin Press. Traducción de la Cátedra de Historia de la Teoría Antropológica UBA FFyL, 2001.

Châtelet, F. *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*, Valencia, Pre-textos, 1998, caps. 1, 2 y 5.

Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1989, Primera conferencia, (pp. 13–33).

Ibáñez, T., "Variaciones sobre el relativismo", en: *Municiones para disidentes*, Barcelona, Gedisa, 2002.

Kant, I., *Crítica de la razón pura* [Trad. Pedro Ribas], Barcelona, RBA, 2004, Introducción.

Kant, I., *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784), Ed. Nova, Buenos Aires.

Müller-Wille, L.; Zumwalt, R. *The Franz Boas Enigma: Inuit, Arctic, and Sciences*. Baraka Books, 2014.

Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Madrid, Tecnos, 2005

Palerm, A. *Historia de la Etnología.* Vol. 5. *Tylor y los profesionales británicos*. México: Ediciones de la Casa Chata, 1977, Introducción.

Platón, *Fedón*, Madrid, Gredos, 1988, 64a-67d.

Tullio-Altan, C (1973). Capítulo segundo, parte primera, "L'elaborazione teorica del concetto di cultura dal primo '900 a oggi". En: *Manuale di Antropologia Culturale. Storia e metodo*. Milán: Valentino Bompiani. Traducción de la Cátedra de Historia de la Teoría Antropológica UBA FFyL.

MESA 4. COMUNIDAD, AGRAVIO Y LIBERTAD. AXEL HONNETH

Lukács en Honneth, la recuperación del concepto de reificación

Susana Raquel Barbosa
IIFLEO-Universidad del Salvador

Cuando hoy se buscan las huellas del pensamiento crítico de la escuela de Frankfurt encontramos a Axel Honneth, Director del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt desde 2001 y profesor de la Universidad de Columbia. Honneth sociólogo alemán discípulo de Jürgen Habermas, desde sus primeras objeciones a los déficits de la teoría de la acción comunicativa que datan de principios de los años 80, ha perfilado los pilares conceptuales de su propuesta. En 1992 Honneth publica su *La lucha por el Reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*[1], propuesta con la cual se posiciona en la tarea restitutiva del Hegel del período de Jena, en torno a su idea de una "lucha por el reconocimiento".

¿Por qué en una interpretación del concepto de reificación comienzo por analizar la idea de reconocimiento? Adelanto una tesis honnethiana, la reificación es olvido de reconocimiento, y, si esto es así, pues debemos detenernos en el reconocimiento antes de ir a la reificación.

Dice Axel Honneth que "la reconstrucción sistemática de la figura argumental de Hegel… lleva a la distinción de tres formas de reconocimiento que, según los momentos, encierran en sí el potencial de una motivación de los conflictos". ¿Qué significa esto? No significa que el reconocimiento contiene en forma larvada el conflicto sin más. Significa que la falta de reconocimiento o un déficit en su instrumentación constituye un menosprecio y es el menosprecio el que instala el conflicto.

Explico. Primero veamos la idea de reconocimiento (*Anerkennung)*. El individuo en la sociedad no está atomizado o encerrado en su yo, el individuo está en el cruce de determinadas prácticas que lo constituyen como subjetividad. Para Honneth la intersubjetividad es constitutiva de la subjetividad. En la vida social se aloja una tensión moral, "la pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad"[2].

[1] Honneth, Axel (1997), *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (*Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* 1992) trad. Manuel Ballestero y revisión de Gerard Vilar, Barcelona, Crítica, 1997.
[2] Honneth 1997: 13.

Son tres son las formas de reconocimiento 1) el amor, involucrado en las relaciones primarias de la esfera emotiva, que da al individuo la formación de su autoconfianza para su realización individual; 2) el derecho, relacionado a la esfera jurídica, por el que todos se autoperciben libres y moralmente imputables, y es formador del autorrespeto; y 3) la solidaridad, que involucra una esfera de valoración social, en la cual las relaciones entre grupos se definen por la estima recíproca de unos a otros en comunidad. Para cada una de estas formas de reconocimiento existe una forma de *no reconocimiento* y son éstas la que están a la base del conflicto; la posibilidad de no disponer del propio cuerpo, irrespeto éste que hiere la confianza en el otro y la autoconfianza obtenida por medio de la autonomía construida por el amor, 2) la negación de derechos en la esfera jurídica por la cual el individuo pierde el reconocimiento intersubjetivo de persona capaz de formar su juicio moral, y 3) el menosprecio por denegación de la estima social que corresponde a comportamientos de ofensa/degradación de valores sociales, lo que se traduce en indignidad e injuria y genera pérdida de la estima propia.

Estructura de las relaciones de reconocimiento social			
Modos de Reconocimiento	**Esfera emocional**	**Campo cognitivo**	**Valoración social**
Formas de reconocimiento	Amor /amistad, relaciones primarias	Derechos, relaciones de derecho	Solidaridad, comunidad de valor
Sentimientos sociales y de sí	Autoconfianza	Autorrespeto	Autoestima
Formas de menosprecio	Maltrato, violación (integridad física)	Desposesión de derechos y exclusión (integridad social)	Indignidad e injuria (honor, dignidad)
Fuente: Honneth, Axel (1997 [1992]), *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* 1992) trad. Manuel Ballestero y revisión de Gerard Vilar, Barcelona, Crítica, 1997: II.5.			

La obra de Honneth es extensa y aun sigue produciendo y dando réplicas a sus críticos, sin embargo, debido a que su innovación en la línea de la tradición crítica de la escuela de Frankfurt fue el reconocimiento como eje de la subjetividad o la intersubjetividad como base de la constitución identitaria de la subjetividad, ese tópico es sobre el cual el autor siempre vuelve, para reforzar sus líneas argumentativas y proyectar otros alcances.

Reificación en Honneth

El problema del concepto de reificación en Honneth es que no se incorpora ni se proyecta en forma sistemática en textos ulteriores. Más aún, pareciera entrar en tensión con la línea de investigación que lleva adelante en la actualidad. Esta tensión se presenta, particularmente, en la versión revisada y ampliada de las "Tanner lectures" impartidas en la universidad de Berkeley y reunidas en el libro *Reificación* [2005].

Reificación señala una nueva fase en su propuesta y es denominada por algunos comentaristas como una "teoría crítica de las patologías de la razón"[3]. El análisis se centra ahora en cuestiones de "epistemología moral"[4]: en la razón, en su uso distorsionado y en las fuentes sociales de esa distorsión.

El libro *Reificación* [2005] tiene dos tesis centrales desarrolladas en los capítulos III y IV: la preeminencia del reconocimiento y la reificación como olvido del reconocimiento. Analicemos. El reconocimiento es entendido como una determinada percepción de la realidad externa y una relación con las otras personas atravesada por un interés existencial y libidinal. El vínculo con los objetos y con las personas no es desapasionado y distante, sino que hay una implicación afectiva con ellos, se los dota de una "investidura libidinosa" –Honneth habla también de "preocupación existencial"[5], de "unión emocional o identificación con el otro concreto"[6].

Se trata de una perspectiva forjada en los primeros meses de vida de un individuo y que marca la tónica de sus lazos sociales: el reconocimiento del mundo circundante y de las personas. Para el análisis de estas cuestiones Honneth se sirve de la teoría psicológica del apego y de las investigaciones de Michael Tomasello, Peter Hobson y Martin Dormes sobre el aprendizaje de los niños y los orígenes del autismo.

[3] M. Basaure, 2011: 46.
[4] J-Ph. Deranty, 2009: 460.
[5] Honneth, 2007: 62.
[6] Honneth, 2007: 70.

La perspectiva de reconocimiento antecede a la formación del pensamiento conceptual-cognitivo y está en su base. Dicho de otra forma: constituye una implicación existencial que está *antes de* y *sostiene a* las disposiciones intelectuales de un individuo. De aquí que el autor hable de "preeminencia". Es a partir de esta base afectiva que, *a posteriori*, un individuo está en condiciones de romper con su egocentrismo, de des - centrarse, de adoptar diferentes perspectivas o puntos de vista. La relación libidinal que se establece con los otros es lo que permite ponerse en la perspectiva de la segunda persona y "experimentar su perspectiva del mundo como significativa"[7].

La tesis de una "preeminencia del reconocimiento" puede interpretarse como una respuesta indirecta al énfasis de Habermas en el carácter comunicativo de la razón: antes y para que pueda haber una comunicación entre dos o más personas, debe haber reconocimiento, debe haber un compromiso existencial que haga posible asumir la perspectiva del otro y comprender sus razones.

Ahora bien, el problema se suscita cuando esta preeminencia del reconocimiento comienza a perderse. Se produce, entonces, un olvido del reconocimiento. Una amnesia y ceguera que tiene muchos rasgos en común con el autismo. Es este olvido de la implicación existencial el que se erige en clave de un nuevo concepto de reificación.
Dice Honneth:

> "En la medida en que en nuestra ejecución del conocimiento perdamos la capacidad de sentir que éste se debe a la adopción de una postura de reconocimiento, desarrollamos la tendencia a percibir a los demás hombres simplemente como objetos insensibles […] Se corresponde también con el resultado de una reificación perceptiva del mundo: el entorno social parece, casi como el universo sensorial del autista, una totalidad de objetos puramente observables que carecen de toda emoción o sensación" (2007: 93- 94).

El reconocimiento es, entonces, reemplazado por otra perspectiva cuya principal característica es la aprehensión neutral, distante, desapasionada de la realidad y de las personas y el trato instrumental con ellas. Es la perspectiva de un observador indolente y neutral, alguien a quien los acontecimientos externos no lo afectan directamente. No está existencialmente comprometido, puede por tanto aprehender y disponer de las personas y

[7] Honneth, 2007: 69.

los objetos como si fueran meras cosas. Como si se trataran de un stock de productos a su disposición. Es esta perspectiva, esta "clase especial de ceguera"[8] la que se vuelve un hábito –una "perspectiva osificada"– y la que atraviesa las relaciones sociales volviéndolas patológicas. Se trata, en definitiva, de un proceso social que tiende a acentuar la reificación por sobre el reconocimiento.

La reificación puede definirse como la perspectiva subjetiva –o lo que Honneth llama observación neutral e indolente– que hace posible un determinado tipo de *aprehensión de* y *trato instrumental con* los otros. "El olvido del reconocimiento" sienta las bases subjetivas y epistemológicas necesarias para que se susciten relaciones asimétricas y de dominación.

Aquí puede verse una similitud con lo sostenido por Adorno y Horkheimer respecto a la primacía de una razón instrumental que reduce a la naturaleza, a los hombres y al sí mismo a mero material de dominio. Si bien Honneth piensa la reificación desde una teoría del reconocimiento completamente ajena a los primeros teóricos críticos de la escuela de Frankfurt, el esquema general de sus diagnósticos se asemeja: en ambos casos se trata de una perspectiva que posibilita el trato instrumental con la naturaleza, los hombres y la propia subjetividad. No es casual, en este sentido, que Honneth utilice como epígrafe de su libro un famoso pasaje de la *Dialéctica de la Ilustración*: "Toda reificación es un olvido". Asimismo, la reificación se extiende y acentúa en las sociedades contemporáneas. Se trata de una tendencia o un proceso social que propicia un olvido del reconocimiento, una suerte de ceguera o amnesia que amenaza con extenderse entre los sujetos y sus relaciones intersubjetivas.

Honneth no comparte la radicalidad y el pesimismo de la crítica de Adorno y Horkheimer a la razón instrumental y a la reificación, pero pareciera compartir la idea de que se trata de una expansión o un proceso social anónimo, más asociado a instituciones o fuentes sociales, que a una conflictividad o lucha entre clases o grupos identificables.

Reificación en Lukács

Como se habrá advertido, he preferido una exposición montada sobre una ingeniería en reversa que parte de Honneth y descamina el itinerario del concepto de reificación hasta un posible origen en Lukács. Con reificación ocurre una disociación

[8] Honneth, 2007: 104.

frecuente en la literatura filosófica que se da entre lo que se presenta ante nuestra interpretación con visos de tanto peso y realidad que podemos alinear a un plano ontológico pero a la vez, también se presenta su incorrespondencia con conceptos acabados, términos específicos, demarcaciones linguísticas claras con que podamos referirnos a ello. Precisamente por este motivo menciono un posible origen en Lukács. Hay múltiples referencias de estudios y receptores de las propuestas de frankfurtianos y neomarxistas que mencionan que Marx había usado el término.

En términos generales, y atendiendo a su raíz latina, reificar procede del sustantivo *res*, que significa cosa. Involucra la acción u operación de convertir en cosa lo que no es cosa. De allí que en ocasiones *reificar* se analogue con cosificar. Marx usó el término *Verdinglichung*, que puede equivaler a reificación y a cosificación para hacer referencia a la alienación, a la enajenación.

El concepto de enajenación, que se acuñó en Occidente desde el concepto de idolatría del Antiguo Testamento, involucra cierta actitud devota del hombre no hacia divinidades múltiples, sino hacia las cosas que él mismo crea[9].

Tom Bottomore[10] dice que reificación "se refiere a la transformación de seres humanos en seres parecidos a cosas que no se comportan de una manera humana sino conforme a las leyes del mundo material. La reificación (cosificación) es un caso 'especial' de alienación, su forma más radical y extendida, característica de la moderna sociedad capitalista". Bottomore agrega que la verdadera historia del concepto comienza con Marx y con la interpretación que hace Lukács de Marx. Como aquí se produce la disociación que mencionamos antes, si bien en los tempranos *Manuscritos de París*, Marx expone la idea de reificación, el análisis y el uso explícito del término recién aparece en su obra madura[11].

Pero el estudio científico de *El Capital* fue olvidado durante mucho tiempo hasta que Lukács llamó la atención sobre él y lo interpretó fusionando los aportes de Max Weber, principalmente su análisis de la burocracia y la racionalización y de Simmel, específicamente el problema de la filosofía del dinero.

[9] Dice E. Fromm que "la esencia de lo que los profetas llaman 'idolatría' no es que el hombre adore a muchos dioses en vez de a uno solo, es que los ídolos son obras de la mano del hombre, son cosas y el hombre se postra y adora a las cosas: adora lo que él mismo ha creado. Al hacerlo, se transforma en cosa. Transfiere a las cosas de su creación los atributos de su propia vida y en lugar de reconocerse a sí mismo como la persona creadora, está en contacto consigo mismo sólo a través del culto al ídolo". En Erich Fromm, 1973: 55-6.
[10] T. Bottomore, 1984: 640.
[11] *Grundrisse*, *El capital*.

Afirma Lukács en “La cosificación y la consciencia del proletariado”[12] que las obras maduras de Marx dedicadas a explicar la totalidad de la sociedad capitalista empiezan por el *enigma de la estructura de la mercancía*. La mercancía no aparece como problema aislado ni como problema central de la economía sino “como problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Pues sólo en este caso puede descubrirse en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa”.

La “esencia de la estructura de la mercancía” ya ha sido clarificada, dice Lukács de esta manera: “Su fundamento consiste en que la relación entre personas adopta el carácter de cosa, adquiriendo así una 'objetividad fantasmal', una autonomía que parece tan estrictamente racional y universal que oculta toda huella de su naturaleza fundamental: la relación entre personas”.

El húngaro deja de lado la importancia de este problema para la economía y pasa a analizar una cuestión más amplia: “Hasta qué punto el intercambio de mercancías, junto con sus consecuencias estructurales, puede influir en la totalidad de la vida externa e interna de la sociedad”. El análisis microscópico que realiza es el siguiente. “Desde un punto de vista *objetivo* empieza a existir un mundo de objetos y relaciones entre cosas (el mundo de las mercancías y sus movimientos en el mercado) (...) *Subjetivamente* (donde se ha desarrollado plenamente la economía de mercado) la actividad de una persona resulta alienada de él mismo, se convierte en una mercancía que, sometida a la objetividad no humana de las leyes naturales de la sociedad, debe seguir su propio camino independientemente del hombre, al igual que cualquier artículo de consumo”. Vale decir que los aspectos objetivo y subjetivo dependen de la misma lógica. El principio de la producción capitalista de mercancías, que es el principio de racionalización basada en lo que es y puede calcularse, se expande a todos los sectores. Y en la medida que el sistema capitalista produce y reproduce en niveles cada vez más altos del mundo económico “la estructura de la reificación se hunde cada vez más profunda, fatal y definitivamente en la conciencia del hombre”.

Bibliografía

[12] Lukács, 1969: 89

M. Basaure, 2008. “*Dialéctica de la Ilustración* entre filosofía y literatura” en *Persona y Sociedad* (Santiago), Vol. XXII, Nº 1. 59-74.

M. Basaure, 2011. “Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth” en *Enrahonar* (Barcelona), 46.

T. Bottomore (editor) con colaboración de L. Kolakowski, *Diccionario del pensamiento marxista* 1984 [1983], Tecnos, Madrid.

J-Ph. Deranty, 2009. *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy* (Boston: Library of Congress).

Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (1961), trad. J. Campos, FCE, México, 1973.

A. Honneth, 2007 (2005). *Reificación*, Katz, Buenos Aires.

A. Honneth, 2008. *Reification*. With Commentaries by Judith Butler, Raymond Geuss and Jonathan Lear, Introduced by Martin Jay (New York: Oxford University Press).

A. Honneth, 2009a (1985). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad,* Mínimo Tránsito, Madrid.

A. Honneth, 2009b. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica, Katz,* Buenos Aires.

A. Honneth, 2010. *Reconocimiento y menosprecio,* Katz, Buenos Aires.

A. Honneth, 2011. *La sociedad del desprecio, Trotta,* Madrid.

G.Lukács, 1969 (1923). “La cosificación y la consciencia del proletariado”, en G. Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista* (*Geschichte und Klassenbewusstein. Studien über Marxistische Dialektik*, Berlin 1923) trad. Manuel Sacristán, Grijalbo, México, 1969; pp. 89-122.

Del reconocimiento al desierto del otro. Derivas del pensamiento de Honneth

José Jeremías Castro
Universidad Nacional de Avellaneda
IIFLEO-Universidad del Salvador

Siendo que el caso histórico muchas veces resulta irrelevante para la reflexión filosófica, quizás por su carácter contingente, casual o indeterminado es que el ojo del conocimiento no se fija en los efectos sino en las causas, aquí me propongo traer una relectura de ocasión. Un simple esfuerzo de poner en serie y correspondencia anacrónica una reflexión sucinta al caso de la presente investigación, y lo que intentaré será una ejemplificación demostrativa.

En trabajos anteriores[1] me ocupé de la interpretación de la *Lucha por el reconocimiento (*1992*)* de Axel Honneth. En este texto se plantea la recuperación del pensamiento del joven Hegel, como modelo para un pensamiento sobre el conflicto social. Para Honneth, el hecho práctico del acontecer de las relaciones sociales busca un fundamento en una esfera interna, en la que se desarrolla la formación de una conciencia ética del espíritu humano. Tomando estos términos, se hace referencia a un estado interno del individuo, a un espíritu o conciencia, que plantea la tesis de que en la afirmación de la subjetividad está implícito el necesario juego de relaciones intersubjetivas entre individuos. Entonces, la esfera de lo social, pensada a su vez como 'comunidad', reúne para sí las diversas identidades autoafirmadas singularmente, donde se generalizarían las distintas relaciones entre individuos singulares.

Para poder afirmar la subjetividad o la identidad, para poder dar cuenta del juego de las relaciones sociales, Honneth resalta antes que nada un hecho negativo: el desprecio o el ser ignorado. Este hecho negativo, devendría en positividad dialéctica, y daría con la posibilidad de autoafirmarse ante un otro.

Lo social o la comunidad es una realidad espiritual que vive, late, en la interioridad de cada uno de los individuos que componen esa totalidad de relaciones en tanto 'presupuesto implícito', o deseo de ser reconocido. Aquel socialmente ignorado es el

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

agente generador del conflicto fundante de la relación. Este hecho fundaría lo que Honneth plantea como 'intersubjetividad': el darse a conocer al otro.

Se consideraría entonces que las identidades son posibles sólo en cuanto se instalan en el horizonte de reconocimiento del otro, en el saber del otro. Esto confirmaría que en todo tipo de relación social se ha “aceptado de antemano al otro como un compañero de interacción, respecto del que quieren que su acción dependa.” (Honneth, 1997, p. 62)

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

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

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

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

Honneth señala que Mead es quién trae a escena la tesis de que, el reconocimiento no se funda en una representación del otro, digamos rigurosamente, figurativa. Los medios por los cuales se establece la relación no son de orden óptico-visual, sino más bien de orden sonoro-auditivos. Aquí Honneth encuentra el respaldo ideal para su noción de reconocimiento intersubjetivo en tanto la mediación que sostiene las relaciones, el reconocimiento y la representación es de orden comunicativo. Al parecer la psicología de Mead plantearía la tesis de que los procesos de socialización responden a un tipo de reconocimiento del otro que no es sino el reconocimiento de uno mismo, y que este tipo de relación se establece por:

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

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

Ya hablamos en trabajos anteriores sobre los supuestos aristotélicos y los devenires consecuentes a reducir el reconocimiento auditivo a la esfera de lo

representable[2]. Ahora, en este caso, lo que queremos poner en relevancia es el hecho de reducir a la esfera del lenguaje eso que sería el "reconocimiento".

Si la condición de lo social, la comunidad y la misma subjetividad es que haya lenguaje, es decir, sujetos constituidos en la lengua que es hablada y oída, en la que se juegan las distintas relaciones intencionales (fundamentales de la existencia humana), los distintos estar-en-referencia, o arrojados-a, siempre tienen un mismo horizonte auditivo que es el canal de receptividad posible, y el medio de representación. Ahora bien, en Honneth podemos leer una pretendida apertura de los sujetos constituidos en el lenguaje hacia su otro. Lo que podríamos llamar "acuerdo" implícito en el diálogo y condición de posibilidad de él. Acuerdo que no necesariamente reviste una buena predisposición de las partes, sino, como bien señala Honneth, se da como fenómeno inconsciente sobre todo en lo negativo del hecho de ser ignorado o despreciado. El caso es que la reacción a esta falta de atención sería el puntapié para despertar al otro de que yo existo.

Una serie de preguntas me sugiere esta cuestión ¿Qué sucede con el no querer ser reconocido? ¿Qué sucede con los que ni siquiera molestan? los ignorados y despreciados, se constituyen como tales en esa condición de ser cosa ignorada o despreciada para otro, sea que se sientan así o así lo demuestran. Esto es un colonialismo del otro, es decir, el darse a descubrir del otro como piedra en el camino, en mi camino. Pero ¿existe quizás la posibilidad de pensar lo que no esté en nuestro horizonte de comprensión? aquello con lo que no podríamos ni siquiera acordar.

Asumo que existe en la perspectiva de Honneth un exceso de optimismo con respecto al darse del otro. El espacio social constituido en los encuentros, en el diálogo y el habitar el lenguaje acarrea las dificultades de constituirse ya de antemano como el escenario preestablecido a toda relación posible. Siendo que una lengua es el por dónde pasan las demandas, los reclamos del otro, este otro, para poder demandar, reclamar, o siquiera molestar, debe estar en el lenguaje. El lenguaje es, en este sentido, campo de subjetividad. Hasta para insultar debemos decir de un modo tal que el otro entienda la ofensa. Si no, ni los chistes serían posibles. Caso el cual ya consideramos en la medida de la representación posible en el lenguaje, en el *logos*, y su distinción de todo lo a-*logon*, todo lo que se reduciría a una mera fonética.

[2]Castro, Jeremías, "Axel Honneth, el reconocimiento a partir de una fenomenología de la audición", en AAVV, *Actas de las IX Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica,* - 1a ed.- Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018. Libro digital, PDF. Archivo Digital: descarga online. ISBN 978-987-544-862-9, Mar del Plata, 2018; pp. 99-106.

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

Cosa que es pasible de ser reconocida en el planteo griego, el bárbaro y su balbuceo, pero, tratamos de ir incluso a lo irrepresentable. Aquello que ni negativamente aparece. Los silencios, los lugares silentes, esos lugares del lenguaje que son habitados pero de un modo imposible. Estar en un lugar no estando en él. Habitar el espacio común, ser parte de la comunidad desde la imposibilidad de la representación. Este no es el lugar del silenciamiento, este es siempre impuesto y hay intencionalidad. Vamos a decirlo de una vez, el lugar de la cosa que no aparece, que no tiene posibilidad de ser nombrada, el lugar de lo indecible, el lugar de lo invisible. ¿Es ese un lugar? Quizás más bien un no-lugar, no quiero remitirme con esto al *u-topos*, no como lugar en un espacio posible, sino como lugar de la representación imposible. Es decir, si el lugar constituyente de la subjetividad es el lenguaje, el habla, es el *logos*; este no-lugar, imposible de ser representado pero que sin embargo es habitado, es un *a-polis*. Allí, el lugar de lo des-aparecido, no el lugar de la ausencia, sino el lugar no de lo que no deja de aparecer aún ausente, el lugar de lo que no se ve, pero late, el lugar de la presencia ambigua y fantasmal.

Este no es el lugar de los “muertos ni vivos, sino [de los] desaparecidos”. El habitar el lenguaje y el desenvolverse en el habla representacional, dicha y oída, sugiere que la experiencia de la totalidad de lo real se hace manifiesta, de alguna forma, no importa cuál, visual, sonora, es patente y consciente. Ahora bien, esta totalidad de lo constituido por el lenguaje no puede ser tal sin antes habitar este lenguaje como campo de la representación posible. La enunciación en este sentido se reduce a lo perceptual inmediato, sin embargo ¿podríamos entender que en el lenguaje se trasuntan solo las cosas patentes en la realidad que vivimos, y que en tanto lugar para habitar hay un pisoteo fundamental, sobre toda la incorporación de cosas y objetos enterrados y ocultos? Ese suelo posible para cualquier diálogo es la dimensión de lo que no se trasunta en el

lenguaje, porque no forma parte de lo que enuncia y recupera la historia, la tradición, o lo que defina a los sujetos hablantes en una lengua.
Esta es la dimensión negativa de la representación y la aparición. La desaparición, los verdaderos negativos de la historia.

§

La caza del indio. El genocidio de los pueblos de la Patagonia a finales del s. XIX y principios del XX, dejó, como huellas y vestigios silentes, negativos cálcicos desperdigados aún por todo el territorio des-habitado patagónico, los efectos de la violencia librada al entierro y al olvido del desierto los restos de los nadie, los que no aparecen, los desaparecidos por una operación estratégica del Estado-del-habla que reconoce y otorga subjetividades. Nuestro Polinices, indio pendenciero.

Bibliografía

Aristóteles (2010), *Política,* trad. Manuela García Valdés, Gredos, Barcelona.
Honneth, A. (1997), *La lucha por el reconocimiento*, trad. Manuel Ballestero, Crítica, Barcelona.
Haber, Alejandro (2017) *Al otro lado del vestigio*. *Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada.* Del Signo, Buenos Aires.

Axel Honneth, cuatro observaciones

Carlos Segovia
IIFLEO- Universidad del Salvador

"[Creo que la lectura de mis notas podría interesar a un filósofo que fuera capaz de pensar por sí mismo. Puesto que, aunque sólo raramente haya dado en el blanco, podrá reconocer los objetivos que siempre he tenido presentes.]"
Ludwing Wittgenstein, "Sobre la certeza"

Primera observación

Max Horkheimer tuvo una capacidad que raramente se emplea. Me estoy refiriendo a la capacidad y disposición a la autocrítica; y la contundencia de mi afirmación se verifica con la lectura de aquel replanteo de su teoría crítica que Horkheimer lleva a cabo en "La teoría crítica ayer y hoy" publicada en 1969. Desde su inicio la teoría crítica es ciertamente indefinible dentro de los parámetros exigidos a una teoría tradicional. Además mientras que sus supuestos fundamentos cambian a la vez que suceden los cambios históricos, su objetivo o mejor, el anhelo de la teoría crítica no tiene un correlato material: "Si bien [el comportamiento crítico] se origina en la estructura social, no está empeñado, ni por su intención consciente ni por su significado objetivo, en que una cosa cualquiera funcione mejor que su estructura."[1] El objetivo o el anhelo de la teoría crítica no puede traducirse sencillamente a resultados materiales: "…ella [la teoría crítica] no puede exhibir un rendimiento material. La transformación que trata de obrar la teoría crítica no es algo que se imponga paulatinamente, de modo que su éxito, aunque lento, fuese constante."[2]

Horkheimer llega allá por los años sesenta a "la convicción de que la sociedad se desarrollará hacia un mundo administrado totalitariamente,"[3] dejando en el pasado la aspiración a la revolución. En aquel momento Horkheimer pone de manifiesto que la teoría crítica comprende claramente que una "sociedad correcta no puede determinarse de antemano"[4], pero que puede decirse "lo que es malo en la sociedad actual" aunque no lo que será bueno. Así, la tarea de la teoría crítica parece consistir en trabajar para que lo

[1] Max Horkheimer, "Teoría tradicional y teoría crítica" (1937), en Max Horkheimer, *Teoría Crítica,* trad. E. Albizu y C. Luis, Amorrortu, Buenos Aires, 1974: 239.
[2] *Ibid*: 250.
[3] Max Horkheimer, "La teoría crítica ayer y hoy" [Conferencia en Venecia, 1969], en Max Horkheimer, *Sociedad en transición. Estudios de filosofía social.* trad. J. Godo Costa, Planeta, Barcelona, 1986: 59.
[4] *Ibid:* 58.

malo desaparezca de la sociedad. Pero según Horkheimer para la teoría crítica no existe algo como una meta prefijada o algo ya determinado dado que la teoría crítica se interesa por algo que es necesariamente cambiante. Entonces, la teoría crítica "no puede exhibir un rendimiento material"[5]: no existen para la teoría crítica resultados materiales atribuibles a su "aplicación" y en consecuencia, la teoría crítica deberá rechazar presuntos rendimientos materiales a partir de los cuales se mediría el progreso de la teoría en la sociedad.

Lo que Horkheimer está señalando, luego de rechazar tanto los supuestos sobre los que en los años 30 la teoría crítica parecía fundarse como los objetivos que verificarían su progreso, es que el teórico crítico no sabe qué pueda en el futuro ser una sociedad correcta dado que tampoco puede saber qué es lo bueno de la sociedad actual. Lo que sí parece saber el teórico crítico es, empleando una palabra muy simple, lo malo presente en la sociedad actual, ayer y hoy.

Segunda observación

Respecto del método

"*Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*" es por pura casualidad mi primera lectura en vistas a la nueva investigación que comenzaremos el próximo año. Por motivos que desconozco o que quiero desconocer, generalmente mi primera relación con un autor es de fricción, crítica y hasta enojo. Y los prejuicios que entonces aparecen no los llevo a dormir a la conciencia: los retengo, los analizo y trabajo para que dejen de ser prejuicios: o los destruyo por medio del análisis o por el análisis los confirmo. Y en algunos casos sencillamente no puedo hacer ni lo uno ni lo otro y esos problemas quedan por ahí, acompañándome. En el comienzo de mi relación con un autor tampoco, tomando este caso como ejemplo, estoy pensando en si es alemán o chino, si es marxista o postmarxista. No pienso en la teoría crítica ni en la de ayer ni en la de hoy como tampoco en algún otro texto del autor. Para evitar algún malentendido: esta forma de aproximación, este método, no es ni el correcto y menos el mejor, solamente es la forma o el método que yo empleo.

Hace un par de años publiqué unos trabajos acerca de Wittgenstein en un libro junto a Susana Barbosa y Romina Conti entre otros. Hubo entonces una pregunta que

[5] Max Horkheimer, "Teoría tradicional y teoría crítica" (1937), ed. cit.: 250.

alguien planteó acerca de por qué Wittgenstein entre tanta teoría crítica. En ese entonces no tuve una respuesta para dar, con esto quiero decir que no tuve una respuesta para dar públicamente, respuestas tenía varias. Pero como decía más arriba, los problemas no resueltos me siguen en mis viajes. Afortunadamente, hoy tengo una respuesta a aquella pregunta que es la siguiente, siguiendo el estilo wittgensteniano: *"-¿No preferiría hacerle esa pregunta al director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt?-"* Es Honneth quien justo antes del comienzo de la introducción de su libro *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* nos ofrece una cita de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno junto con otra de *Sobre la certeza* de Wittgenstein. Mezclando esto y aquello esa pregunta de ayer hecha hoy tal vez quisiese decir: *"¿Considera a Axel Honneth un teórico crítico de la Escuela de Frankfurt?".* Puede que en el curso de esta investigación en curso[6] obtenga otra respuesta más a aquella pregunta.

Tercera observación

Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento

- Honneth parece sostener que el reconocimiento es condición necesaria y previa al conocimiento. Y es previo al conocimiento porque, según señala Honneth apoyándose en distintos autores y teorías, ontogenéticamente el reconocimiento es el modo originario, esto es, el primero, con el cual nos relacionamos con las personas y el mundo. Por un lado, según Honneth, el reconocimiento es como dije primero temporalmente y por otro posee algo así como una prioridad, conceptual, sobre el conocimiento. ¿Qué quiere decir esto?
- El texto, o Honneth en este texto, parece en un principio un trabajo acerca del concepto de reificación forjado por Georg Lukács para, luego de un análisis del mismo y de su crítica, reactualizarlo. Pero Honneth en este texto, según creo de momento, apunta en realidad al establecimiento de los fundamentos de *su* concepto de reconocimiento.
- En las primeras 70 páginas de un libro de 137 Honneth indica, cita o recomienda a más de 40 autores. [George Lukács, Karl Marx, Max Weber, George Simmel, Martin Jay,

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

Theodor Adorno, Furio Cerutti, Raymond Carver, Harold Brodkey, Michel Houellebecq, Elfriede Jelinek, Silke Scheuermann, Rahel Jaeggi, Arlie Russel Hochschild, Martha Nussbaum, Elizabeth Anderson, Stephen Wilkinson, Andreas Kuhlmann, Charles Taylor, Christoph Demmerling, Rüdiger Dannemann, Georg Lohmann, Fred Neuhouser, Jürgen Habermas, Winfried Sellars, John Dewey, Martin Heidegger, Stanley Cavell, Lucien Goldmann, Daniel Dennett, Hubert Dreyfus, Ernst Tugendhat, Marcia Cavell, Michael Tomasello, Peter Hobson, George Mead, Donald Davidson, Martin Dornes, Ludwig Wittgenstein, Jean-Paul Sartre.](Cuarenta autores y varios con sus teorías incluidas. Sin mencionar al propio Honneth y a otros mencionados como Hegel). Aquí existe un posible malentendido.

- Reificación, Capítulo III: "La preeminencia del reconocimiento". En la página 65 se puede leer: "Quiero referirme a los resultados de investigaciones de este tipo para poder *demostrar* la preeminencia ontogenética del reconocimiento frente al conocimiento."(El subrayado es mío) Pienso que sería mucho más sencillo y más práctico por parte de Honneth decir qué es lo que él piensa. La apelación a semejante cantidad de autores y de variadas teorías de campos distintos indican que a Honneth le interesa que su afirmación se dé por fundamentada. De hecho, tal y como lo expresa el pasaje citado, Honneth da por demostrada la preeminencia ontogenética del reconocimiento frente al conocimiento. Sin embargo el uso zigzagueante de diferentes teorías podría no constituir una demostración de algo. Cuarenta autores en tan pocas hojas podría constituir no una demostración sino una estrategia. Dicho en otras palabras: nos distraemos y damos por sentado que está demostrado. Continuamos leyendo y olvidamos el asunto de la demostración. Pero me intriga el hecho de que para Honneth esto sea importante. Ahora bien, el hecho es que Honneth le dedica a este asunto por lo menos la mitad del libro aunque intuyo que es el objetivo central o uno de los objetivos principales de Honneth en este texto. Aquello que sin lugar a dudas o a ningún tipo de intuición se puede afirmar es que este Capítulo III está dedicado a este asunto. Entonces la pregunta "¿Cómo lo demuestra Honneth?" debe ser una pregunta de fácil respuesta.

- Zigzagueante, cap.III

    a) *"… la conducta de implicación precede a la aprehensión neutral de la realidad, y el reconocimiento al conocimiento…"* (p.61) [paralelismo: conducta de implicación /

reconocimiento por un lado, aprehensión neutral de la realidad/conocimiento por otro]

b) *"Serán necesarios entonces algunas pruebas y argumentos independientes para poder mostrar, sin apelar únicamente a autoridades filosóficas, que un estrato de implicación existencial subyace a toda nuestra relación objetivadora con el mundo."* (p. 61) [paralelismo: implicación existencial/reconocimiento por un lado, relación objetivadora con el mundo/conocimiento por otro]

c) *"…quiero sostener que esta capacidad de toma racional de perspectiva, por su parte, está enraizada en una interacción previa, que tiene los rasgos de una preocupación existencial."* (pp. 61/62) [paralelismo: preocupación existencial/reconocimiento por un lado, capacidad de toma racional de perspectiva/conocimiento por otro].

d) "*Pretendo afianzar la hipótesis así propuesta en primer lugar bajo el punto de vista genético, centrando la mirada en las condiciones previas de la adquisición por parte del niño de la capacidad de adoptar una perspectiva,…"* (p. 62) [paralelismo: condiciones previas/ reconocimiento por un lado, capacidad de adoptar una perspectiva/conocimiento por otro]

Honneth se dirige ahora hacia la psicología evolutiva, señala que allí existe consenso respecto del surgimiento de las capacidades de pensar e interactuar en el niño: surgen a causa de la adopción de perspectiva. Honneth señala que estas teorías de la psicología evolutiva "ignoran el lado emocional de la relación entre el niño y la persona de referencia."(p. 64). Aquí el paralelismo que señalo es entre "el lado emocional de la relación entre el niño" y el reconocimiento. Honneth retiene "la adopción de perspectiva" pero rechaza el resto por la tendencia al cognitivismo de estas teorías de psicología evolutiva o de los autores que invoca. Ahora Honneth, basándose en la teoría de Hobson, de los resultados de esas investigaciones, va a dar por demostrada la preeminencia genética del reconocimiento frente al conocimiento. Mientras que respecto de la adopción de perspectiva Honneth señala que existe consenso al respecto. No aclara que sobre la teoría de Hobson no hay un consenso generalizado y a pesar de ello, a partir de las comparaciones entre un niño dentro del espectro autista con niños que no están dentro de ese espectro, Honneth da por demostrada la preeminencia genética del reconocimiento sobre el conocimiento. Pero lo cierto es que existen varias teorías cognitivas y emocionales sobre el autismo:

-1. Teoría de la Mente (Frith, Leslie y Baronn- Cohen)

-2. La teoría de la "ceguera mental", o "Teoría sobre el *déficit* en Teoría de la Mente

-3. Teoría del *déficit* afectivo-social (Hobson)

-4. Teoría de la función ejecutiva (Russell, Bennetto)

-5. Teoría de la Hiperselectividad

-6. Teoría de la Coherencia Central (Frith, Happé)

Con esto sólo quiero señalar que existen diferentes teorías al respecto y que por lo tanto, allí no existe consenso. Pero por supuesto, siempre podemos "*encontrar una buena razón cualquiera –aunque sea la autoridad de un teólogo y sepa que el juicio de otros teólogos es totalmente discordante."*[7]

Cuarta observación

Preguntas y alguna afirmación

- ¿Qué es lo que permite afirmar, y qué confirmaría, la comparación de un niño dentro del espectro autista con un niño no autista? [¿Por qué lo que parece no suceder ahí confirmaría y explicaría lo que sucede allá?]

- En general: ¿por qué suponer que una actitud originaria, cronológica o lógica, es la actitud/comportamiento "correcta"? puedo pensar que la actitud originaria es tan sólo una primera actitud cronológica e incluso lógica pero no por tal motivo ni la correcta ni tampoco a la que habría que retornar.

- Aquello que parecen tener en común el concepto de reificación de Lukács con el concepto de reificación de Honneth (en "Reificación…) consiste en que las letras de la palabra continúan todas presentes, y en el mismo orden.

- Honneth aspira a que la preeminencia del reconocimiento se dé por inapelablemente fundada. Quiere demostrarlo.

[7] G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Sudamericana, Buenos Aires, 2004: 143.

- La filosofía hace más de 2500 años que no demuestra nada. (no puede hacerlo, no es parte de su tarea)

- Creo que en el texto Honneth no demuestra la preeminencia ontogenética del reconocimiento sobre el conocimiento.

- Pero supongamos que por ejemplo, la preeminencia del reconocimiento desde el punto de vista genético está demostrada por Honneth en este texto. ¿Por qué sería algo importante o fundamental?

- Sobre este aspecto Honneth podría decir: “Creo que tal y tal cosa…”. Pero elige decir: “Sé tal y tal cosa...”.

MESA 6. ENTRE LA NATURALEZA Y LOS *CYBORGS*. PERSPECTIVAS Y PROBLEMAS DESDE UN ENFOQUE POSTHUMANISTA

¿Qué soy yo?: las arquitecturas informáticas como ensambles cyborg y el problema de la identidad

Daniel Bergamaschi
Universidad Nacional de Mar del Plata

1) Introducción

El enfoque desde el cual partimos es que nos encontramos hibridados con las tecnologías que producimos, comprendiendo que esta "condición" no es nueva en términos históricos sino que se consolida en nuestro desarrollo evolutivo. De la mano de A. Clark (2003) adoptamos la noción de que "somos cyborgs por naturaleza". Asumir este enfoque implica un alejamiento respecto de concepciones instrumentalistas acerca de los artefactos como de una concepción protésica de la técnica. Consideramos que esta mirada tiene la ventaja de abordar nuestra relación con las tecnologías de manera crítica, sin arribar por ello a una fobia ni un endiosamiento de la técnica. Podemos afirmar entonces que nos encontramos hibridados/as con algunas tecnologías que funcionan como operadores de posibilidad cognitivos. Nuestro objetivo se encuentra orientado a evaluar desde estas categorías nuestra relación con ciertas tecnologías surgidas en la revolución digital, analizando los nuevos límites y extensiones que ofrecen a nuestra identidad personal y procesos cognitivos.

El problema que surge desde la mayoría de los enfoques híbridos es la cuestión por el límite del ensamble. Al derribar las barreras modernas sobre las cuales se establecían los límites de la mente y el yo; hayan sido éstas lo espiritual, lo intracraneal o lo intencional; la identidad se ve desplazada hacia nuevos materiales que hasta ese momento eran considerados inertes. Sin embargo, reinsertar la noción de límite en estos modelos se ha convertido recientemente en algo problemático. Esto se debe a que las relaciones de hibridación ya no se pueden considerar como vinculaciones con artefactos "completos" o "cerrados", al estilo de las herramientas, sino que los ensambles se establecen cada vez más entre humanos y sistemas técnicos avanzados. Esto provoca que de acuerdo a ciertos enfoques y teorías de la hibridación la identidad personal se vea desdibujada al comprender todo un conjunto de sistemas técnicos de escala planetaria,

en donde encontramos como actantes, desde satélites de empresas privadas de telecomunicaciones hasta cableados eléctricos en manos de estados nación.

Teniendo en cuenta esta problemática del límite, este trabajo se centra en discutirla alrededor de la consideración de los algoritmos como candidatos para conformar mentes extendidas (Clark y Chalmers 1998). Creemos que postular a los algoritmos como candidatos puede demostrar mejor los problemas de tesis de la hibridación como aquella de la mente extendida. Dado que de algún modo hace patente esta inexistencia del artefacto “local” y la preeminencia total de los sistemas técnicos avanzados.

Clark propone junto con Chalmers en 1998 la tesis de la "mente extendida", y más adelante desarrolla la noción de que los seres humanos somos cyborgs por naturaleza (2003, 2004), “simbiontes bio-tecnológicos”, lo cual constituye un aspecto de nuestra humanidad y está lejos de ser un invento moderno. Clark conceptualiza a la inteligencia humana como la capacidad de resolución de problemas, agregando que esta forma un sistema, que no tiene por qué circunscribirse a lo que sucede en el interior del cráneo (Clark, 2004). Por otro lado, Floridi (2014) argumenta que somos organismos informacionales que habitamos la infosfera, con artefactos que procesan información de manera mucho más eficiente.

Parente y Vaccari (2019) ubican a la mente extendida como un capítulo del giro tecnológico, conformando a su vez un programa de investigación que ha ido atravesando diversas mutaciones. Ellos distinguen cuatro “olas”, siendo la primera la del trabajo de Clark y Chalmers, la segunda implica la proyección al ámbito de la cultura, la tercera la interacción con recursos externos, y la cuarta la lectura en clave hegeliana.

2.1) Principio de paridad

En lo que sigue retomaremos algunas discusiones suscitadas a propósito de la tesis de la mente extendida, especialmente aquel cuestionamiento llevado adelante por K. Sterelny (2010), quien propone la noción de mente andamiada, de la cual la mente extendida sería tan sólo un “capítulo”. Es decir, nos ceñiremos a las dos primeras “olas” referidas por Parente y Vaccari. Reconstruiremos brevemente la tesis de la mente extendida en sus aspectos básicos, para luego reformular el experimento mental haciendo intervenir smartphones y algoritmos.

En palabras de Clark y Chalmers, el principio de paridad consiste en lo siguiente:

> “si, cuando abordamos una tarea, una parte del mundo funciona como un proceso que, si se hiciera dentro de nuestra cabeza, no dudaríamos que es parte del proceso cognitivo, entonces esa parte del mundo (defendemos nosotros) es parte del proceso cognitivo.” (Clark y Chalmers, 1998:2)

Es decir que todo proceso exterior que se comporte de igual manera o análogamente a un proceso interior debe ser considerado como parte de un proceso cognitivo en pleno derecho. Clark y Chalmers (1998) ejemplifican la aplicación de este principio proponiendo un experimento mental. En él dos personas, Inga y Otto, desean ir al museo. Por un lado Inga recurre a su memoria biológica para recordar la ubicación del museo, mientras que Otto, inhabilitado por padecer Alzheimer, debe recurrir a una libreta en donde guarda diferentes datos, entre ellos la dirección del museo.

Lo que indica el experimento es que ambos actos (recordar para Inga y leer la libreta para Otto) son el mismo proceso de extracción de memoria. Aunque se diferencian en la ubicación de los datos que necesitan ser extraídos (cerebro y libreta) y en el modo de recuperarlos (recordar y leer), son ontológicamente el mismo tipo de proceso cognitivo. Podríamos decir que lo que cambia es el sustrato donde las operaciones son realizadas, pero no la naturaleza de estas. En este sentido, el sistema nervioso central de Otto ensamblado con su libreta debería ser considerado como un ejemplo de mente extendida.

2.2) Portabilidad y disponibilidad

Sin embargo, a raíz de diversas críticas, el principio de paridad no es el único que debería ser cumplido al momento de considerar candidatos para mentes extendidas. Los ataques al principio de paridad y al experimento mental se concentraron en dos puntos. Por un lado, se enfocaron en la diferencia que radica entre el método de extracción de Inga (recordar) y el de Otto basado en la percepción (leer). Para los opositores de la tesis, que Otto tenga que recurrir a la percepción para extraer datos de su “memoria externa” significa que es vulnerable a los defectos y posibles malfuncionamientos de su sistema perceptivo; mientras que Inga puede confiar plenamente en su capacidad de recordar.

Por otro lado, otros ataques se centraban en el aspecto público de la "memoria externa" de Otto. Los opositores insisten en que una "memoria externa" puede ser fácilmente manipulable por otros y que no se encuentra a salvo de interferencias ajenas o de la posibilidad de perderla y ser destruida. Aunque Clark y Chalmers (1998) dan varios ejemplos de que estas críticas también se aplican a Inga, les conceden algunos aciertos y proponen una serie de criterios extra sobre las capacidades de portabilidad, disponibilidad y confianza que deberían tener los candidatos a mente extendida. Clark sintetiza los principios de la siguiente manera:

"En respuesta a las preocupaciones sobre disponibilidad y portabilidad, propusimos en su momento un conjunto de criterios adicionales que debían alcanzar los candidatos no biológicos para ser incluidos en el sistema cognitivo de un individuo. Aquellos eran:

1. Que el dispositivo o artefacto esté disponible con seguridad y sea invocado naturalmente (Otto siempre lleva su libreta y no contesta que "no sabe" hasta después de haberla consultado).

2. Que cualquier información extraída sea más o menos automáticamente ratificada o avalada. No debería ser subsumida a un escrutinio crítico (por ejemplo: a diferencia delas opiniones de otras personas). Debería ser considerada tan digna de confianza como algo extraído de la memoria biológica de manera clara.

3. Que la información contenida en el dispositivo o artefacto sea fácilmente accesible cómo y cuándo sea requerida.

4. Que la información en la libreta haya sido conscientemente ratificada en algún punto del pasado y que, en efecto, se encuentre allí como consecuencia de esta ratificación." (Clark, 2008:79 [traducción propia])

2) Algoritmos como mente extendida

Teniendo en cuenta este marco teórico la pregunta de este trabajo puede ser planteada de una manera específica: ¿Son los algoritmos de plataformas como Facebook

y Mercadolibre candidatos para integrar mentes extendidas? ¿O su papel en el proceso cognitivo humano estaría mejor identificado con el de andamiajes cognitivos? La respuesta a esta cuestión dependerá de en qué medida los algoritmos podrían satisfacer los principios de paridad, portabilidad y disponibilidad. En este sentido proponemos realizar un experimento mental similar al planteado por Clark y Chalmers (1998), que pretendemos nos indique el estatuto de los algoritmos en el proceso cognitivo humano.

Imaginemos de nuevo la situación planteada por Clark y Chalmers (1998) pero esta vez con unos ligeros cambios. Por un lado tenemos a Inga. Ella está de paseo por el centro de la ciudad hasta que pasa caminando frente a un shopping y recuerda que adentro se encuentra Alfis Jeans donde compró su último pantalón hace unos meses. Acto seguido, como le gusta mucho ese pantalón, decidió pasar para ver si habían incorporado novedades y tal vez nuevos productos que le interesaran.

Por otro lado, tenemos a Otto paseando por el centro, esta vez con su smartphone. Al caminar frente al mismo shopping su celular emite una alerta: “Tal vez te interese visitar Alfis Jeans... ”. Acto seguido, Otto piensa que es buena idea ver si no habían llegado nuevas prendas que le interesen e ingresa al shopping. Aunque a simple vista las situaciones planteadas por el experimento parecen disímiles, esperamos que en el siguiente análisis sus similitudes intrínsecas se hagan más claras.

3.1) Otto revisited: ¿cumple el algoritmo con el principio de paridad?

El principio de paridad sostiene que si algún elemento del mundo funciona como un proceso que si se llevara a cabo en el interior del cráneo no dudaríamos en catalogarlo como un proceso cognitivo, entonces dicha parte del mundo es realmente parte del proceso cognitivo humano. El proceso analizado aquí podría ser definido de manera general como el “surgimiento de una idea” y en este ejemplo específico como “la idea de visitar un lugar”.

En el caso de Inga podemos decir que el surgimiento de su idea de visitar Alfis Jeans se da como resultado de una serie de procesos no conscientes que involucran su memoria asociativa, sus gustos y preferencias y en ciertos casos necesidades no satisfechas. La decisión o sugerencia de visitar Alfis Jeans e merge a su consciencia por un acto de memoria asociativa que vincula la experiencia presente (estar en el shopping)

con su experiencia pasada (visitas al shopping y compras pasadas). El acto final de visitar el shopping recae sobre su conciencia no sin antes sopesar sus gustos a partir de información alojada en su memoria sobre gustos y deseos.

En el caso de Otto podemos decir que la función de procesar y presentar la idea a la consciencia, en su caso, es llevada a cabo por el algoritmo y no por su cerebro. Cuando Otto camina frente al shopping una serie de algoritmos comparan su ubicación actual con historiales de compras, locaciones de negocios y visitas previas de Otto. Lo que hacen es asociar su experiencia actual (caminar frente al shopping) con su experiencia pasada (historial de compras y visitas en ese shopping). Acto seguido tal asociación se hace presente a la consciencia por medio de una notificación en su smartphone, siendo que la decisión final de visita al negocio recae sobre la consciencia.

En ambos casos la "idea de visitar un lugar" surge de la asociación de la experiencia presente de los actores con sus hábitos y experiencias pasadas. Según el principio de paridad no deberíamos prestar atención a la diferente localización de este proceso de asociación. Y en cierto sentido podemos decir que los algoritmos sobreviven la prueba de paridad. En cuanto a la posible objeción de que Otto sólo accede a "su idea" por medio de la percepción consideramos que una respuesta posible fue ya dada por Clark y Chalmers (1998).

3.2) Otto revisited: ¿cumple el algoritmo con la portabilidad y disponibilidad?

Siguiendo con nuestro ejemplo, los algoritmos deberían poder también dar cuenta de los criterios de disponibilidad y portabilidad. En cuanto a los puntos 1 y 3 los suplen correctamente, dado que tanto el dispositivo como la información, se encuentran siempre disponibles en nuestra vida cotidiana. 3 En cuanto al 2 y 4 la situación no es tan clara. Si estuviéramos hablando de otros procesos informáticos como la geolocalización de Google los cuatro puntos serían cumplidos fácilmente y tal vez inclusive el principio de paridad. Para nuestro ejemplo de "idea de visitar un lugar" consideramos que es difícil hablar de esto como "información de confianza", dado que no es una creencia disposicional sino una proposición más cercana a una sugerencia o imperativo, sin valor de verdad; por tanto no podría predicarse "confianza" de aquella.

Sin embargo, la base de datos sobre la que se basa esta sugerencia o imperativo sí puede estar bajo el escrutinio de los principios 2 y 4. En este caso, nos inclinamos a

pensar que los algoritmos también cumplen con dichos criterios. En etapas tempranas del desarrollo informático podía dudarse respecto de los datos provistos por el sistema, pero hoy en día caben muy pocas dudas respecto de que la recolección de datos por parte de nuestras computadoras y celulares sea inexacta.

Una de las críticas más comunes por parte de los tecnopesimistas (Bridle, 2018) es acerca del creciente control e invasión de las tecnologías (smartphones, internet, etc.) sobre nuestras vidas privadas. El tema recurrente es la recolección de datos, desde ubicaciones geográficas, conversaciones escritas y grabadas, hasta video e imágenes. Desde nuestra óptica, esto no significa más que argumentos a favor de que los algoritmos cumplen con los criterios 2 y 4.

4) Algoritmos como andamiaje cognitivo/nichos cognitivos:

Llegados a este punto surge la siguiente cuestión: ¿podríamos considerar a los algoritmos parte de nuestra mente extendida? Aunque el experimento mental parezca indicarlo, esto no puede ser aún afirmado firmemente. Por un lado, si el ejemplo puede extenderse a muchos otros algoritmos (muchos de ellos funcionan “sugiriendo nuevos gustos, ideas o actividades”), no es suficiente para probar que todos los algoritmos funcionan como mente extendida y no sólo los que se adaptan al modelo de “sugerir una acción”. Además, hay problemas intrínsecos al planteamiento de la mente extendida que deberían ser tenidos en cuenta. Si estas críticas son acertadas los algoritmos sólo serían considerados como un andamiaje cognitivo más entre los muchos que conforman nuestro nicho cognitivo.

Esto no significaría que los algoritmos no contribuyen en nada a nuestro proceso cognitivo, sino que su relación con la mente sería mejor entendida como la de un andamio más que como parte constituyente de esa mente. De ese modo, los algoritmos serían artefactos que ayudan a la cognición humana, pero que por diferencias ontológicas con los procesos mentales y similitudes con diferentes andamiajes sería mejor incluirlos bajo el rótulo de andamiajes cognitivos.

4.1) Problema fenomenológico

Una cuestión importante mencionada por Kim Sterelny (2010), es que aún cuando se pueda aplicar el principio de paridad a ciertas creencias disposicionales sus alcances son limitados. Este no puede ser generalizado para otros estados intencionales o cognitivos, específicamente aquellos que poseen elementos afectivos o motivacionales. El núcleo de su argumentación sostiene que aunque se acepte una equivalencia funcional entre los estados internos y externos, sus contenidos son fenomenológicamente diferentes y no pueden ser sustituidos por agregados externos. La propiedad fenomenológica de los estados afectivos y motivacionales es que son estados incorporados [embodied], es decir intracraneales y por definición no pueden ser "externos".

En nuestra opinión, si bien el argumento parece tener un punto importante al decir que es difícil imaginarse "estados afectivos e intencionales externos", parece repetir como fundamento un prejuicio craneocentrista, en tanto lo que caracteriza y diferencia a los estados cognitivos e intencionales es justamente su naturaleza de "internos" y esto no es más que una petición de principio. Sin embargo, el rechazo de esta argumentación no disuelve la extrañeza de asignar tales estados a un medio externo.

En cuanto a los algoritmos, estos quedan directamente afectados por esta sensación y pseudoargumento, dado que nuestro experimento mental se refiere a un estado intencional. Aunque los gustos y preferencias de Otto se encuentran en su cerebro, también se encuentran en la base de datos que utiliza el algoritmo. Si algo pasara en la memoria de Otto y olvidase quién es, pero aún conservara su consciencia, los algoritmos en su smartphone actuarían de la misma manera que hemos descrito independientemente del estado físico de Otto ¿Esto significaría que el contenido intencional de su mente ha sido reemplazado por medios externos? Si el Otto olvidadizo quisiera, podría actuar de acuerdo con lo que le sugiere el algoritmo y su conducta en nada se diferenciaría del Otto normal. Es decir, no habría diferencia pragmática entre alguien con un estado interno afectivo y alguien con ausencia de él pero que se basa en medios externos. Aquí de nuevo se nos impone la extrañeza y con ella la imposibilidad de responder a estas preguntas de un modo taxativo.

4.2) Confianza

Otro argumento de Sterelny consiste en apoyar la tesis de que no existe la equivalencia funcional al demostrar que los medios externos no llegan a poseer el mismo nivel de “confianza” que presentan los medios internos. Esto se debe a que son susceptibles de confiscación, corrupción o engaño dado que el medio en que se encuentran es fácilmente accesible por los otros agentes del mundo, no así con nuestro medio interno.

Si bien Clark reconoce tales problemas, argumenta que el medio interno es igualmente vulnerable al hackeo y al engaño 6. Para Sterelny esto es una exageración e insiste en la diferencia funcional. En nuestro caso puntual nos parece que Clark no exagera cuando habla de la vulnerabilidad del medio interno. Desde los alucinógenos, la tortura hasta la manipulación mediática son incontables los ejemplos de corrupción del medio interno.

En cuanto a los algoritmos, la cuestión de la confianza sí parece ser un punto fuerte, en tanto el funcionamiento de estos permanece en una “caja negra” y son propiedad de monopolios transnacionales (Zuazo, 2018; Hindman, 2018), dudar de la integridad de sus propósitos y real funcionamiento no sería trivial. A pesar de esto, podría argumentarse que nuestros procesos inconscientes también permanecen en una “caja negra” y aún así confiamos en ellos 7. Como se ve, la argumentación de Clark prevalece al mostrar que los problemas del medio interno y externo son análogos (ambos son igual de vulnerables a la acción de otros agentes) y por lo tanto, sostener una equivalencia funcional resulta posible dentro del rango del razonamiento.

5) Identidad personal y algoritmos

Llegados a este punto podemos enunciar provisoriamente, dentro de los límites de este trabajo, que algunos algoritmos parecen ser buenos candidatos para conformar mentes extendidas. Los alcances de esta tesis recorren un amplio espectro que atraviesan ámbitos como la pedagogía y la manera que tenemos de hacer ciencia hasta la economía y la política.

Nuestro interés particular recae en el ámbito de la identidad personal: creemos que la tesis de la mente extendida puede brindar luz sobre los efectos sociales de ciertos artefactos, en este caso, los algoritmos. Lejos del tecnopesimismo o cualquier otra forma de sustantivismo consideramos a los artefactos desde una perspectiva constructivista

social (Feenberg, 1999). Es decir, entendemos que el diseño de dispositivos está íntimamente determinado por las circunstancias históricas, ideológicas y económicas de su génesis. En este sentido, los artefactos son tanto contenedores como transmisores/aplicadores de normatividad (Feenberg, 1999).

El caso de aquellos artefactos que se conforman como ensambles con nuestros sistemas nerviosos resulta extremadamente interesante desde esta teorización. Ya que en cierto sentido el sistema nervioso central estaría incorporando elementos técnicos normativamente cargados y por lo tanto no podríamos hablar de una extensión de la mente en un sentido puramente cognitivo, neutral y funcional, sino que el ensamble implicaría una normatividad dada por el artefacto. Enunciado de otra manera, podríamos decir que los ensambles posibles se encuentran cargados por diferentes normatividades. Por lo tanto, la moralidad y politicidad de un individuo se encontraría afectada por los ensambles que lo componen.

Por otro lado, se hace patente el problema del límite de la identidad personal. En el experimento mental realizado por Clark y Chalmers, la relación de Otto con su libreta no implica demasiados inconvenientes. Si bien la mente o la identidad de Otto se expanden hasta comprender su libreta, nada indica que su identidad se desdibuje de un modo extremo. La libreta es un artefacto que en cierto sentido es autónomo, es decir que no depende directamente de un sistema técnico complejo y que puede existir y funcionar de modo independiente a este. Por lo tanto, en cuanto a Otto y su libreta, el límite de la identidad se encuentra de modo claro aún cuando esta opera como “mente extendida”.

Sin embargo, en el ejemplo que brindamos en este trabajo los límites no se encuentran del todo claro. Al concentrarnos en los algoritmos uno podría llegar a la conclusión de que el experimento es completamente análogo al de Otto y su libreta. En cambio, nos encontramos ante una situación bastante diferente en el siguiente aspecto. Los algoritmos no son artefactos en el mismo sentido que la libreta o cualquier herramienta tradicional. Son compuestos de un sistema técnico avanzado de escala planetaria que involucra una cantidad inigualable de actantes.

Siguiendo la tesis de la mente extendida y entendiendo los algoritmos como posibles candidatos nos veríamos obligados a aceptar que la mente del Otto “algorítmico” se extiende entre muchos más componentes de los que quisiéramos admitir en un primer lugar. Primero habría una diferencia entre el algoritmo y el celular donde se encuentra la aplicación, luego deberíamos tomar en cuenta los servidores donde los datos de Otto se encuentran y finalmente incluir los diversos aparatos de telecomunicaciones que entran

en juego a la hora de trasmitir información entre en el celular de Otto y aquellos servidores. De repente, la mente de Otto se encuentra extendida alrededor de todo el planeta y comprende una serie de empresas multinacionales. La extensión de su mente no sólo estaría en manos privadas sino que sería *compartida* por todos los demás usuarios de esos servidores.

En este sentido, parece obvio que la mente de Otto no puede tener tales dimensiones y que la noción de límite necesita volver a ser reincorporada. Sin embargo, como vimos anteriormente no podríamos recurrir a ningún argumento sobre lo material o la localización, dado que el principio de paridad los elimina al concentrarse en la estructura informacional del proceso cognitivo. Encontramos que la única forma de establecer el límite sería mediante el rechazo de la tesis de la mente extendida, camino que como vimos anteriormente se presta también a muchas dificultades.

6) Conclusión

Para finalizar brevemente, consideramos que de todo lo anterior podemos desprender algunas cuestiones que pueden resultar claves para continuar el análisis de nuestra relación actual con algunas tecnologías digitales. En primer término, la noción de mente extendida nos permite abordar críticamente la ampliación de funciones cognitivas que nos es provista por algunos artefactos tanto como el grado de impacto de éstas en el factor decisional. Distintos factores la miniaturización y la digitalización dieron lugar a un artefacto como el smartphone que contiene muchas de estas funciones. Por su parte las plataformas y sus algoritmos generan grandes bases de datos, que son usados por las mismas empresas (y a veces algunos organismos de seguridad) para perpetuar su crecimiento y su generación de ganancias. Creemos que resulta insoslayable la cuestión política que subyace a estos elementos, y que su abordaje resulta enriquecido a partir de las perspectivas filosóficas aquí trabajadas.

Si bien el presente trabajo no presenta de manera concluyente a los algoritmos como candidatos para constituir ensambles bio-técnicos, si permite considerarlos de manera provisoria como buenos candidatos. Sin embargo, este simple hecho es suficiente para llamar la atención sobre los problemas políticos que mencionábamos anteriormente. Es necesaria no sólo la regulación de dichos desarrollos sino alimentar la posibilidad de diseños que se encuentren por fuera de la funcionalidad mercantil.

En este terreno, el Estado debe volver a ser un miembro directriz de las políticas de desarrollo tecnológico. Dado que es la única estructura capaz de tener el suficientemente peso para hacer valer los reclamos de la colectividad ante las preocupaciones de los capitales transnacionales e históricamente el gran conductor e inversor en los grandes saltos técnicos de la humanidad.

Referencias y bibliografía

Bratton, B. H. (2015). The Stack: On Software and Sovereignty. London: MIT Press.

Bridle, J. (2018). The new dark age. London: Verso Books.

Broncano, F. (2009). La Melancolía del Ciborg. Barcelona: Herder.

Broncano, F. (2011). La estrategia del simbionte. Barcelona: Herder.

Cano, I. (2016). “Reflexiones epistemológicas sobre Big Data.” Revista Eikasía, No. 71, págs. 449-474.

Clark, A. y Chalmers, D. (1998)”The extended mind.” Analysis 58: págs. 10-23. (Traducción de E. Aladro, publicada en Cuadernos de Información y Comunicación 2011, vol. 16 15-28).

Clark, A. (2003a). Natural Born Cyborgs. Oxford: Oxford University Press.

Clark, A. (2003b) “¿Somos cyborgs natos?” (En Brockman, J. El nuevo humanism. Barcelona: Kairós).

Clark, A. (2004). Towards a science of the bio-technological mind. (En Goraysa y Mey. Cognition and Technology. Amsterdam: John Benjamins).

Clark, A. (2008). Supersizing the Mind. Oxford: Oxford University Press.

Clark, A. (2016). Surfing Uncertainty. Oxford: Oxford University Press.

Colombo, M.; Irvine, E.; Stapleton, M. (2019). Andy Clark and his critics. Oxford: Oxford University Press.

Davis, K.; Patterson, D. (2012). Ethics of Big Data. Balancing Risk and Innovation. Cambridge: O'Reilly Media.

Dyer-Witheford, N. (2015). Cyber-Proletariat: Global Labour in the Digital Vortex. London: Pluto Press.

Feenberg, A. (1999). Questioning Technology. London: Routledge.

Floridi, L. (2014). The fourth revolution: how the infosphere is reshaping human reality. Oxford: Oxford University Press.

Galloway, A. (2012). The interface effect. Cambridge: Polity Press.

Galloway, S. (2017). The Four. The Hidden DNA of Amazon, Apple, Facebook and Google New York: Penguin Random House.

Haraway, D. (2018). Manifiesto para Cyborgs. Mar del Plata: Letra Sudaca Ediciones.

Hindman, M. (2018). The internet trap: how the digital economy builds monopolies and undermines democracy. Princeton: Princeton University Press.

Kelly, K. (2016). The Inevitable. Understanding the 12 technological forces that will shape our future. New York: Viking.

Lanier, J. (2011). Contra el rebaño digital. Barcelona: Debate.

Lanier, J. (2013). ¿Quién controla el futuro? Barcelona: Debate.

Lynch, M. (2016). The Internet of Us. Knowing More and Understanding Less in the Age of Big Data. New York: Liveright Publishing.

Mayer-Schönberger, V. y Cukier, K. (2014). Big data: la revolución de los datos masivos. Madrid: Turner.Menary, R. (ed.) (2010). The extended mind. London: The MIT Press.

Misseri, L. (ed) (2015). Ciberespacio y praxis. Algunas reflexiones ético-políticas. Mar del Plata: Kazak Ediciones.

Morozov, E. (2016). La locura del solucionismo tecnológico. Buenos Aires: Capital Intelectual. Newen, De Bruin, Gallagher. (eds.) (2018). The Oxford Handbook of 4E cognition. Oxford: Oxford University Press.

Parente, D. y Vaccari, A. (2019). “El humano distribuido. Cognición extendida, cultura material y el giro tecnológico en la antropología filosófica”, Revista de Filosofía (Univ. Complutense Madrid), vol 44, num. 2.

Parisi, L. (2013). Contagious Architecture: Computation, Aesthetics, and Space. Londres: MIT Press.

Sadin, E. (2017). La humanidad aumentada. Buenos Aires: Caja Negra.

Sadin, E. (2018). La siliconización del mundo. Buenos Aires: Caja Negra.

Srnicek, N. (2017). Capitalismo de Plataformas. Buenos Aires: Caja Negra.

Srnicek, N. y Williams, A. (2015). Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work. London: Verso Books.

Steiner, C. (2012). Automate This. How Algorithms came to rule our world. Penguin Random House.

Sterelny, K. (2010). “Minds: extended or scaffolded?” Phenomenology and the Cognitive Sciences, 9, (4), pp. 465-481.

Zuazo, N. (2018). Los dueños de internet. Buenos Aires: Debate.

Zuazo, N. (2015). Guerras de internet. Buenos Aires: Debate.

Zukerfeld, M. (2014). Todo lo que usted quiso saber sobre internet y nunca se atrevió a googlear. Hipertextos n° 2. Págs. 64-103.

Poshumanismo cyborg: un contrapunto entre Andy Clark y Donna Haraway

Ayelén Cavalli
Universidad Nacional de Mar del Plata, CONICET
Nahir Fernández
Universidad Nacional de Mar del Plata, UBA

La propuesta de Andy Clark: de la mente extendida a la naturaleza cyborg

Hace veinte años, Andy Clark escribe junto con David Chalmers (1998) un artículo titulado "La mente extendida", cuya apuesta polémica era sostener que no había motivos suficientes para considerar que los procesos cognitivos se desarrollaban únicamente al interior del cráneo, sino que más bien éstos involucran elementos externos que juegan así un rol constitutivo para la mente. Podemos sumariar numerosas derivas que se sucedieron a partir de este trabajo[1], y que aún hoy continúan suscitando controversias y debates no saldados al interior de la filosofía de la mente. Pero lo que nos interesa en este trabajo es tomar este aspecto iniciático para ver de qué manera Clark propone en trabajos subsiguientes la idea de que somos cyborgs por naturaleza[2]. En un artículo de 2004, se refiere a la mente como un compuesto bio-tecnológico, profundizando la idea de la extensión que mencionamos antes.

Esta relación de hibridación con las tecnologías que amplían nuestras funciones cognitivas puede radicalizarse aún más, y es lo que Clark hace conceptualizando a la categoría de naturaleza humana bajo estos términos. Esta es la propuesta que desarrolla en su trabajo Natural-born cyborgs, la tesis de que "somos cyborgs por naturaleza". A primera vista esto parece sonar contradictorio, ya que une dos términos que aparentemente se excluyen entre sí, si nos movemos en el marco del par dicotómico natural/artificial. Lo artificial, por definición, sería lo no-natural, y un cyborg, un organismo compuesto por partes naturales y artificiales. Pero el sentido de la afirmación de Clark difiere de esta concepción, y apunta a enfatizar las implicancias del modo particular en que los humanos nos relacionamos con las tecnologías.

Sostiene Clark que dicha hibridación con los artefactos y los modos de acción inscriptos en ellos, no es tan sólo un aspecto que apareció recientemente en la historia cultural de la humanidad sino que, muy por el contrario, constituye justamente un rasgo que nos define como especie (Clark, 2007:105), ya que puede leerse como coevolución.

[1] Ver por ejemplo Menary (2010), también De Bruin, Newen, Gallagher (2018) y Parente y Vaccari (2019).
[2] Clark, 2003.

Hablando en términos biológicos, es precisamente la interacción recíproca con las herramientas (tanto simbólicas como materiales) que nuestros antepasados fueron creando lo que nos constituyó como los humanos que somos hoy[3]. En sus propias palabras, "Quizá, entonces, sea un error postular que la 'naturaleza humana' está biológicamente fijada, y que a modo de simple revestimiento existen a su alrededor unas herramientas y una cultura, pues la cultura y las herramientas son tanto determinantes de nuestra naturaleza como productos de ella" (2007:113). Esta es precisamente la tesis de la teoría de la construcción de nichos, que proviene de la biología y nos permite repensar la dicotomía naturaleza/cultura en lo referido a la "naturaleza" humana[4].

Clark mantiene sin dudas un tono provocativo, pero ello no quita que sus ideas puedan tener un impacto considerable en el modo de abordar el tópico de la naturaleza humana, promoviendo un tratamiento interdisciplinario de la cuestión. Se trata a su vez de un abordaje que descarta posturas esencialistas clásicas acerca de lo humano, acercándose a una mirada relacionista (del mismo modo que puede pensarse a partir de la teoría de la construcción de nichos). Esto último va de la mano con el cuestionamiento dirigido hacia los dualismos propiamente modernos por parte del poshumanismo.

No obstante, parece indudable que el concepto mismo de *cyborg* se encuentra revestido de una carga sociocultural insoslayable, a partir del imaginario surgido de y consolidado en la literatura y el cine desde mediados del siglo veinte. Por su parte Broncano, si bien trabaja a partir de la noción cyborg, esboza luego otro concepto un poco diferente: el de simbionte biotecnológico. Esta idea parece funcionar un poco mejor en términos de superar una concepción protésica[5] de la técnica, es decir, la tesis de que el ser humano es un animal incompleto o no especificado, motivo que hace aparecer a la técnica para suplir esas carencias. Sin embargo, la tensión entre lo natural y lo artificial continúa y no parece estar exenta de ambigüedades. Para no caer en una discusión meramente terminológica, digamos que lo que subyace son distintas maneras de comprender la relación entre la naturaleza humana y la técnica: a veces de oposición y enfrentamiento -como un mero instrumento transparente que condiciona la experiencia-, a veces de continuidad e hibridación o coevolución, como configuradora de acción, como constitutiva.

[3]Esta tesis es sostenida a su vez en discusiones actuales dentro de la psicología evolutiva. Ver por ejemplo Tomasello (1999).
[4] Ver Boivin (2008).
[5] Ver Parente (2010).

Clark parece poner el foco en una amplificación cognitiva (ligada a un cambio en el orden de lo cuantitativo ligado a la percepción). Así como el ojo desnudo es una ficción (la experiencia), también lo sería el núcleo biológico entendido como un a priori[6]. No deja de ser una noción debilitada de "cyborg". Podemos decir que cambia la unidad de análisis al centrarse no sólo en el organismo -o lo que ocurre en su cerebro- sino en el entramado de artefactos y prácticas que une al humano con su entorno; por eso su propuesta es la de "extender" la noción de mente[7], lo que nos conduce a la elaboración de una noción ampliada de cuerpo u organismo[8]. En este sentido, hace emerger a la figura post-humana del cyborg como híbrido. La experiencia ya no será entendida como meramente mediada artificialmente, sino como producto de esa mediación.

Los conceptos que desarrolla Clark abonan la propuesta del descentramiento de lo humano, que podríamos sostener es la tesis central del poshumanismo entendido como línea de investigación y también como movimiento cultural pos-antropocéntrico.

Manifiesto Cyborg de Donna Haraway: un irónico mito de la identidad política

En su tesis doctoral en Biología (Haraway, 1976) y en ensayos posteriores (Haraway, 1990), Donna Haraway muestra las transformaciones en la Biología del siglo XX entorno a las metáforas principales de la disciplina. Esta resulta una tarea central, ya que para la autora la reconstrucción de los seres humanos implica necesariamente "rehacer las ciencias que reconstruyen la categoría de la "naturaleza" e inscribir sus definiciones en la tecnología" (1995: 72). Desde esta perspectiva la ciencia se encuentra constituida por relaciones de poder y, particularmente, la ciencia natural provee las herramientas para la dominación de los cuerpos mediante la definición del lugar del ser humano en la naturaleza. La ciencia es para Haraway un espacio de disputa de poder que puede ser reconfigurado de modo que el conocimiento científico-tecnológico contemporáneo promueva la emancipación de las subordinaciones de género, clase y raza.

[6]Esto no quiere decir que se borre la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico al nivel de la materialidad, sino que lo que aquí interesa es la relación funcional y de co-constitución y co-evolución que se evidencia.
[7]Aunque también se le podría objetar que continúa centrado en lo que ocurre en el cerebro, y no le presta demasiada atención al resto del cuerpo; estos debates tienen lugar al interior de un cúmulo de perspectivas que se están desarrollando actualmente dentro del campo de la filosofía de la mente, que se conoce como "Enfoque de las 4E" o "postcognitivismo".
[8] Que será llevada al extremo por el transhumanismo.

Durante la primera parte del siglo XX el paradigma de la psicobiología fue hegemónico. Sin embargo, a partir de la Segunda Guerra Mundial fue reemplazado por la sociobiología, como consecuencia de transformaciones en la dinámica de reproducción de capitalista. La psicobiología se expresa en el trabajo de investigación sobre fisiología y psicología experimental en primates realizada por Robert Yerkes, cuyo laboratorio buscaba ser una planta piloto de ingeniería humana, proyectando característica sociales propias a los animales no-humanos estudiados. Esta disciplina estuvo asociada a un modelo de intervención científica médico–clínico, en un contexto de políticas higienistas que promovían el estudio de la personalidad, la inteligencia y el aprendizaje, las conductas sexuales y la raza para la regulación de la inmigración, la natalidad y el factor humano en la producción.

La naturaleza y la cultura se consideraban dos ámbitos autónomos a los cuales le correspondían disciplinas científicas diferentes: la naturaleza era estudiada por la fisiología experimental como impulsos, genes, reflejos y hormonas, y por las ciencias del medio ambiente, desde una perspectiva evolutiva comparativa; mientras que la medicina experimental se ocupaba del sistema nervioso y del sistema reproductivo. Por su parte, en la esfera de la cultura encontrábamos a la antropología y la sociología experimental ocupándose de la higiene mental y social, de la gestión y ajuste de las conductas patológicas de individuos y grupos sociales. La psicobiología aparece como mediadora entre ambos ámbitos, la primatología de Yerkes producía dicho enlace al posicionar a la personalidad como unidad funcional biológico-social y, consecuentemente, como fundamento de la cultura. Por lo tanto, la tarea de la disciplina consistía en identificar y desarrollar tratamientos para los casos de personalidad patológica que se presentaran como disfuncionales a una organización social armónica.

En este contexto, la naturaleza fue construida conceptualmente por la ciencia con el objetivo de crear “objetos naturales” que sean pasibles de ser remodelados y gestionados. La gestión de personal fue la expresión de una ingeniería humana que en los años treinta promovía la organización racional del trabajo manual e intelectual. La psicobiología se caracterizó por ser una ciencia basada en el organismo, en términos funcionalistas, y dicha perspectiva organísmica brindó un modelo de sociedad caracterizado como una totalidad armónica, equilibrada y cooperativa, gracias al desarrollo de una ingeniería social racional.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el cambio de paradigma implicó que el organismo como categoría central fuese reemplazado por la máquina cibernética, del

control sobre los cuerpos se pasó al control sobre las poblaciones, la preeminencia de la fisiología fue reemplazada por la teoría de los sistemas y el objeto de estudio dejó de ser la persona para dar lugar a los genes. La sociobiología, cuyo referente fue el biólogo E. O. Wilson, se proponía brindar herramientas para la gestión y optimización de sistemas socio-técnicos y esquemas de control basados en redes de información y comunicación.

Estos cambios fueron posibles por la revolución de las comunicaciones, generada en los años sesenta en el contexto de la Guerra Fría, ante la necesidad de desarrollo de nuevas tecnologías de radares, modelos estadísticos de simulación e industria armamentística. Esta emergencia de los sistema de comunicaciones es definida por Haraway como "una nueva teorización de los objetos naturales como objetos tecnológicos entendidos en términos de mecanismos de producción, de transferencia y de almacenamiento de información" (1995: 95)

El control de la máquina constituye el nuevo objetivo de la biología, ya que la naturaleza es configurada como sistemas cibernéticos entrelazados. La naturaleza se transforma en una máquina capitalista de mercado, basado en la idea de competencia de la selección natural darwiniana, la cual, a su vez, se reconoce deudora de las teorías malthuseanas que identifican a la escasez como motor de la naturaleza y la historia. Para Haraway, la sociobiología constituye una mera extensión teórica de los desarrollos darwinianos aplicados a las sociedades y poblaciones, mediante la genética de poblaciones. Con el desarrollo de la biología molecular el gen pasó a ser la categoría central de estudio y la cooperación social fue interpretada como una relación costo/beneficio de la replicación genética. Asimismo, la naturaleza fue concebida como una máquina de comunicaciones o de control, ya que las sociedades y poblaciones comienzan a ser estudiadas en términos de flujos de energía e información.

La figura del *cyborg* será la metáfora que la autora propone para pensar las sociedades contemporáneas luego de la segunda guerra mundial. La categoría *cyborg* es mencionada por primera vez por Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline en 1960 para referirse a un proyecto espacial y luego viró paulatinamente hacia el ámbito de la ciencia ficción. Estos seres fronterizos que habitan entre lo natural y lo artificial, entre la realidad social y la ficción, son definidos como "una criatura híbrida compuesta de organismo y máquina" (1995: 62). Haraway en su manifiesto afirma que "el cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política" (1995: 254). Esto implica una renuncia a la concepción de la historia occidental marcada por un origen y un *telos*, y el rechazo a la distinción entre lo público y lo privado: la *polis* tecnológica incluye el *oikos* (hogar) como

espacio de acción política. El *cyborg*, hijo bastardo del militarismo nuclear y del capitalismo patriarcal, emerge como una estrategia política “para la supervivencia de la tierra”.

En la década del ochenta, cuando el *Manifiesto Cyborg* fue escrito, Haraway identificó tres rupturas limítrofes importantes:

1. Ruptura de la frontera entre lo humano y lo animal, que se sostenía en el lenguaje, la técnica, la sociedad o la cognición, e implica correr a la naturaleza del lugar de subordinación o asimilación a la cultura.
2. Ruptura de la separación entre el organismo (animal o humano) y la máquina, parafraseando a Simone de Beauvoir “no nace organismo”[1], afirma Haraway, los organismos se fabrican en el laboratorio.
3. Ruptura del límite entre lo físico y no físico, a partir de los desarrollos de la física cuántica y de las tecnologías de la información y la comunicación (TICs).

El mundo *cyborg* se presenta, al mismo tiempo, como amenaza y oportunidad. Puede significar la mayor expresión de la formas de control y dominación, al tiempo que habilita la emergencia de expresiones identitarias no esencialistas. La estrategia política consiste en no perder de vista ambos aspectos y la elaboración de redes no puede descansar en una unidad esencial del género, la clase o la raza, sino en la “coalición – afinidad” de identidades fracturadas, parciales, contradictorias que reinterpretan dichas categorías desde nuevos mitos políticos.

La autora describe los cambios de una sociedad orgánica e industrial a un sistema polimorfo de información, en el contexto de crisis y reconversión de las estrategias de acumulación capitalista y de desarrollo tecnológico militar. Esto implica la transición de estrategias de dominación jerárquicas a nuevas “redes informáticas de dominación”, capaces de integrar y controlar a las nuevas formas descentralizadas y flexibles de la producción y el trabajo.

Tanto la biología como las ciencias de la comunicación se han construido con el fin de traducir el mundo a un problema de códigos: la biotecnología se propone la codificación de los organismos en genes y las TICs traducen flujos de información en lenguaje binario, mientras que la nanotecnología ha acercado ambos campos en la inscripción de *chips* integrados a organismos.

Frente a estas tecnologías literarias que inscriben los cuerpos, la escritura *cyborg* toma historias, cuentos y mitos que marcaron al mundo como otredad y los transforma en herramientas políticas de resignificación. Los autores *cyborg* re-escriben subversivamente el mito del origen de la cultura occidental desplazando los dualismos, ya que "no se trata solamente de la deconstrucción literaria, sino de transformación liminal" (Haraway, 1995: 303). La dominación de las mujeres, los negros, los trabajadores y la naturaleza implicó constituirlos en la otredad, caracterizada como pasiva, primitiva, incompleta, aparente, irracional y pasional, con el fin de ser espejo del yo. Lo monstruoso se presenta en la cultura occidental como límite y posibilidad de heteroglosia *cyborg* que narre nuevos mitos políticos, dentro de los cuales se albergue la utopía revolucionaria mediante el relato de una ciencia parcial, situada y objetiva.

Esta objetividad es caracterizada como encarnada, parcial y situada, al tiempo que busca alejarse de la separación entre un sujeto activo y un objeto pasivo. Ya sea que se trate de los ojos de un insecto o de la cámara de un satélite, la visión no es pasiva sino que es parte de sistemas perceptivos que generan traducciones específicas, determinadas formas de vida. Se debe superar la objetivación del mundo como cosa, como materia prima para la producción de conocimiento y mercancías, y resignificarlo como agente, como un "actor material semiótico".

Esta epistemología se emparenta con la política. La ciencia se presenta como una conversación situada en diversas articulaciones entre agentes que antes pertenencia a ámbitos escindidos: "una óptica es una política del posicionamiento" (1995: 332).

En *When species meet*, un texto publicado 13 años después (Haraway, 2008), la autora trabaja el caso de *Crittercam*, una serie televisiva de *National Geographic* surgida en el año 2004, a partir del cual se propone analizar el mundo de la vida de un compuesto animal-humano-tecnológico.

Don Ihde afirma que "en la medida en que utilizo o empleo una tecnología, soy usado y empleado por esa tecnología también… Somos cuerpos en tecnologías" (Ihde, 2002: 137; traducción propia). Siguiendo a este autor, Haraway sostiene que la tecnología no cumple una función de mediación, sino que son órganos, en el lenguaje de Merleau-Ponty "despliegues de la carne" (Cf. Merleau-Ponty, 1993), encarnaciones del mundo dinámicas, situadas e históricas. Tecnologías y humanos se relacionan hermenéuticamente, al co-habitarse entorno a un mundo de la vida particular. Del mismo modo, se muestra el compuesto *Crittercam*: no solo encontramos la agencia humana y artefactual, sino que los animales, lejos de ser pasivos objetos de investigación científica,

modifican la agencia de los humanos y de los artefactos. *Crtittercam* muestra una mirada compuesta de las *naturoculturas (natureculturas)*. Esta categoría, creada por Haraway en *The companion species manifestó* (2003), es utilizada para distanciarse de la dicotomía naturaleza-cultura y dar cuenta del mundo de la vida en el que co-habitan animales, humanos y artefactos.

En 2017 Haraway (2019) publica lo que podríamos llamar un tercer manifiesto, que expresa la necesidad de una alianza multiespecie fundacional de una civilización: el *Chthuluceno* en oposición al denominado Antropoceno (al cual la bióloga prefiere llamar Capitaloceno). *Chthuluceno* proviene de dos raíces griegas que "juntas nombran un tipo de espacio tiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con respons-habilidad en una tierra dañada". De este modo, "Vivir-con y morir-con de manera recíproca y vigorosa en el Chtuluceno puede ser una respuesta feroz a los dictados del Ántropos y el Capital". La propuesta de este tercer manifiesto parece haber expandido los límites que definían al cyborg, radicalizando su propuesta Haraway propone pensar en ensamblajes interespecie que constituyen "holobiontes" y se expresan en nuevas formas de parentesco mediante formas concretas de "activismo-arte-ciencia".

Conclusiones

A partir de lo desarrollado hasta aquí, consideramos que pueden desprenderse algunas conclusiones. El foco de Haraway está en el cuerpo, para disolver las dicotomías naturaleza/cultura y sujeto/objeto. La autora plantea la posibilidad de una lucha política por determinar espacios de vida, una biopolítica, mediante la agencia de seres limítrofes a la "auténtica identidad humana", como lo son simios, mujeres y organismos cibernéticos, que integran una red humano-animal-maquinal de conexiones parciales. Se presenta el desafío de desarrollar prácticas políticas que combatan por otras formas materiales y simbólicas de la naturaleza y la experiencia, tarea que implica la narrativa de nuevos mitos científicos para la construcción de una ciencia objetiva, parcial y situada que se apropie críticamente de las categorías de género, clase y raza.

Clark parte de la filosofía de la mente, mostrando una imbricación entre mente cuerpo y entorno. En primer término entonces, la finalidad política parece ausente de los intereses de Clark, ya que más bien elabora sus nociones con un interés que se encuentra dirigido a la filosofía de la mente, al aspecto cognitivo. Y la noción misma de cyborg parece tener algunas limitaciones para abordar la relación con las tecnologías

(debidas al imaginario social al que se encuentra asociada y en el que se consolidó). En relación con esto la idea de simbionte quizás sea un poco menos problemática (tal es la propuesta que acerca Broncano).

Una cuestión que podemos hacer surgir es la de si Haraway estaría de acuerdo en sostener que siempre fuimos cyborgs, o si su metáfora adquiere relevancia sólo para pensar los finales del siglo XX y XXI. Por su parte Clark sí sostiene que "por naturaleza" somos cyborgs. Haraway analiza cómo se redefine o reinventa la naturaleza, hace algo así como meta-ciencia, mientras Clark parece tener otros intereses, moviéndose dentro de la filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva, en diálogo con aspectos biológicos pero sin ahondar demasiado, siendo esto otra limitación que quizás podría salvarse con estudios recientes que analizan cómo interactúan la cognición la biología y la cultura, incluidos los artefactos (como la teoría de la construcción de nichos y estudios acerca de cultura material). Esta discusión podemos ubicarla en el marco de las heridas narcisistas, y en este sentido abren una perspectiva fértil dentro del delineamiento de una mirada posthumanista.

Bibliografía

Aguilar García, T. (2008). *Ontología cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Barcelona: Gedisa.

Boivin, N. (2008). *Material cultures, material minds.* New York: Cambridge University Press.

Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.

Broncano, F. (2009). *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder.

Broncano, F. (2011). *La estrategia del simbionte.*Barcelona: Herder.

Clark, A. y Chalmers, D. (1998). “The extended mind”. Analysis, 58, pp. 10-23.

Clark, A. (2003). *Natural born cyborgs*. Oxford: Oxford University Press.

Clark, A. (2004). “Towards a science of the bio-technological mind”. En Gorayska, B.y Mey, J. *Cognition and technology*. Amsterdam: John Benjamins.

Clark, (2007) “¿Somos ciborgs natos?” En Brockman, J. (ed.) *El nuevo humanismo*. Barcelona: Editorial Kairós.

Haraway, D (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno.* Bilbao: Editorial Consonni.

Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minessota Press.

Haraway, D. (2003). *The companion species manifesto: dog, people and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Haraway, D. (1990). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. London: Routledge.

Haraway, D. (1976). *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in 20th Century Biology*. New Haven: Yale University Press.

Ihde, D. (2002). *Bodies in technology*. Minneapolis: University of Minnessota Press.

Mazlish, B. (1993). *The Fourth Discontinuity. The Co-Evolution of Humans and Machines*. Yale University Press, New Haven y Londres, 1993.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

Parente, D. (2010). *Del órgano al artefacto*. La Plata: EdULP. 2010.

Parente, D. (2016). *Artefactos, cuerpo y ambiente*. Mar del Plata: La bola editora.

Tomasello, M. (1999). *Cultural origins of human cognition*. Londres: Cambridge University Press.

MESA 7. REFLEXIONES SOBRE LA TEMPORALIDAD, LA CULTURA, LO IMPERCEPTIBLE Y LAS RESISTENCIAS

El capitalismo, un modo de subordinar el tiempo

Randy R. J. Haymal Arnes
Universidad Nacional de Río Cuarto

Para Deleuze la modernidad comprende, fundamentalmente, una nueva concepción del tiempo. *The time is out of joint* da la tónica a esta nueva época. La *Crítica de la Razón Pura* es la primera obra en la que se transparenta esta mutación del pensamiento para Deleuze. Pero, la revolución que este tiempo desencadenado introduce en el pensamiento, prontamente, es contenida por Kant. Deleuze, en sus clases de 1980, desarrollando su concepto de capitalismo, establece una analogía entre esta noción y el *cogito* kantiano a partir de dos valores lógicos: determinación e indeterminado. En el presente trabajo, trataremos de desarrollar qué significa este tiempo fuera de quicio (tercer valor lógico: determinabilidad) en la constitución del capitalismo y cómo el tiempo, constituido en tanto orden independiente, es domeñado por él. El trabajo articula dos momentos. En el primero, el tiempo de producción deja de subordinarse a los ciclos naturales: aparición de las fábricas como nuevo constructo espacio-temporal donde se constituye el trabajo. En el segundo momento, el tiempo deja de subordinarse a los movimientos del obrero para pasar a ejercerse sobre él: aparición de la producción en masa. En este segundo punto, la obra de Benjamin Coriat nos resultará imprescindible.

I

Deleuze en su clase del 5 de febrero de 1980, recopilada por Cactus en *Derrames II*, en el marco de lo que propone como su noción nominal del capital, teje una analogía entre el *cogito* kantiano y la dupla conceptual *capital-trabajo*. Leemos en Deleuze:

> Yo diría que el capital es la relación entre un sujeto universal, entre un sujeto puesto como universal y un objeto puesto como objeto cualquiera. Me gusta mucho porque parece estrictamente que no quiere decir nada, y al mismo tiempo me parece extremadamente operatorio. Pienso, para hacerlo fácil, en la fórmula del *cogito*, del *cogito* en Kant… El *cogito* en Kant se expresa así: pienso y en tanto que pienso, pienso un objeto cualquiera, lo que Kant llama con una expresión muy bella, el objeto=*x*. Salvando las distancias, en el capitalismo hay algo semejante: la relación entre la actividad creadora de riqueza sin más determinación y el objeto

cualquiera, de trabajo abstracto. Es entonces la relación entre un sujeto puesto como universal y un objeto puesto como cualquiera.[1]

A pesar de que prontamente corta la analogía para pasar a determinar la relación entre capital-trabajo como una *relación diferencial*, es necesario enfatizar que el pensador sólo hace jugar la analogía a partir de dos valores lógicos, *determinación* (sujeto-capital) e *indeterminado* (objeto= *x*- fuerza de trabajo). De este modo, excluye el valor lógico de la *determinabilidad*. Valor lógico neurálgico que marca la diferencia entre Descartes y Kant, y en el que se ubica la traicionada revolución en la que se emplaza éste último pensador. El punto medular de la crítica que Kant realiza al *cogito* cartesiano es hallado en el movimiento directo que Descartes traza de la determinación a lo indeterminado. Movimiento directo que excluye la pregunta por la forma en que lo indeterminado es determinado (determinabilidad). Sobre las implicaciones de este giro kantiano, leemos en Deleuze:

> Sus consecuencias son extremas: mi existencia indeterminada no puede ser determinada más que en *el tiempo*, como la existencia de un fenómeno, de un sujeto fenomenal, pasivo receptivo *que aparece en el tiempo.* De modo que la espontaneidad de la cual tengo conciencia en el Yo pienso no puede ser comprendida como el atributo de un ser sustancial y espontáneo, sino sólo como la afección de un yo [moi] pasivo que siente que su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello por lo cual dice YO [JE], se ejerce en él y sobre él. Comienza entonces una larga historia inagotable: YO es otro, o la paradoja del sentido íntimo. La actividad del pensamiento se aplica a un ser receptivo, a un sujeto pasivo, que se representa esta actividad más de lo que la actúa, que no posee la iniciativa, sino que siente su efecto, y que la vive como Otro en él. Al 'pienso' y al 'SOY' hay que agregarle el yo [moi], es decir, la posición pasiva (lo que Kant llama receptividad de intuición)"[2]

Kant está en el medio de un cráter, un cambio en el modo de pensar, y Deleuze trata de extraer todas las consecuencias trascendentales que tal acontecimiento implica. Acontecimiento que se concentra en el apotegma: "el Tiempo se ha salido de quicio", "el

[1] Gilles Deleuze, *Derrames II*, Buenos Aires, 2017, Cactus, pp. 255-256.
[2] Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, 2009, Amorrortu, p. 142.

Tiempo se ha desprendido del movimiento". Como dijimos, el autor se desvía prontamente de la analogía que establece entre su análisis del *cogito* kantiano, a partir de sus valores lógicos, y la dupla conceptual capital-trabajo, para pensar la relación entre los polos de esta dupla como una relación diferencial, siendo esta puesta en relación diferencial lo que producirá el capitalismo. De este modo, continuando con la mentada analogía efectuada por el autor, indagaremos sobre el papel del valor lógico de la determinabilidad.

Por un lado, tenemos la forma (capital-*eidos*), la determinación, por otro, la materia (fuerza de trabajo), lo indeterminado. Dicho esquema no es satisfactorio para Deleuze ni para Benjamin Coriat. Planteada la cuestión de este modo, en términos filosóficos, no saldríamos del esquema hilemórfico tan criticado por Deleuze. Pues, mientras que determinamos a un polo, el capital, en tanto puramente sintético y activo, al otro lo identificamos como mero receptáculo de una forma. Ahora bien, Coriat nos muestra que la conexión entre el polo capital y el polo trabajo no es de carácter necesario. El autor nos dice, citando a Bartoli, que mucho ha hablado la tradición sobre el *eidos*-capital y poco sobre el polo trabajo, como si éste, en el fondo, estuviese dado sin tener que producirse para constituirse como tal. En este sentido, la propuesta de Coriat es la de "*recordar la concatenación particular que conduce de las mutaciones introducidas en el proceso de trabajo por el taylorismo y el fordismo a las que van a afectar a la acumulación del capital*"[3].

El cercado de tierras, la concentración de tierras en manos de unos pocos, en efecto, el despojo de la gran mayoría, no da como resultado directo la constitución de una fuerza de trabajo. Pues, esta constitución comprende también la creación de condiciones espacio-temporales nuevas. Una de las condiciones centrales para constituir a la fuerza de trabajo, que llamaremos *determinación espacial*, consiste en fijar los flujos desterritorializados de la materia en concentraciones fabriles y ciudades. Estos flujos desterritorializados constituyen una masa de gran diversidad: "plagas de mendigos"[4], rebeldes, inmigrantes, vagabundos, campesinos expropiados de sus tierras, un flujo a-significante, ni siquiera fuerza de trabajo y menos aún fuerza de trabajo fabril. Leemos en Federici:

> "(…) los trabajadores y artesanos expropiados no aceptaron trabajar por un salario de forma pacífica. La mayor parte de las veces se convirtieron en mendigos,

[3] Benjamin Coriat, *El taller y el Cronómetro*, Madrid, 2000, Siglo XXI, pp. 4-5.
[4] Expresión acuñada por Maurice Dobb en *Studies in the development of Capitalism*.

vagabundos o criminales. Haría falta un largo proceso para producir una fuerza de trabajo disciplinada. Durante los siglos XVI y XVII, el odio hacia el trabajo asalariado era tan intenso que muchos proletarios preferían arriesgarse a terminar en la horca que subordinarse a las nuevas condiciones de trabajo (Hill, 1975: 219-39)."[5]

Como dice Coriat la condición para la constitución del polo trabajo comprende fijar y luego disciplinar. Del disciplinamiento extraemos el rasgo que llamaremos *determinación temporal*. Determinación a partir de la cual se trata de someter al flujo desterritorializado a la "*nueva disciplina de la fábrica*, a la ley del cronómetro"[6]. En efecto, para Coriat la resistencia al trabajo asalariado de la que habla Federici es vencida, en cierta manera, recién con el fordismo. ¿Y qué implica el fordismo, sino una dominación del tiempo? En tal sentido, el modo en como el capital (determinación) constituye al polo trabajo comprende la creación de una forma de determinabilidad (espacio-tiempo) propia que permite a la determinación efectuarse con relativa estabilidad. En la presente exposición nos detendremos, fundamentalmente, en la cuestión del tiempo.

II

Deleuze retoma uno de los apotegmas más bellos de Shakespeare para caracterizar la modernidad, *the time is out of joint*. Para el autor esto designa, reiteramos, una mutación del pensamiento que se transparenta en la obra de Kant. Pero nuestro objetivo no es reconstruir esta mutación en el plano de la historia de la filosofía, sino rastrear la cuestión en relación al capitalismo.

Uno puede preguntarse por qué el capitalismo no nació o no se consolidó primariamente en la producción agrícola-ganadera, ya que se trata del modo de producción que más acompañó y determinó la vida del ser humano durante su historia. Por ejemplo, Eric Hobsbawm en su *Historia del siglo XX* nos dice que es recién en el tercer cuarto de siglo que podemos señalar el fin de una era caracterizada por una raza humana que se sustentaba mayoritariamente practicando la agricultura y la ganadería, era que encuentra su comienzo con la aparición de la agricultura en el paleolítico. A nuestro criterio, la modernidad como la liberación del tiempo del movimiento aparece como un factor clave para entender el nacimiento del capitalismo como capitalismo fabril. Es aquí que situamos un *primer movimiento de desterritorialización* del tiempo.

[5] Silvia Federici, *Calibán y la bruja*, Buenos Aires, 2015, Tinta Limón, p. 216.
[6] Benjamin Coriat, op. cit., p. 5.

Desterritorialización que se establece como la condición del surgimiento del capitalismo fabril. El capitalismo adquirió su especificidad y se consolidó en la fábrica porque el tiempo de producción agrícola-ganadera aún permanecía subordinado al movimiento, a los ciclos naturales como las estaciones, las bajadas y subidas del sol, los tiempos circulares de la siembra y la cosecha. De este modo, el tiempo de producción de la agricultura no podía hacer otra cosa que calcarse sobre este tiempo reinado por los ciclos naturales (el trigo naturalmente se siembra en la primera quincena de marzo y se cosecha en la primera quincena de septiembre). Será posteriormente a la Segunda Guerra Mundial cuando la producción agrícola-ganadera comenzará a industrializarse. En la agricultura tendrá su máxima expresión con la modificación genética de las semillas (Monsanto, por ejemplo) y en la ganadería con la producción a partir de *feedlot* (producción intensiva), suplantando la producción a campo abierto (producción extensiva).

La fábrica comprende todo un proceso de desterritorialización y, al mismo tiempo, la creación de un nuevo territorio, un nuevo espacio-tiempo nunca antes visto: nuevas condiciones espacio-temporales del trabajo. Dentro de la fábrica el obrero empieza a trabajar aun cuando no ha amanecido y continúa; aunque haya periclitado el sol. Ahí dentro todo se parece a un solsticio eterno; la lluvia, la oscuridad, ya no marcan los tiempos del trabajo, el tiempo se ha desprendido del movimiento, de su circularidad, y aparece como un nuevo continuo, inspirado en ese "sueño original del capital en busca del 'movimiento perpetuo' de la fábrica"[7]. Mientras el trigo se puede producir una vez al año, el tejido de algodón con la aparición de las fábricas puede producirse 24/7, borrándose, por lo tanto, la periodicidad de las estaciones. Sin embargo, en la producción pre-fordista el obrero de oficio porta sus herramientas, elige su materia, controla los modos operarios de producción, *ergo*, controla los tiempos. En épocas de cosecha vuelve al campo, abandona las fábricas que no son más que un espacio-tiempo extraño: este obrero aún está viciado, se resiste. Es por tal motivo que se incorpora a los niños a la producción. Coriat nos dice que su incorporación no tiene por fundamento su anatomía más apta, en relación al obrero adulto, para ciertos trabajos en la industria textil, por ejemplo, la finura de sus dedos y su pequeña estatura que les permitiría inmiscuirse en un telar y unir un hilo roto; más bien, se trata de que los niños constituyen una mano de obra dócil con mejores condiciones para ser incorporada al nuevo constructo espacio-temporal. Pues, a diferencia del obrero adulto que está viciado y pertenece a otro espacio-tiempo,

[7] Benjamin Coriat, op. cit., p. 38.

los niños pueden garantizar la continuidad de la producción. El campesino que es alcanzado por la modernidad -por el tiempo fuera de sus goznes, y su posterior reterritorialización por parte del capitalismo- es escindido, aparece como habitante de dos mosaicos espacio-tiempo disyuntos. En tal sentido, es necesario vaciar esta materia rebelde, despojarla de todo, reducirla a casi nada, pero no sólo basta con ello, sino que será preciso crear las condiciones para hacerla soporte de las nuevas determinaciones requeridas por la producción capitalista. Esto implicará la constitución de una nueva forma de determinabilidad que entra en conflicto con esta materia viciada que es el incipiente obrero de estos tiempos.

Dimos cuenta a muy grandes rasgos de un primer movimiento de desterritorialización del tiempo de producción que comprende el surgimiento del capitalismo en tanto capitalismo fabril, donde el tiempo de producción deja de calcarse de los ciclos naturales. Ahora bien, siguiendo a Coriat, en la fábrica, hasta la aparición del taylorismo y la implementación del fordismo, el tiempo es dominado por el obrero especializado. Dominio al que Taylor llamó holganza sistemática. El saber del obrero, su control sobre los modos operarios de producción, su especialidad, constituye el soporte de su organización. En efecto, la holganza sistemática, en última instancia, remite a una política sindical. Política a partir de la cual el obrero establece una determinada *fuerza de correlación saber-poder*[8] dentro de la fábrica en la que él monopoliza el tiempo de producción. El obrero tiene el *saber* de los modos operarios, ergo, el *poder* del tiempo. Ésta es la condición de que el tiempo sea un objeto de negociación, a saber, que los sindicatos negocien y limiten cuanto se produce y en cuanto tiempo. Ahora bien, la transformación de la organización del trabajo por la introducción de la "ley del cronómetro" en la fábrica comprende la expropiación y confiscación del saber del obrero y, fundamentalmente, de sus herramientas, que ahora pasan a ser producidas de forma estandarizada. Las nuevas máquinas, como la cinta y la cadena transportadora, comandarán los tiempos. El tiempo se abstrae -*segundo movimiento de desterritorialización*- dentro de la fábrica de la "naturaleza" del cuerpo del obrero, de sus movimientos. El obrero al no controlar los modos operarios de producción no controla los tiempos. Por consiguiente, el tiempo se despolitiza pues se abstrae de las negociaciones y, por ende, de cualquier marco regulativo. Es en este sentido que se constituye un nuevo código en el que la cadencia del trabajo ya no se subordina a los movimientos del obrero.

[8] Expresión que Coriat toma de Linhard.

Los movimientos y gestos pasan a ser diseñado por la dirección de la fábrica. El diseño crea un conjunto repetitivo y fragmentado de gestos al que le corresponde un nuevo sujeto, el obrero-descualificado. Sobre este conjunto de movimientos recae un tiempo impuesto por la máquina que, en estas condiciones, es la aliada del capital y constituye una entidad disciplinadora por excelencia. Este tiempo determinado por las máquinas que ya no se subordina a los movimientos del obrero es reterritorializado en la dirección capitalista de la fábrica bajo una regla: aumentar la producción incrementando la intensificación del trabajo, es decir, reduciendo los tiempos muertos.

El concepto de 'cultura' en T.W. Adorno y F. Guattari

Juan Rocchi
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Guattari y Adorno tienen definiciones particulares del concepto de cultura en sus respectivas obras. Sin embargo, se encuentran algunos puntos de diálogo importantes entre ellos, que esperamos señalar y esclarecer a lo largo de este trabajo. Nos concentraremos en el tratamiento que ambos hacen de la cultura como un cierto tipo de opresión, y en los posibles modos de resistencia que aparecen en los textos[1]: *Meditaciones sobre metafísica,* de T.W. Adorno, y *Cultura: ¿un concepto reaccionario?* de F. Guattari.

En primer lugar debemos situar el concepto en cada uno de los textos, comenzando con el de Adorno. Allí, la cultura aparece fusionada con la metafísica[2] (1992; p. 367), por lo que intentaremos elucidar ambas nociones en conjunto. La caracterización de la metafísica es en principio problemática, pues lo que el autor quiere mostrar es cómo ésta no está relacionada extrínsecamente con los sucesos de Auschwitz, sino que forman parte de una misma manera de razonar. En cuyo caso, como ahora veremos, Auschwitz no consistiría en una excepción o una mancha en la historia occidental, sino en una consecuencia del mismo pensamiento que persiste en la cultura y la metafísica. La forma en que ésta opera parte de una relación entre dos ámbitos separados, uno eterno-trascendente y otro material-histórico, en la cual el primero extrae un sentido de lo que acontece en el segundo. Es aquí donde Adorno señala el principal problema del pensamiento metafísico especulativo: lo que sucede en el plano intramundano no puede ser explicado, no puede ser totalmente capturado por el concepto. Tomemos por caso esta expresión de Adorno, que nos servirá luego para profundizar en la relación con el texto de Guattari: “Después de Auschwitz, *la sensibilidad* no puede menos que ver en toda afirmación de positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que

[1] La redacción misma de esta oración como problema resulta interesante a los fines de este trabajo: ¿es una opresión ejercida por la cultura misma, o a través de la cultura? ¿Constituye ésta un ámbito de lo social separado del resto? ¿Refieren los “posibles modos de resistencia” a un programa, o más bien a aquello que excede a la cultura, que se le resiste por sí mismo sin una dirección consciente?

[2] “La teología de la crisis denotaba aquello mismo contra lo que protestó abstracta y por tanto inútilmente: que la metafísica está fusionada con la cultura.”

sea, de aquel trágico destino" (1992, p. 361, cursivas nuestras). Vemos aquí que es específicamente la sensibilidad la que se opone al razonamiento especulativo en tanto tal, por lo que cabría pensar que la cuestión no puede reducirse a una disputa teórica. Lo que sucede, entonces, a partir de Auschwitz, es que se hace completamente evidente que el pensamiento especulativo no puede dar cuenta de la experiencia. Si de alguna manera la extracción de sentido propia de la metafísica pretendía ser utilizada para apaciguar el sufrimiento, eso ya no es posible después Auschwitz.

La cultura funciona entonces como ideología, lo que en este contexto quiere decir específicamente que se opone a la existencia material (propia de lo sensible) para "insuflarle la luz" que la metafísica aísla en lo trascendente. La radical ruptura entre ambos ámbitos, la incapacidad propia de la racionalidad para dar sentido a lo intramundano, exige en nuestra época ser "compensada" por la cultura. El problema que señala Adorno es que esta compensación se lleva a cabo de forma necesariamente violenta, ya que reúne en el concepto lo que vive por sí mismo separado en una multiplicidad. Adorno ve tanto el fracaso como el triunfo de la cultura en el hecho de que ya no comprendamos nuestro propio sentimiento infantil ante el coche del perrero. Triunfo en tanto que compensación cultural de esa experiencia sensible (podríamos decir que nuestra comprensión de ese sentimiento es ahora reemplazada por la comprensión de las razones utilitarias o civilizatorias de dicha práctica: la higiene, la seguridad, etc.). A su vez, vemos el fracaso en ese mismo movimiento: esa compensación es absolutamente falsa, ya que deja afuera lo propio de la vida sensible o material. ¿Qué tipo de vida puede ser aquella que reprime toda alteridad de lo únicamente sentido y nos abandona a la frialdad calculadora de lo razonable? En la medida en que la cultura opera solamente esta falsa conversión, se vuelve, como dice Adorno, "tapadera de la basura" (1992, p. 368): no integra lo diverso según las leyes que lo rigen, sino que aplasta lo que podría ser sentido a través de la sumisión a las leyes propias de la cultura.

Es este punto el que nos interesa para poner en relación la postura de Adorno y la de Guattari. A partir de que en Adorno la cultura "protege" la vida dañada al espiritualizar la violencia sobre lo sensible, vemos un diálogo fructífero con Guattari y su caracterización de la cultura como "modo de control de la subjetivación" (2013, p. 28). Así como en el primer caso la cultura estaba emparentada con la metafísica y la razón calculadora, debemos decir que en Guattari la cultura está asociada a un concepto que no

es trabajado en este texto en particular[3], pero que podemos decir que está implícito, que es el de *molaridad.* En los textos escritos en conjunto con Deleuze, la molaridad hace referencia a lo estratificado, a lo determinado en la representación. Aquello que es capturado por las instituciones más rígidas, aquello que es reconocible como lo común a grandes poblaciones homogéneas, pertenece a lo molar. Y lo molar, por su parte, funciona en las sociedades capitalistas a partir de la lógica del Estado. En este sentido, Deleuze y Guattari lo llaman *Mil mesetas* "aparato de captura", ya que su lógica es la de volver apropiable lo que le escapa, lo que excede a las categorías de una sociedad.

¿Cuál es específicamente, entonces, la relación entre lo molar y la cultura? A la cultura correspondería la "sujeción subjetiva", es decir, la creación de una subjetividad propiamente molar, que funcione conforme a la sujeción económica del sistema capitalista. La cultura crea individuos cuyas relaciones (con otros individuos y con el mundo en general) están articuladas estrictamente por lo molar, por el Estado y sus jerarquías. Nos encontramos entonces ante un problema cercano al que veíamos con Adorno: hay algo que la cultura necesariamente deja afuera. En este caso, Guattari apunta a la posibilidad de otros modos de producción subjetiva, que llama "modos de subjetivación singulares" y que sí serían receptivos de un afuera de la cultura. Estos consistirían en la capacidad de construcción de "nuevas sensibilidades, modos de producción o modos de creatividad." (2013, p.29)

Hecho este pequeño resumen de cómo entendemos que funciona la cultura en ambos textos y a partir de qué contexto se piensa en cada caso, intentaremos adentrarnos en algunos problemas que surgen al pensar ambos casos. Está claro que en ambos casos hay algo que se resiste a la cultura, o que de cierta forma es incapturable. Más claramente en Adorno, entendemos que eso que resiste es del ámbito de lo sensible, y aquí cabe hacer algunas aclaraciones. En la obra de Adorno, el pensamiento y la razón, operan necesariamente a través de síntesis que violentan lo múltiple unificándolo en un concepto (en este sentido el arte autónomo puede aparecer como un ámbito particular, ya que trabaja el material de un modo no conceptual). En Guattari, si bien habla de la sensibilidad, creemos que no sería tan así. La cultura en Guattari funciona segmentarizando, acción que le es propia al Estado en general. Es decir que la subjetividad o sociedad, en tanto molar, necesita una estricta separación de ámbitos y

[3]Debemos tener en cuenta que el texto con el que trabajamos surge de una serie de intervenciones del autor, especialmente de una mesa redonda organizada por el diario *Folha de São Paulo*, con lo cual está dirigida a un público más amplio y no se detiene en desarrollos teóricos tan técnicos.

esferas de la vida, donde cada puesto y jerarquía sean reconocidos y aceptados. Es esta misma separación en esferas la que permite la dominación y bloquea el excedente de lo molar. Si aceptamos que la conceptualización que se hace de la cultura en este texto presupone el tratamiento ontológico de *Mil mesetas* (y que éste retoma, en varios puntos, conceptos propios de *Diferencia y repetición*), podemos pensar que el hecho de que aquello que se resiste sea necesariamente lo sensible es un efecto de la cultura misma. Si pensamos que la razón o el pensamiento son necesariamente calculadores o que operan a través de síntesis violentas, esto no depende más que de comprender al pensamiento como algo propiamente representativo o molar.[4]

Queremos decir que Guattari, al llevar el problema al plano genético de la subjetividad y no a la oposición razón-sensibilidad, nos permite pensarlo desde otra perspectiva. ¿No hay acaso una sensibilidad molar, también, que sólo siente lo reconocible? Cuando Adorno dice que "ya no comprendemos qué es lo que sentíamos ante el coche del perrero", ¿No se refiere, no a que no lo comprendemos, sino a que ya no lo sentimos? Así como hay algo sensible que se resiste a lo molar, hay algo del orden del pensamiento, hay algo del orden de lo social, y de tantos otros órdenes, que resisten a lo molar. Por eso quizás nos irrita que el único ámbito de resistencia para Adorno, además de la crítica, sea el Arte. Así como hay algo de lo sensible que escapa a la razón calculadora, utilitaria y representativa, hay algo del pensamiento que también escapa y nada tiene que ver con la cultura. Y no nos referimos al pensamiento en tanto disputa teórica, si tal o cual postura, sino a algo que aún no pensamos, que aún no es pensable.

Si bien la distinción de Deleuze y Guattari entre lo molar y lo molecular es, como muchos de sus conceptos que funcionan como pares de opuestos, abstracta (en tanto ambos aspectos de la realidad están profundamente mezclados y confundidos, no hay tal cosa como una molecularidad o molaridad pura), creemos que marca una diferencia sustantiva respecto del pensamiento de Adorno. Éste no teoriza el afuera como un ámbito separado (aunque sea abstractamente), y por lo tanto no aparece la figura de una singularidad, o una ruptura radical respecto de la cultura. Es significativo en este sentido el caso del Estado. Si lo molar guattariano está ligado a la estatalidad, podemos pensar que el enfrentamiento con lo estatal constituye ya de por sí una cierta molecularidad o fuga, por lo menos hasta que sea recapturado. Pareciera como si en Guattari pudiéramos

[4] Ver *Diferencia y repetición,* cap. 3. El concepto de molaridad aparece desarrollado a lo largo de todo *Mil mesetas*, pero puede verse en *Micropolítica y segmentaridad* específicamente.

ser siempre tentados con la fuga o la resistencia, y por otra parte siempre decepcionados por la reapropiación *capitalística* molar.

En Adorno, la cultura y la sociedad sobrepasan al Estado, a la política, a cualquier intento de resistencia como programa. Como dice en uno de sus cursos de Estética: "El principio de individuación es la objetividad, es, en última instancia, la forma de la sociedad misma, que reduce a los hombres precisamente a ese *mínimum* que luego, por otra parte, debe volver a prohibirles, para que se expresen en el mundo actual". (2013b, p. 212). El ser humano está ya individuado de acuerdo con esta lógica social que es falsamente compensada por la cultura.

No hay una permeabilidad ante lo molecular[5], no hay un traspaso entre ambos planos, sino que lo que resiste para Adorno lo hace en tanto violentado y no como una amenaza. Para expresarlo en un caso más concreto, la frase de Guattari (dirigida a militantes del PT), "Si ustedes continúan al ritmo en que están comprometidos en esta suerte de transformación de Brasil, tal vez ustedes acaben marcando el ritmo de las revoluciones moleculares", no tendría un correlato posible en Adorno. La cultura funciona como una subjetividad ya instaurada, y la relación de ella con la materia que se le resiste está constituida por la imposibilidad del diálogo. No es algo que pueda "desmontarse" (verbo que utiliza Guattari) o algo a lo que un cuadro político y su capacidad organizativa puedan oponerse.

Para recapitular, queremos decir que si entendemos con Adorno que "el arte es algo social, sobre todo por su oposición a la sociedad" (1983, p. 296)[6], es porque entendemos que la vida dañada lo está ya irremediablemente. Lo cual nos sitúa ante un problema para pensar la praxis en general, y la política en Deleuze y Guattari en particular. Pues este pasaje, puesto en sus términos, entre molaridad y molecularidad, es un problema central en sus dos obras en conjunto más importantes. Digamos que la fuga o desterritorialización nos permite, en un principio, pensar este pasaje como ruptura, y por lo tanto dar un lugar a ese afuera que excede a la cultura. De todas formas, eso será

[5] Usamos este término para que se note mejor la relación entre ambas categorizaciones, obviamente lo molecular de Deleuze y Guattari no coincide con lo que Adorno considera que queda relegado en la lógica social, pues son ontologías completamente diversas.

[6] Si bien dada la extensión del trabajo no podemos profundizar en este tema, la relación entre el arte y la estética en tanto teoría de la facultad sensible es de una importancia mayor. A tal punto que, entendemos, la importancia del arte en nuestra época se debe a que muestra un estado de la sensibilidad en la sociedad. ("Todo lo que sea estéticamente puro, que se halle estructurado por su propia ley inmanente está haciendo una crítica muda, está denunciando el rebajamiento que supone un estado de cosas que se mueve en la dirección de una total sociedad de intercambios...") (1983, p. 296).

necesariamente reapropiado en lo molar de alguna manera, no puede permanecer por sí mismo ajeno a la representación y la codificación. En ese sentido, podríamos pensar que no hay necesariamente una oposición con la concepción adorniana, sino que la subjetividad razonadora abarca y se apropia en este último caso de todo el movimiento: no sólo de lo molar, sino también de la reterritorialización necesaria de lo molecular.

Volvemos entonces, para ser justos con la filosofía de Deleuze y Guattari, a algo que mencionamos más arriba. Si en Adorno la razón calculadora se reapropia eso material que resiste en la forma de la cultura, en Deleuze y Guattari podríamos pensar otro uso de la razón, no necesariamente especulativo o calculador, que escape a la representación. De hecho, sería la única forma del pensamiento. En cuyo caso, si consideramos a la razón calculadora como la única vía para que lo material aparezca en la vida (en tanto mera compensación cultural), es quizás porque aún no salimos de esa misma lógica calculadora, o porque "todavía no pensamos" (2006, p. 223). De eso depende, quizás, la existencia de algo así como subjetivaciones singulares.

Bibliografía

Adorno, Theodor W., "Meditación sobre la metafísica" en *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992.

Adorno, Theodor W., *Estética,* Buenos Aires: Las cuarenta, 2013b.

Adorno, Theodor W., *Teoría Estética,* Madrid: Ediciones Orbis, 1983.

Deleuze, G., *Diferencia y Repetición,* Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Deleuze, G., *Mil Mesetas,* Valencia: Pre-textos, 2015.

Guattari, Félix y Rolnik, Suely, "Cultura, ¿un concepto reaccionario?, en: *Micropolítica.Cartografías del deseo*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

MESA 8. SEXUALIDAD Y NEOMATERIALISMO

La tensión entre materialidad y significación: aproximaciones al campo de la sexualidad desde los neo-materialismos

Tomás Gomariz
FaPsi/IdIHCS-UNLP
Guillermo Suzzi
FaPsi/IdIHCS-UNLP
Luciano Arévalo
FCNyM/IdIHCS-UNLP
Ariel Martínez
FaHCE/IdIHCS-UNLP

Actualmente las contribuciones de Michel Foucault y Guy Hocquenghem pueden ser consideradas como representantes de dos genealogías que corren en paralelo dentro de los estudios *queer.* Aunque ambas vertientes teóricas se aproximación al problema de la sexualidad a partir de consideraciones sobre el psicoanálisis, ambas posturas le confieren un lugar diferencial en la discusión. Sin embargo, mientras que Foucault lo concibe como un discurso más dentro del entramado de la producción de saber-poder propio del dispositivo de la sexualidad, Hocquenghem apuesta a su potencia para realizar un acto subversivo de la norma heterosexual, efectuando una lectura política de los constructos freudianos. Así, tomando distancia de la perspectiva foucaultiana en la que el sujeto es connotado exclusivamente en términos discursivos, Hocquenghem se hace eco del concepto de pulsión y propone la categoría de "deseo homosexual" como aquello que se afirma por fuera del discurso. De esta forma, y a la luz del debate en torno al cuerpo y la sexualidad, es posible sostener la disputa entre Foucault y Hocquenghem con la intención de problematizar la tensión materialidad/significación (que puede pensarse como una re-escenificación de la dicotomía naturaleza/cultura). Este trabajo se propone aproximarse a este problema a través del prisma onto-epistemológico novedoso que ofrecen los neo-materialismos.

I.

Desde finales del siglo XX y hasta nuestros días, la teoría *queer* ha mostrado una enorme potencia política y pertinencia teórica. Ha elaborado herramientas conceptuales que permitieron organizar colectivos socio-sexuales disidentes. Es sabido que este corpus teórico se caracteriza, principalmente, por realizar una crítica a cualquier identidad

enraizada en fundamentos sustanciales extra-discursivos. Esta consideración crítica de toda mirada sustancialista se ha vinculado fuertemente con una idea de cuerpo entendida como materializándose a partir de arreglos discursivos. Esta fuerte preeminencia de lo discursivo tan de cara al pensamiento de Judith Butler nos reenvía directamente, tal como ella misma señala, a la gran referencia foucaultiana (o al menos a la forma en que fue interpretada en el contexto norteamericano). Sin embargo, el campo de los estudios *queer* reconoce expresiones teóricas no reductibles al pensamiento de Michel Foucault. Tal es el caso de Leo Bersani, quien en su texto *¿Es el recto una tumba?* (1995) hace alusión a la analidad como prototipo de una zona que involucra el ejercicio de una sexualidad cuya pulsionalidad no puede ser reducida a una identidad normativa. El señalamiento de esta dimensión que, en sentido estricto, no es modelada por las exigencias del discurso, puede rastrearse en Guy Hocquenghem.

Aunque no tan visible como Foucault en la escena contemporánea, Hocquenghem subyace como referente de una serie de pensadores que, aunque enfilados en los estudios *queer*, refieren al deseo como no reductible al lenguaje. Así, su producción constituye un hito a partir del cual se desprende una versión de lo *queer* actualmente recuperada como teoría antisocial. Hocquenghem propone un verdadero manifiesto marcado por una lúcida y polémica apropiación que realiza de algunas de las teorías más influyentes sobre lo humano, al menos hasta el momento de su producción. Es Lorenzo Bernini (2015) quien ha denominado como teoría *queer* antisocial esta línea de pensamiento que apela al psicoanálisis como aquella disciplina que ha sido capaz de señalar la concepción freudiana de sexualidad, la cual, en sentido estricto, no puede ser reducida absolutamente a un constructo social o discursivo. Tal como sus desarrollos en torno a la hipótesis represiva señalan, para Foucault el psicoanálisis se inscribe en el eje saber-poder. Para Hocquenghem, en cambio, el psicoanálisis señala una dimensión de lo humano que no es reducida a lo discursivo. Esto se traduce en referentes de la teoría *queer* como Butler, quien plantea:

La crítica de Foucault a la hipótesis de la represión en *La historia de la sexualidad I*, afirma que: a) la “ley” estructuralista puede verse como una formación de poder, una configuración histórica concreta, y b) puede entenderse que la ley crea o despierta el deseo que presuntamente reprime. El objeto de la represión no es el deseo, al que considera su objeto aparente, sino las numerosas configuraciones del poder en sí, cuya pluralidad misma trasladaría la supuesta universalidad y necesidad de la ley jurídica o represora. En definitiva, el deseo y su represión constituyen una razón para reforzar las

estructuras jurídicas; el deseo se construye y se prohíbe como un gesto simbólico ritual mediante el cual el modelo jurídico desempeña y afianza su propio poder. (2007: 167)

Si para la perspectiva butleriana, el psicoanálisis no es otra cosa que el despliegue de un saber disciplinar que contribuye a configurar la noción de sujeto moderno en tanto ficción discursiva, para Bersani la teoría freudiana permite conceptualizar aspectos de la sexualidad humana que desde fuera de los límites discursivos guardan la potencialidad de una subversión de los marcos epistémicos a partir de los cuales los cuerpos se articulan y se vuelven inteligibles.

Tal como ha señalado actualmente Karen Barad (2007), la fuerte pregnancia de la teoría *queer* en su versión foucaultiano-butleriana contribuye al representacionalismo imperante, a partir del cual todo sustrato no reductible a la potencia construccionista del lenguaje deviene esencialista o cae en el sospechoso saco del determinismo biológico. Desde ese punto de vista, la propuesta del psicoanálisis freudiano en torno a la sexualidad ha quedado en una zona teórica espectral, pues ninguna categoría teórica que circula en los términos del debate ha podido hacerle justicia. Queremos decir que el vector pulsional que organiza la concepción de sexualidad en Freud no responde al lenguaje, y tampoco es una proyección de las estructuras biológicas. Bajo los términos posestructuralistas propios de la teoría *queer* de linaje foucaultiano, la concepción de sexualidad en Freud es relegada al limbo del esencialismo. Sin embargo una de sus definiciones de pulsión aporta mayor complejidad al respecto:

> (...) un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal. (Freud, 1915: 117)

Entonces, si somos leales a los términos en los que Freud aborda la cuestión, este concepto no necesariamente nos reenvía a la idea de naturaleza y biología –en términos de fundamentos necesarios para órdenes políticos reaccionarios. En lo que sigue, tomamos algunos aspectos del pensamiento de Guy Hocquenghem que dan cuenta de estos conceptos que el psicoanálisis ha gestado y que permiten cercar aspectos extra-discursivos pero que no se truecan en un conjunto de determinantes a la hora de pensar el cuerpo y la sexualidad.

II.

Guy Hocquenghem, en su obra más difundida, establece una distinción entre la homosexualidad y el deseo homosexual. Mientras que la primera quedará reservada a la tendencia o inclinación hacia objetos del mismo sexo, que resultaría de la captura identitaria del flujo deseante, el deseo homosexual aludiría precisamente a ese discurrir pulsional que conserva una potencia disruptiva al afirmarse por fuera del entramado discursivo. El deseo homosexual sería, entonces, aquel magma pulsional que se erige más allá de la maquinaria social (la forma en la que Hocquenghem tematiza en clave deleuziana lo que en Foucault podríamos pensar en términos de discurso), encargada de la descodificación y segmentación del deseo en identidades discretas. Al decir del autor:

[El deseo homosexual] representa más bien el residuo de una maquinaria social bien experimentada (...) Es lo que subsiste de la inclasificable e inutilizable libido, lo no-sexual en relación con una sexualidad estrictamente definida. Bajo su forma deseosa, no tiene ningún sitio en el edificio social. (Hocquenghem, 1972/2009: 44-45).

Lo que se entiende por deseo homosexual será caracterizado, entonces, al modo de un "flujo impersonal de la libido" (Hocquenghem, 1972/2009: 50), una "fuerza autónoma y polimorfa" (Hocquenghem, 1972/2009: 53), un "deseo polívoco" (Hocquenghem, 1972/2009: 53), "traducción del polimorfismo perverso" (Hocquenghem, 1972/2009: 55) que Freud no demorará en encerrar en el sistema edípico. De este modo, el Deseo Homosexual resulta inmenso, polivalente, emergiendo de forma múltiple a la manera de un flujo ininterrumpido que "se burla de las identidades sexuales porque no le importan" (Schérer, 1972/2009: 14). Sin embargo, el deseo sólo puede cobrar inteligibilidad a partir de sus capturas antropomórficas, en virtud de un movimiento de configuración de identidades. La maquinaria social, a partir de la incidencia de lo que el psicoanálisis ha tematizado en términos de Complejo de Edipo, recorta una identidad discreta del magma pulsional, resultando –como correlato de esta operatoria– deseo sexual normativizado (signado por el binarismo de género y el dimorfismo sexual). En palabras del autor, "heterosexualidad y homosexualidad son las salidas precarias de un deseo que ignora su nombre" (Hocquenghem, 1972/2009: 52), un deseo fundamentalmente indiferenciado, que en principio no conoce distinción entre personas,

hombres y mujeres, homosexualidad y heterosexualidad, condición que Freud expresa bajo el término de “perversidad polimorfa”.

De esta forma, la homosexualidad en clave identitaria remite más bien a una caracterización antropomórfica del deseo, al *ser* homosexual en tanto “racionalización operada por el Edipo” (Hocquenghem, 1972/2009: 92) sobre el deseo no formulado, cuya emergencia no personalizada y no codificada podría resultar “demasiado destructora” (Hocquenghem, 1972/2009: 70), al amenazar con minar lo social, cortocircuitando el orden político. De este modo, se erigen taxonomías orientadas a clasificar al deseo, que reducen su potencia disruptiva en beneficio de la reproducción del orden social establecido. El autor, entonces, no homologa el deseo homosexual al *ser* homosexual en tanto categoría identitaria, sino que el deseo homosexual es precisamente lo que escapa a las capturas antropomórficas y las engañifas imaginarias, un deseo “no personalizado y no codificado” (Hocquenghem, 1972/2009: 74), que en todo caso puede ser escenificado de manera evanescente, relanzándose con plena potencia subversiva mediante la ejecución de prácticas anales que no conducen a lo “socialmente valorado” y suponen la puesta en juego del epítome de la abyección: el ano, órgano improductivo por antonomasia, en tanto “no se puede esperar de él la producción de beneficio, plusvalía o reproducción sexual” (Preciado, 2009: 172).

Así, se concluye que el deseo homosexual es algo que preexiste a la maquinaria edípica, pero que sólo retroactivamente adquiere su plena potencia, en tanto fuerza que relanza su proceso por fuera del encriptamiento identitario. En efecto, es la maquinaria social misma la productora de su propia abyección y potencia subversiva. En este sentido, si bien se evidencia una tensión entre el plano del deseo, que no admite división, y las formas políticas y sexuales que segmentan ese deseo, puede pensarse que los fragmentos que resultan de la segmentación guardan cierta potencia disruptiva en la medida en que se constituyen como categorías abyectas. Aunque cabe preguntarse si el deseo homosexual es un reducto subversivo subyacente a cualquier posicionamiento identitario o si sólo subyacería a la identidad homosexual, lo cierto es que no es azarosa la utilización que hace Hocquenghem del término “homosexual” para adjetivar a este “deseo”. El autor hará referencia al “homosexual pasivo (...) que resume por sí mismo toda la homosexualidad” (Hocquenghem, 1972/2009: 56), en tanto coloca en el centro de la escena al uso deseoso que hace este del ano:

Si no es exclusivo, el uso deseoso que hace el homosexual del ano, es al menos principal. Los homosexuales son los únicos que hacen un uso libidinal constante de esa

zona (...) La homosexualidad es antes que nada la homosexualidad anal, la sodomía. (Hocquenghem, 1972/2009: 74)

III.

La fuerte pregnancia del representacionalismo, del que la teoría *queer* butleriana es subsidiaria, deja indefenso al psicoanálisis a la hora de rescatar su concepción de sexualidad, pulsión y deseo de la amenaza del esencialismo y del determinismo biológico. Ante un posicionamiento onto-epistemológico que postula el ámbito de la representación como única vía posible para desubstancializar y politizar la sexualidad, en particular, y la realidad, en general, cualquier noción de deseo donde resuene la potencia de la inmanencia de la interioridad de la materia corporal es amenazante. Sin embargo no toda concepción de materia debe ligarse a la metafísica de la sustancia y, mucho menos, al determinismo biológico. Los neo-materialismos, organizados en torno a una fuerte crítica al representacionalismo adjudicado a Judith Butler y su idea de materialidad inerte, pasiva, sólo pasible de ser animada a partir de la agencia proveniente de la carga lingüística –productiva o interpretativa– han permitido matizar el debate. Frente a este carácter inanimado de la materia, se proponen postular agencia en la materia. Tal es el caso de Karen Barad (2007) y Jane Bennett (2009). Por su parte, Bennett afirma no sólo la existencia de vitalidad y agencia en la materia más allá del lenguaje, sino que, desde su punto de vista, existe una fuerza distribuida en múltiples cuerpos y diseminada en grados alejada del modo antropocéntrico en que convencionalmente entendemos la capacidad de un sujeto consciente y unitario. La autora intenta desarrollar un análisis político capaz de explicar la contribución de actantes no humanos, para ello acude a Spinoza, quien ha explorado la relación entre vitalidad y materia. La materia deja de ser un existente ontológicamente independiente de la realidad humana. Ideas como esta no proponen hacer de la materia un fundamento necesario de un orden político o social dado, ni proponer que la materia es un dato primero a partir del cual se geste un orden de significación dado, ni siquiera que la materia sea relevante más allá de la conexión interactiva con el orden de significación. La misma Judith Butler ya esbozó esto con la idea de quiasmo:

El cuerpo es aquello sobre lo cual el lenguaje vacila […] Desde mi punto de vista, la performatividad no trata sólo de los actos del habla. También trata sobre los actos corporales. La relación entre los dos es complicada y yo la llamé “quiasmo” […]. Siempre

existe una dimensión de la vida corporal que no puede ser totalmente representada, aunque funcione como [...] la condición activadora del lenguaje (Butler, 2006: 280-281).

La idea de quiasmo que Butler insinúa y no despliega, permite pensar que la propia autora concibe este figura retórica como esbozo epistemológicamente potente que nos invita a reflexionar la compleja inter-implicación entre materialidad y lenguaje. Ninguno de estos dominios preexiste al otro, ninguno puede diluirse completamente en otro. Así, sugerimos el quiasmo funciona como un operador de lectura a partir del cual es posible dimensionar el concepto de pulsión, y la noción de sexualidad freudiana, en toda su complejidad. La materialidad, y sus ritmos, parecen estar presentes en la noción freudiana de pulsión, aunque con un carácter tan abierto e indeterminado como la historicidad y la politicidad con la que frecuentemente se vincula a la representación y a los discursos. Las nociones contemporáneas reunidas bajo miradas neo-materialistas ofrecen herramientas teórico-epistemológicas que nos permiten rescatar, bajo la idea de actividad de la materia, el complejo diálogo entre materialidad y significación implicado en la concepción freudiana de sexualidad.

Referencias bibliográficas

Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press.

Bennett, J. (2009). *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. London: Duke University Press.

Bernini, L. (2015). *Apocalipsis queer. Elementos de teoría antisocial*. Madrid: Egales.

Bersani, L. (1995). "¿Es el recto una tumba?". En R. Llamas (Comp.). *Construyendo identidades: estudios desde el corazón de una pandemia*. Madrid: Siglo XXI.

Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.

Freud, S. (1915/1989). "¨Pulsiones y destinos de pulsión". En *Obras Completas*, Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu.

Hocquenghem, G. (1972/2009) *El deseo homosexual*. España. Melusina.

Preciado, B. (2009) "Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual" en Hocquenghem, G. (1972/2009) *El deseo homosexual*. España. Melusina.

Schérer, R. (2009) “Un desafío al siglo”, prólogo en Hocquenghem, G. (1972/2009) *El deseo homosexual*. España. Melusina.

MESA 9. ELABORACIONES ANTROPOLÓGICAS A PARTIR DE UNA FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO MÁS ALLÁ DE NATURALEZA Y CULTURA

El recurso al análisis patológico para la descripción de la condición ontológica del sujeto. Un contraste entre M. Merleau-Ponty y K. Goldstein

Sonia Celeste Bronzel
Universidad de Buenos Aires

Introducción

En este trabajo pretendo indagar acerca de la finalidad que persigue Merleau-Ponty al tener en consideración un recurso por demás utilizado en la *Fenomenología de la Percepción*[1] como lo es el análisis de casos patológicos. Veremos que dicha finalidad no coincide con la perseguida por quien le proveyó gran parte de ese material clínico, a saber, el neuropsiquiatra Kurt Goldstein. Este contraste echará luz sobre la originalidad del planteo merleau-pontyano.

En primer lugar, sostenemos que el recurso al análisis de la patología en la *PHP* plantea un abordaje alternativo para la descripción del modo en que el sujeto encarnado se vincula con su mundo, en tanto se muestra la imposibilidad esencial para su tematización en términos tanto intelectualistas como empiristas; teorías que comparten según la crítica merleau-pontyana, el prejuicio del mundo objetivo. En este sentido, Merleau-Ponty mostrará que las concepciones de las corrientes que conciben al sujeto de modo "dualista" son deficientes para describir al sujeto perceptivo y el campo pre-reflexivo en el que se sitúa.

Sostenemos que, en la *PhP*, la posible descripción del modo de ser del ser-del-mundo en situaciones normales demandará cierta distancia epistemológica para su posible tematización, dada la extrema familiaridad entre el sujeto y su mundo. En este sentido, pretendo desarrollar cómo opera el análisis de los casos patológicos para alcanzar dicha distancia y con ello, posibilitar una descripción del sujeto perceptivo en situaciones normales y el modo de abocamiento hacia el mundo.

Posteriormente, consideramos cómo Merleau-Ponty, a partir de la influencia del método y los análisis psicopatológicos de Goldstein, encuentra en el análisis de la enfermedad, un modo de poder acceder a esta experiencia pre-reflexiva originaria. Es por ello que retomaremos aquellos análisis, para cotejarlos con los desarrollos antes mencionados a modo de poder esclarecer el procedimiento merleau-pontyano y, a su vez, considerar la

[1] Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la Percepción*. Trad. Cabanes J. Barcelona, Ed. Planeta Agostini, 1985. En adelante *PhP.*

impronta que otorga el fenomenólogo francés, al situar el análisis de la patología como vía de acceso a la condición ontológica del sujeto encarnado.

En el prólogo a la *PhP*, Merleau-Ponty se pronuncia acerca de cómo hará uso del método fenomenológico. Apegado al tópico "a las cosas mismas" pretende deslindarse de los resultados de las ciencias positivas como vía de acceso a la descripción de la relación originaria entre el sujeto perceptivo y el mundo percibido como tal. Las ciencias positivas olvidan este campo primordial de la experiencia vivida del cual ellas son dependientes "como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera."[2].

Lo que comprende Merleau-Ponty por esta vuelta a "las cosas mismas" es el encuentro de la experiencia tal como se nos presenta en nuestro trato permanente con el mundo, lisa y llanamente, en nuestra circunstancia vital. Ahora bien, esta relación que el sujeto entabla con su entorno no está mediada por juicios, como sostienen aquellas teorías que Merleau-Ponty denomina "intelectualistas" sino que, al reflexionar sobre esta apertura al mundo lo que encuentro es un sujeto perceptivo y el campo abierto a dicha percepción.

La consideración de la corporalidad como aquello que es propio de la subjetividad nos lleva a un problema epistemológico, por una parte, porque el propio cuerpo dista de presentarse como un objeto sobre el que bastaría con un esfuerzo descriptivo para su tematización; por otra parte, el mundo tal como es vivido se presenta como un campo pre-objetivo, lo que impediría un acceso reflexivo que no lo altere de algún modo en relación a cómo se da en su espontaneidad. En contraste con esto, el análisis existencial de los casos patológicos será una vía de acceso para la descripción del sujeto perceptivo y el modo en que el mundo se configura respecto de él.

Consecuencias epistemológicas de las condiciones previamente enunciadas

En la primera parte de la *PhP*, Merleau Ponty discute tanto con la psicología clásica, como con el empirismo y el intelectualismo, en lo concerniente a la definición que sostienen estas corrientes respecto del cuerpo. Es por ello que, en su preámbulo a la primera parte de la obra, pretende mostrar que el sujeto perceptivo desborda las explicaciones precedentes en tanto no puede definirse como un objeto regido por leyes

[2] Merleau Ponty, M. *Fenomenología de la Percepción*. Trad. Cabanes J. Barcelona, Ed. Planeta Agostini, 1985. Pág. 9.

mecánicas y sumido a la simple causalidad fisiológica, sino que se constituye llevando a cabo proyectos motrices mediante los que configura significativamente su entorno. Este camino, sumado a la intención por parte del autor de ser fiel a la descripción del fenómeno perceptivo tal como se da, se lleva a cabo mediante el análisis existencial de los casos patológicos. Esto es, situando a la patología como una obturación del curso normal de la existencia, curso que por contraste se hará manifiesto.

Recurso al análisis del miembro fantasma

Haciendo un repaso de esta estrategia, podemos mencionar un ejemplo paradigmático, el caso del miembro fantasma.

Recordemos que se denomina “miembro fantasma” a aquel miembro que, a pesar de haber sido amputado del cuerpo ante una situación trágica, de enfermedad u otro padecimiento, continúa sintiéndose como si estuviera presente mediante cosquilleos, dolor, u otros síntomas. Por otra parte, también se analiza el caso de la anosognosia, que es la sensación de un miembro atrofiado por una discapacidad o enfermedad, a pesar de que el sujeto es consciente de esta discapacidad o atrofia.

La estrategia argumentativa consistirá en considerar las explicaciones de la fisiología mecanicista, así como de la psicología clásica para mostrar la ineficacia explicativa de dicho fenómeno.

Una explicación de tipo fisiológico-mecanicista para estos casos sostiene que la causa de que el miembro continúe siendo percibido es que los nervios del muñón aún son pasibles de estimulación y sensación, con lo cual los nervios de aquel brazo perdido no cortaron plenamente su conexión al torrente nervioso. Sin embargo, se ha demostrado que suministrando anestesia en la zona del muñón la sensación no puede ser erradicada, lo cual parece anular esta hipótesis. Por otra parte, agrega Merleau-Ponty, un abordaje en términos estrictamente anatomo-fisiológicos no permite dar cuenta de la circunstancia de que la psicoterapia pueda en algunos casos resultar eficaz para reducir o suprimir el miembro fantasma.

Otro modo de abordar esta patología es mediante un análisis de tipo psicológico, entendiendo el caso tanto del “miembro fantasma” como el de la anosognosia como la presencia de una representación motivada por el recuerdo, la emoción, etc. Sin embargo, sostiene el autor, la sensación del miembro faltante excede la representación, el “yo pienso que…”. Por otra parte, cortando el circuito sensorio motor, el miembro fantasma

desaparece, lo cual expresa que “En la perspectiva del ser-del-mundo este hecho significa que las excitaciones procedentes del muñón mantienen al miembro amputado en el circuito de la existencia.”[3].

El motivo primordial por el que dichas teorías fallan al considerar estas patologías es porque pretenden encajar dicha vivencia a sus postulados teóricos dualistas en términos “mente - cuerpo”, sin dar cuenta de la vivencia del fenómeno como tal.

El movimiento “normal” de la existencia

El intento por comprender las particularidades del caso, que desborda a las explicaciones precedentes, le permite a MP poder describir el modo de ser de este sujeto encarnado como ser-del-mundo en situación normal.

> “El rechazo de la deficiencia no es más que el reverso de nuestra inherencia al mundo, la negación implícita de lo que se opone al movimiento natural que nos arroja a nuestras tareas, nuestras preocupaciones, nuestra situación, nuestros horizontes familiares. Poseer un brazo fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación. El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos.”[4]

Con lo cual, a partir del desarrollo del análisis de la patología como alteración existencial, como obstáculo al fluir del intercambio ontológico entre cuerpo y mundo, el autor puede tematizar el propio modo de ser del sujeto-del-mundo en su movimiento de proyección existencial.

Como indica el autor, el movimiento propio de la existencia rehúye a una tematización en términos objetivos, tanto del cuerpo, como del mundo tal como es vivido. En este sentido considera el autor, “Lo que nos permite centrar nuestra existencia es también lo que nos impide centrarla absolutamente, y el anonimato de nuestro cuerpo es inseparablemente libertad y servidumbre.”[5]. Es decir, el cuerpo posee esta dimensión

[3]Idem. Pág. 105.
[4]Idem. Pág. 100.
[5]Idem Pág. 104.

ambigua en la que se borra en sus tareas y proyectos motrices. Este abocamiento perceptivo permite el despliegue de la existencia y a su vez nos brinda un mundo significativo. Sin embargo, así como el cuerpo otorga libertad para nuestros proyectos, por otra parte, rehúye a una descripción que lo aprehenda en su modo de ser, dado que se configura como un vehículo de significación que se resiste él mismo a su tematización. Este anonimato, a su vez no muestra al mundo como correlato de la significación sino como independiente de esta dación de sentido. Es por ello que, en la enfermedad, este "vehículo" que es el cuerpo, sale del anonimato y, a partir de ello, el fenomenólogo puede describir el cuerpo tal como es vivido, cómo se aboca al mundo y la correlación intencional entre ambos.

En la *PhP* hay constantes referencias a casos patológicos en los que se opera la misma estrategia de análisis. Tomado de las investigaciones de Goldstein encontramos el minucioso análisis del caso Schneider, del que se sirve para describir otros aspectos del modo de ser del sujeto encarnado. Este sujeto padecía un tipo de "ceguera psíquica" a causa de una herida en la zona occipital del cráneo, mostraba síntomas que impedían el encuadre mecanicista tanto como intelectualista. Particularmente, podía realizar movimientos concretos, los que tienen como fin el desarrollo de su vida práctica, pero no podía realizar los movimientos abstractos, aquellos que no están orientados por el mismo fin. Merleau-Ponty, a partir del análisis existencial del caso, considera que lo que falla en este individuo es la conexión entre la sensibilidad y la significación, lo cual muestra el condicionamiento entre una y otra. En este sentido dirá,

> "Las palabras del otro son para él signos que ha de descifrar uno por uno, en lugar de ser, como para el sujeto normal, la envoltura transparente de un sentido *dentro* del cual podría vivir. Como los acontecimientos, las palabras no son para el enfermo el motivo de una reanudación o de una proyección, sino sólo la ocasión de una interpretación metódica."[6]

Nuevamente, este análisis aborda la patología como obturación de proyección entre en sujeto encarnado y el mundo, sea en una dimensión temporal, espacial, sexual, expresiva. La enfermedad puede hacer visibles para el fenomenólogo estas dimensiones

[6]Idem Pág. 150.

intencionales a partir de su interrupción, dejando en evidencia, por vía de contraste, su modo de darse en la experiencia del cuerpo vivido.

> "[L]a vida de la conciencia- vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva- viene subtendida por un "arco intencional" que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones.(...) es este arco lo que se *distiende* en la enfermedad."[7]

Por lo tanto, podemos afirmar que la "renuncia a la espontaneidad"[8] propia de los casos patológicos nos brindará un término de comparación mediante el cual visibilizar a ojos del fenomenólogo lo que en situaciones normales pasa inadvertido por su propia naturaleza.

La patología como recurso de análisis según K. Goldstein

Ahora bien, como el propio Merleau-Ponty lo indica, el recurso al análisis de la patología es una influencia del neuropsiquiatra KurtGoldstein, quien también lidiaba con las explicaciones mecanicistas acerca del comportamiento humano. En su obra *La naturaleza humana a la luz de la psicopatología*[9], como su nombre lo indica, podemos encontrar claramente en esta obra el fundamento de la implementación del recurso a los casos patológicos. En este sentido sostenía Goldstein,

> "¿Por qué emplear datos patológicos para la comprensión de la conducta normal? La respuesta es que tratamos de aprender mediante la observación de individuos enfermos porque de este modo podemos adquirir una mejor información con mayor facilidad que por la observación de individuos normales. La vida normal se halla determinada por tal multiplicidad de factores, y esos factores se hallan entrelazados de tan diversas y complicadas maneras, que muy a menudo la reacción de un organismo normal, hasta a un estímulo aparentemente simple, es

[7]Idem Pág. 153.
[8]Idem. Pág. 106.
[9]Goldstein, K. *La Naturaleza Humana a la luz de la Psicopatología*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1961.

en extremo difícil -y a veces enteramente imposible- de ser analizada y entendida. Ahora bien, cuanto mayor sea el defecto en el organismo, tanto más sencillas son las respuestas a los estímulos y, por consiguiente, tanto más fáciles de entender. Además, la conducta patológica es particularmente reveladora por lo que respecta a la organización de la conducta."[10]

Si bien en el caso de Goldstein podemos encontrar la propuesta de análisis de la patología para la descripción de la "naturaleza humana" influenciada, a su vez, por los desarrollos de la teoría de la Gestalt, los motivos claramente parecen ser diferentes a los que entendemos que llevaban a Merleau-Ponty, según vimos hace un momento, a implementar esta estrategia.

En primer lugar, las razones parecían ser cuantitativas, es decir, la menor cantidad de factores condicionantes permite analizar de modo más sencillo la conducta. Por ejemplo, determinar qué corresponde a una actitud abstracta y a una actitud concreta y cómo ello repercute en las diferentes prácticas que lleva a cabo individuo.

En segundo lugar, el estudio de la patología nos mostrará cómo se desarrolla la conducta normal por vía de comparación con la conducta patológica y, a su vez, brindará un correcto encuadre clínico respecto de la enfermedad. Goldstein sostiene que el organismo normal funciona como un todo y, en condiciones normales, presenta un orden cuya finalidad es la adaptación exitosa a su medio ambiente. El reverso de esta situación puede observarse al considerar cómo el enfermo atraviesa una denominada "situación catastrófica", aquella que impide u obstaculiza las funciones vitales esenciales. En situaciones normales, una persona es capaz de enfrentar obstáculos que presenta el medio sin poner en peligro su propia existencia, en cambio, en los casos de enfermedad este impedimento se considera un cimbronazo que pone en peligro la propia existencia "Enfrentado con esa condición, el paciente se percata de que es incapaz de obrar y trata de rehuir la dificultad aferrándose a un objeto con el que puede tratar"[11].

Goldstein considera que el mundo circundante es correlativo a determinadas capacidades esenciales del organismo, es decir, "Cada organismo tiene una organización especial en cuanto refiere a su aparato sensorial y por lo común respondeúnicamente a los estímulos que afectan al mismo, a su "naturaleza". (…) la tendencia básica del

[10]Idem. Pág. 42.
[11]Idem. Pp. 92-93.

organismo es la de realizarse en concordancia con su naturaleza"[12]. Podemos considerar por ello que su óptica se centrará en utilizar a la patología y a las dificultades que presenta el individuo enfermo, para analizar aquello que es esencial a la naturaleza del hombre.

A modo de conclusión

En el análisis de Goldstein, los casos patológicos nos muestran cómo el organismo como un todo busca un ajuste entre sí mismo y el mundo que lo enfrenta ahora de modo hostil. Con lo cual, el motivo por el cual utilizar este recurso radica en facilitar el modo de comprender los mecanismos de adaptación del sujeto respecto de su mundo circundante, al mismo tiempo que fundar una terapéutica acorde a ello. Sin embargo, podemos encontrar que Merleau-Ponty lo aborda desde otro foco a pesar de utilizar una estrategia similar, en tanto no pretende explicitar cómo el sujeto se "adapta" a un mundo a partir de determinados comportamientos para su supervivencia, sino que de lo que se trata es de describir cómo el sujeto perceptivo se proyecta otorgando sentido al mundo en el que se aboca. En esta intención podemos comprender que Merleau-Ponty recurrirá al análisis de la patología en tanto en esta experiencia el movimiento natural de la existencia se ve obturado, y con ello se puede visibilizar, por vía de comparación, el modo en que el sujeto encarnado configura a su mundo en torno a proyectos motrices, expresivos y afectivos de lo que no se percata en su movimiento existencial.

Interrogantes que surgieron a partir del análisis

Como hemos mencionado, este recorrido pretendió arrojar luz respecto a los motivos por los cuales Merleau-Ponty recurre al análisis de la patología, el contraste con aquellos motivos por los cuales lo consideraba Goldstein pretendió mostrar la originalidad de su planteo. Sin embargo, este camino recorrido fue un acercamiento a la cuestión, con lo que quedan, respecto de ello, abiertos una serie de interrogantes. Mencionaré los más relevantes que guiarán investigaciones futuras.

En primera instancia, se podría analizar cómo se vincula la oposición normal-patológico con otra oposición, la que existe entre perspectivas de primera y de tercera persona. Esto es, si bien Merleau-Ponty se sirve de casos patológicos paradigmáticos en

[12]Idem. Pp. 79-80.

las investigaciones propias de su época, podemos preguntarnos si, eventualmente, el análisis de una enfermedad propia también nos podría llevar a visibilizar una dimensión de la significación que pasa inadvertida en nuestro trato permanente con el mundo. ¿Opera la enfermedad como toma de distancia epistemológica también en primera persona?

Por otra parte, el hecho de que en la enfermedad el cuerpo cese de presentarse como “vehículo de significaciones” y se coloque en el campo de la presencia, nos lleva a preguntarnos si esta suspensión, esta puesta entre paréntesis del comercio habitual entre cuerpo y mundo, no puede operar como una verdadera epojé fenomenológica. En tanto a partir de ello es posible visibilizar los hilos intencionales que nos permiten tener un mundo y reconducir lo dado a su fuente de sentido.

Serán estos interrogantes los que guiarán nuevos trabajos.

MESA 10. CRÍTICAS A LA ANDROLOGíA FILOSÓFICA: DESDE EL GÉNERO Y MÁS ALLÁ

El género como dispositivo en Paul B. Preciado

Mabel Alicia Campagnoli
Universidad Nacional de La Plata
CInIG-FaHCE

La propuesta de Paul B. Preciado presenta un post-humanismo donde el ser humano es efecto de las modulaciones del principio vital de la *potentia gaudendi*. Las formas contemporáneas que esta adquiere provienen a su vez de la configuración actual del capitalismo que captura su impulso en producción de capital, un capital que es bio, que se juega en la posibilidad de excitación constante, que se identifica por esto con el sexo.
Así la propuesta de Paul B. Preciado articula producción económica con producción de subjetividad y resulta significativa para comprender la funcionalidad de la generación dicotómica de sexos y de géneros en el capitalismo actual.

Las operaciones desplegadas a tal fin generan a su vez efectos asimétricos, por los que la producción de géneros se recrea de modo jerárquico desde la propia materialidad de los cuerpos. Una especial eficacia del dispositivo, es mostrar el artificio de sus producciones, lo que redunda en una esencialización.

Preciado toma como punto de partida las consideraciones sobre el capitalismo de marxistaspost-obreristas y feministas, para combinarlas en la noción de Imperio Sexual. Al tiempo que conjuga allí la genealogía que pasa por Michel Foucault, Teresa de Lauretis y Judith Butler para significar el sexo y el género, en articulación con las críticas a la mirada biomédica.

Poder fármaco-porno-gráfico

Para Paul B. Preciado el Imperio Sexual, estadio actual del capitalismo post-fordista, se basa en una regulación fármaco-pornográfica del poder donde el “poder” es concebido según la modalidad foucaultiana que lo piensa relacional, horizontal, productivo y “bio”. Sin embargo, de un modo más específico que en Foucault, la genealogía biopolítica que subscribe Preciado permite conjugar las instancias subjetivas de este poder con las económicas. En función de clarificar esta trama, expondremos en primer lugar el porno-poder y a continuación, el poder fármaco.

Una base para considerar que desde la segunda mitad del siglo XX se despliega un porno-poder como configuración socio-histórica del capitalismo actual, es que la

producción de capital se sustenta cada vez más por las industrias del sexo en sus formas de trabajo sexual y de pornografía. Es decir, la producción de sexo produce capital y estimula la circulación monetaria.

En este sentido, el término “porno” para referir a esta dimensión del bio-poder en la actualidad, cruza el aspecto de representación semiótica de lo sexual proveniente de la pornografía, con el aspecto de trabajo sexual, basado en la prostitución. Es decir, “porno” conjuga la idea de “industrias del sexo” con la que Preciado metaforiza el modo de producción capitalista contemporáneo. Esto es, por un lado el sexo es producción político-tecnológica (en continuidad ampliada de la propuesta de Foucault) y por otro lado es, en simultáneo, motor del capital.

Así, postular que contemporáneamente el régimen de poder es porno, significa considerar que está regulado por las características de la pornografía y de la prostitución, en más de un sentido. El punto nodal de la propuesta de Preciado que evidencia esta cuestión es la idea de que en el postfordismo, antes que un proceso de feminización del trabajo, lo que se da es un proceso de pornificación del mismo; o sea, el trabajo deviene sexo, su objetivo no es satisfacer sino excitar. Esta mirada, al hacer visibles los valores porno del capitalismo, deja de considerar la pornografía y la prostitución como espacios de excepción.

Se trata entonces del carácter sexual del trabajo contemporáneo que adquiere características de flexibilidad y precariedad que llevan a considerarlo “feminizado”, sobre lo que el autor prefiere la cualidad de “pornificado”. Al hablar aquí de trabajo sexual ya no se puede pensar el trabajo simplemente como intercambio orgánico con la naturaleza o producción de objetos, sino que se lo debe considerar como un vector de producción de placer. Por eso mismo la pornografía es su paradigma, en lo que ésta tiene de dispositivo virtual masturbatorio, sexualidad transformada en espectáculo público y comercializable, posibilidad de reproducción técnica, devenir público de lo que se supone privado.

Ahora bien, el trabajo como vector productor de placer, brinda satisfacción frustrante. Esto quiere decir que su objetivo no es exactamente la producción de placer, sino el control a través de la gestión del circuito excitación - frustración de subjetividades políticas. Se trata de la producción de subjetividad a través del control tecnobiológico del cuerpo, de su capacidad de desear, de correrse, de excitar y de excitarse. En el marco de las sociedades contemporáneas de control, regidas por el empleo/desempleo y diferentes niveles de precariedad, l*s “precari*s” son l*s designados como “penetrados” por Preciado:

> [Precario] sin tener el alcance universal de términos tales como obrero o proletario, juega, como antes hicieron estos últimos, el papel de lo que excede, y en consecuencia no es nombrable por el poder más que negativamente. […] Se puede volver a conducir las preguntas que plantea el término "precario" a respuestas prefijadas, llevar lo desconocido a las situaciones problemáticas que evoca la precariedad a lo conocido de las instituciones establecidas y sus formas de representación: el trabajo asalariado, el derecho al trabajo (empleo), el derecho a la seguridad social valorada con arreglo al empleo, la democracia paritaria de las organizaciones patronales y sindicales. O bien se pueden inventar e imponer nuevos derechos que favorezcan una nueva relación con la actividad, con el tiempo, con la riqueza, con la democracia, que existen sólo virtualmente, y con frecuencia de manera negativa, en las situaciones de precariedad (Lazzarato, 2006: 196).

Las instanciaciones particulares de los juegos de precariedad y exclusión tendrán dimensiones específicas de producción étnica, sexo-genérica, etaria, de clase. Las corporalidades surgen en este interjuego que no está exento de creatividad, alentada por la *potentia gaudendi*. Pero además las corporalidades surgen pornográficamente, dando cuenta de la dimensión pornográfica del porno-poder, cuyo objetivo es producir la excitación a través de múltiples dispositivos gráficos y/o audiovisuales, multiplicados y amplificados a partir de las nuevas tecnologías. Aquí la finalidad de excitación se pauta hetero-normativamente para un sujeto/espectador hombre. Su equivalente en el mundo del consumo es un consumidor, surgido del mismo régimen de poder.

Por lo tanto el cuerpo no puede entenderse como unidad natural, sino más bien como interconexión tecnoviva: el cuerpo "es primero y ante todo potencia de vida, *potentia gaudendi* que aspira a trasferirse a todo y a todos, ganas de correrse con el universo, fuerza de transformación del todo planetario tecnocultural interconectado" (Preciado, 2008: 90). Entonces, el régimen de porno-poder produce cuerpos dispuestos a poner su *potentia gaudendi*, su capacidad de crear placer, al servicio de la producción de capital.
Fuera de esta regulación tecnológica de la sexualidad y del género, no hay ni hombres ni mujeres; tampoco hay homosexualidad o heterosexualidad. Desde la década de los cincuenta, los ideales biopolíticos de la feminidad y de la masculinidad se crean en

laboratorios. Si bien esto implica un aspecto normalizante, no obstaculiza la posibilidad de una falla en el poder, de porosidad, de contraconducta. Del mismo modo, la *potentia gaudendi* puede exceder las regulaciones del poder.

Si consideramos a la pornografía desde el paraguas de las industrias culturales, vemos que reúne las mismas características, pero es puesta en un estatuto secundario, que la relega al lado marginal, sobre todo con la clasificación de las representaciones en "para todos" o "X". Esta "X", supone que la pornografía presenta sexo sin mediaciones, en lugar de ser *performance*: "representación pública y proceso de repetición social y políticamente regulado" (Preciado, 2008: 181). Con esta ilusión del "puro sexo" atribuido a la pornografía, escamoteándole su carácter de representación y de performance, se expresaría que en realidad es el paradigma de industria cultural:

> La hegemonía de la actual industria cultural no-pornográfica deriva de este axioma moral que hace de los órganos llamados sexuales (especialmente pollas, coños y anos) objetos extra-cinematográficos (literalmente ob-scenos, fuera de escena), cuyo valor de "verdad" no puede ser absorbido por la representación y transformado en *performance*. (*Ibíd*: 183).

En el cine porno, más allá de las variantes de sus géneros, el protagonista indiscutido es el pene: "no sólo porque es el que más veces sale en pantalla, sino porque es aquel elemento (referencial) que define la propia película y que, por afinidad, no es más que una simple presentación metafórica del auténtico pene que es el del espectador" (Anta Félez, 2001: 303). Desde esta consideración, que presupone un espectador cis-hombre, la ilusión de la pornografía es que la eyaculación representada y la del espectador lleguen a coincidir.

Esto no significa que el porno sea en sí mismo un espacio de subversión. En principio, es un moldeamiento de subjetividades normativizante que, contemporáneamente, resultaría funcional al postfordismo, en tanto pauta no sólo la heterosexualidad reproductiva sino una diversidad de modalizaciones gay, lésbica, hard, soft, etc, que flexibiliza estilos en torno a una norma, tal como requiere la sociedad de los servicios y del empleo[1].

[1] La diversa clasificación de géneros y subgéneros porno atiende una amplia gama de consumidoras/es. Pero, ante esta aparente diversidad, el porno está regido por la lógica del coito, de la penetración. Ésta sólo se desestabiliza en algunas producciones, por ejemplo del subgénero S/M, como dejaremos indicado más adelante.

Entonces, el porno hace a la excitación necesaria día a día desde la lógica del pene y del capitalismo postfordista. Es uno de los elementos que contribuyen a la centralidad del pene. Independientemente de los consumos personales, la pornografía moldea la sociedad contemporánea, al decir de Lyn Hunt “es una categoría de pensamiento, de representación y de regulación” (Hunt, 1996: 75). A ello contribuye la ubicuidad contemporánea de las producciones pornográficas facilitadas por las nuevas tecnologías en la sociedad de control.

Fármaco poder y dispositivo de género

Para la teorización del género como dispositivo de poder el autor se detiene especialmente en las prácticas médico psiquiátricas de corrección corporal y en el análisis del uso de hormonas utilizado en ellas. Durante la primera mitad del siglo XX la producción de género que se efectiviza a partir de las hormonas es realizada en lugares de encierro, propios del dispositivo de sexualidad analizado por Foucault, ya que los órganos de donde se extraían, se encontraban en cárceles, mataderos, colegios, fábricas. El evento de la elaboración química de hormonas y su suministro a través de píldoras, privatizará su acceso, lo sacará de guetos institucionales para ser absorbidas en el anonimato cotidiano de los espacios domésticos:

> Es en ese contexto en el que las hormonas, primero el estrógeno y la progesterona, después la testosterona, pasan de ser moléculas a ser medicamentos, de ser cadenas carbonadas silenciosas a ser entidades políticas que pueden legalmente introducirse en un cuerpo humano de forma intencional y deliberada, realidades sujetas a protocolos apoyados por un conjunto de instituciones, convertidos en lenguaje, en imagen, en producto, en capital, en deseo colectivo (Preciado, 2008: 125).

El siglo XIX se caracterizó por la preocupación biopolítica sobre el cuerpo de las mujeres y sus consecuentes investigaciones sobre reproducción que llegaron hasta la década del 50 en que surgió la primera píldora anticonceptiva. La utilización adicional de testosterona también data de la década de los cincuenta, pero con fines deportivos, asociada al vigor y a la juventud, antes que al género y la sexualidad.

Preciado nos muestra así que la síntesis química de hormonas en laboratorio posibilitó desde mediados del siglo XX una creciente plasticidad en los diseños corporales que se plasmará particularmente en los tratamientos de intersexualidad y de transexualidad. Sin embargo, las decisiones médicas que modelizan esos cuerpos instauran la norma corporal para todas las corporalidades.

De este modo, Paul B. Preciado indaga las maneras en que el logro de la síntesis química de hormonas se fue traduciendo en la producción ideológica de las "hormonas sexuales". Esta denominación la reciben específicamente los estrógenos, en tanto hormonas "femeninas" y la testosterona, en cuanto hormona "masculina". Pero ¿cómo entender esta denominación para determinadas hormonas, a pesar de que las mismas se encuentran distribuidas en todos los cuerpos y que sus medidas de concentración son bastante fluctuantes?

> También intervienen en procesos vitales tan importantes como, por ejemplo, la captación del calcio; y además no solamente se segregan en ovarios y testículos sino también en las glándulas suprarrenales. A su vez, situaciones de miedo, estrés, placer... provocan una mayor producción de hormonas (Martínez, 2005: 119).

Este ordenamiento llamativo de las hormonas por sexo forma parte de las operaciones de poder que identifican a un cuerpo a partir de sus genitales reduciéndolo al sexo. Esta identificación sexual se extiende internamente abarcando los órganos productores de hormonas. Por lo tanto, la denominación de hormonas *sexuales* alinea por un lado pene = testículos = testosterona = cuerpo masculino = hombre y por otro, clítoris = vagina = estrógenos = cuerpo femenino = mujer. De este modo, produce por metonimia las identidades de varón y de mujer. En consecuencia, los órganos *productores* de la coherencia y de la unidad corporal son los aptos para la heterosexualidad reproductiva, consolidando la normativización del dispositivo de género.

Ahora bien, Paul B. Preciado analiza las decisiones que toman las autoridades del orden médico en el marco del dispositivo de género. Por un lado, a la hora de tratar a personas intersex o transexuales, para brindarles la posibilidad de asignación o de reasignación de sexo, respectivamente, suelen desestimar la producción quirúrgica de un pene. En consecuencia, las personas asignadas o re-asignadas como varón, se ven

privadas de una corporalidad deseable en relación a su imaginario y esto es acompañado de una falta de inversión para desarrollar cirugías específicas.

Por otro lado, a la hora de tratar a cis-mujeres cuyos malestares de género u otras patologías podrían recibir alivio mediante la administración de testosterona, la decisión médica desaconseja tal administración, porque alteraría los rasgos femeninos. De esta manera, los procedimientos médicos, instalan dos tabúes: el de la producción tecnológica de un pene y el de la administración de testosterona en cis-mujeres. Al hacerlo, producen la naturalización de lo que se considera ser varón y ser mujer, pues conectan dichas nociones con supuestas esencias de la masculinidad y de la feminidad.

En consecuencia, en este complejo panorama contemporáneo del siglo XXI, la noción de dispositivo de género contribuye a que podamos comprender que el carácter doblemente artificioso del dispositivo (produce tanto el género como el sexo), está al servicio de una reesencialización de las identidades. Así, la alineación entre testosterona, masculinidad y varones garantiza el carácter genuino de "ser hombre" a la vez que convierte en sospechosa a toda mujer *excesivamente* testosteronada, con la incongruente consecuencia de que tal "exceso" no encuentra una precisión medible con eficacia.

En este sentido conviven las innovaciones en la investigación química con hormonas, que se apoyan en una teoría ultraconstructivista del sexo, el género y la sexualidad; con los criterios de comercialización y distribución pública de estas moléculas que siguen respondiendo a una perspectiva naturalista del género que "afirma la existencia biológica e históricamente inmutable de dos sexos (hombre y mujer), dos géneros (femenino y masculino) y dos sexualidades (heterosexual y homosexual) fijas e inmutables, fuera de las cuales se extiende un ámbito de desviación y patología" (Preciado, 2008: 149).

Corolario

La perspectiva de Preciado caracteriza la formación contemporánea de la asimetría de cuerpos y de género, funcional a un proceso de pornificación del trabajo cuyas características básicas son sexuales. Esta línea permite comprender la complejidad de las exclusiones capitalistas que la noción de clase socio-económica marxista deja afuera, al considerar sus formas de trabajo productivo (material o intelectual) asalariado. Así la propuesta de Preciado resulta afín a la crítica descolonial a esta noción de clase

(Quijano, 2007) (Lugones, 2011), pues descubre su carácter racializado y su inaplicabilidad a personas ultrapauperizadas cuyo circuito es clandestino.

En este panorama surgen preguntas inquietantes, desde las producciones del dispositivo de género. ¿Cuándo y para quiénes el género deviene un privilegio? Trabajar desencializando su carácter necesario ¿es suficiente? ¿Qué producciones, invenciones, movilizaciones de la alegría colectiva nos conducirán a deshacernos de su eficacia?

Referencias

Anta Félez, José Luis (2001) "Entre el artificio y el género: el cine pornográfico" en *La Ventana. Revista de Estudios de Género*. *Vol II. Nº 14.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara, diciembre.

Hunt. Lyn (1996) *The Invention of Pornography. Obscenity and the Origins of Modernity. (1500-1800).* New York, EEUU: Zone Books.

Lazzarato, Maurizio (2006) [2004] *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: traficantes de sueños.

Lugones, María (2011) [2010] "Hacia un feminismo descolonial" en*La manzana de la discordia. Vol.6. N°2*. Bogotá: julio-diciembre. 105-119.

Martínez, Moisés (2005) "Mi cuerpo no es mío. Transexualidad masculina y presiones sociales de sexo" en GtQ (eds.) *El eje del mal es heterosexual*. Madrid: Traficante de sueños.

Preciado, Paul B. (2008) *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa-Calpe.

Quijano, Aníbal (2007) "Colonialidad del poder y clasificación social" en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Valencia Triana, Sayak (2012) "Capitalismo gore y necropolítica en México contemporáneo" en *Relaciones Internacional Nº 19.* México: GERI-UAM, febrero.

(2010) *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.

MESA 11. MUTACIONES Y PROBLEMAS ACTUALES DEL CONCEPTO DE INDUSTRIA CULTURAL

La sensibilidad en disputa. La Escuela de Frankfurt y la analítica existenciaria de Martin Heidegger en conversación

Esteban Cardone
Universidad Nacional de Mar del Plata

Las líneas que siguen plantean un interrogante en torno a cómo la sociedad posindustrial se ha empeñado en asediar la sensibilidad humana con una intencionalidad definida, afín a garantizar los intereses económicos de los sectores dominantes, en una lectura propuesta a partir del concepto de industria cultural acuñado por T. Adorno y M. Horkheimer en su obra *Dialéctica de la ilustración* (1944). De allí que la serialización del arte y las experiencias estéticas logre neutralizar el carácter disruptivo y eventualmente transformador de las obras. Como consecuencia, la industria cultural opera como un sistema que reproduce el yugo de las relaciones sociales y obtura toda posibilidad verdadera de emancipación. A propósito de esto último será interesante agregar que no es propiedad exclusiva de la teoría crítica sugerir que la sensibilidad tiene un potencial emancipador. En tal sentido, el decir heideggeriano respecto del *Uno* que impone su tiranía al orden de lo cotidiano y la consiguiente necesidad de *angustiarse* como condición de ruptura de su dominio estaría respaldando, desde otra perspectiva, la primacía del *encontrarse*, esto es, de la disposición afectiva, en su carácter liberador. Si bien el planteo frankfurtiano advierte sobre la manipulación que parte del sistema cultural ejerce sobre las sensibilidades y el segundo sugiere que toda decisión soberana nacerá de un estado emocional fundamental resulta interesante notar que ambos planteos gravitan en torno al rol que juega la dimensión de la afectividad humana como elemento decisivo en su estado de sujeción.

La teoría crítica y la analítica existenciaria puestas a dialogar

A decir por el análisis crítico que realizaran oportunamente T. Adorno y M. Horkheimer, la industria cultural se constituye como un aparato específico de producción, circulación y consumo masivo de bienes culturales. Podríamos suponer que desde el año 1949 en que apareció su obra *Dialéctica de la ilustración* a la fecha esta realidad no ha hecho más que profundizarse en lo que concierne a sus lineamientos básicos. De ser esto así, deberíamos aceptar que en el año 2019, la individualidad se halla licuada como nunca en un escenario global por demás exuberante, cuya fuerza inercial es a la vez

homogeneizante. El alto grado de sofisticación técnica alcanzado por los medios masivos de comunicación contribuiría a consolidar un vasto modelo de consumo cultural que acentuaría su efecto insensibilisador en las personas. Dicho de otro modo, la industria cultural, se revela como agente anestesiante y degrada la existencia humana merced a la evasión inconsciente que propicia, aplastando la creatividad, incorporando y violentando todo evento que marche a contramano de los valores dominantes hasta volverlo tolerable, estandarizando el gusto a fuerza de reproducir estereotipos excluyentes, creando necesidades superfluas, etc. En tal sentido, el sistema íntegro sigue funcionando con la feliz anuencia de los consumidores, quienes pasivamente acceden hoy como nunca a un amplio menú de productos culturales, lo cual convierte al tiempo de ocio en terreno de gestión.

Desde la *teoría crítica* se advierte que el mundo del trabajo y la industria cultural han llevado adelante una total despersonalización, han convertido al ser humano en un "mero ejemplar", en una pieza estándar, en serie, aplazando sus particularidades y todo viso de autonomía. El consumo cultural mecanizado que la industria propone paraliza la creatividad de las personas, atrofia el ímpetu necesario para distinguirnos como individuos; amansa de forma inconsciente a fuerza de repetición. Dicho de otro modo, la cultura de masas se vuelve contra los individuos como un gran vector de adiestramiento social, en vez de convertirse en agente autonomizador se obstina en condenarlos a una mansedumbre y un quietismo a contramano de cualquier posibilidad seria de transformación social. La industria cultural no es solo productora de bienes artísticos, sino fundamentalmente lo es de subjetividades pobres.

> La industria cultural ha realizado malignamente al hombre como ser genérico. Cada uno es sólo aquello en virtud de lo cual puede sustituir a cualquier otro: fungible, un ejemplar. Él mismo, en cuanto individuo, es lo absolutamente sustituible, la pura nada, y eso justamente es lo que empieza a experimentar tan pronto como, con el tiempo, llega a perder la semejanza.

Resulta por lo menos difícil admitir que algún pulso emancipador pueda surgir de la dinámica serial y mecánica que el sistema impone. La sociedad contemporánea cumple en apariencia con el proyecto histórico de liberar al ser humano de todo yugo, la lectura que promueven Adorno y Horkheimer viene a denunciar el fracaso del proyecto ilustrado, que a nuestros días ha enmascarado los resortes de la sujeción humana con diversos

grados de sofisticación. En consecuencia la Industria Cultural garantiza la pervivencia del *estado de cosas* oficiando como barrera concreta del potencial emancipador humano. Debe decirse entonces que lejos de posibilitar el pleno desarrollo de los individuos y fomentar algún tipo de conciencia respecto de su condición, la industria cultural oficia astutamente como una suerte de agente enmascarador de las condiciones económicas imperantes. ¿Esta lectura le niega al arte todo potencial disruptivo? No, justamente señala que la industrialización resulta ser una suerte de domesticación del mismo. Es el proceso para volverlo benigno a los intereses concentrados y volver inmune a sus receptores. Una maquinaria resuelta a modelar la sensibilidad de los consumidores para que produzcan respuestas calculadas con anticipación. La racionalidad que domina la industria entendió que su éxito depende del adiestramiento de la sensibilidad y logró amalgamar ello a los intereses de los sectores de poder que la sustentan. Vale recalcar que el esfuerzo por formatear la sensibilidad lleva implícito el reconocimiento del potencial emancipador de la misma. Si se cree imprescindible imponer formas diagramadas previamente que la afecten es porque se entiende que en ella está contenida al menos en potencia una energía inédita de cambio.

Pero no fue la *Teoría Crítica* la única que señaló el carácter alienante de la cultura de su tiempo. Algo más de veinte años antes de la publicación de la *Dialéctica de la ilustración* aparecía *Ser y Tiempo* (1927) en donde Martin Heidegger acometía contra el modo de ser del Dasein en su cotidianidad, que aplaza sus posibilidades más propias con arreglo a la circulación de los sentidos dominantes dentro de una sociedad. A ello alude con la determinación ontológica *del uno*, fácticamente omnipresente en todo entorno social, que impone aquello que *se* dice, *se* opina, *se* piensa y siente. El impersonal omnímodo constituye una determinación existencial del Dasein a la cual debe sobreponerse a fin de recuperar lo más propio del proyecto que encarna. Vale decir al respecto que, la analítica existencial del Dasein no repara en los factores de poder concretos que atraviesan la facticidad del Dasein; podemos deducirlos, más no se encuentran desarrollados. No obstante sí podemos identificar el condicionamiento social inherente al modo de ser del Dasein que recala en el impersonal *uno* y reconocerlo como un poder anónimo y colectivo que lo somete a sobrellevar una existencia impropia. El modo de ser cotidiano en el cual el Dasein se encuentra caído resulta ser un hecho categórico e inmediato. El proyecto que el Dasein encarna en cada caso requiere sobreponerse entonces a los imperativos sociales, lo que significa que el ganarse a uno mismo se convierte en una resuelta labor de ruptura con lo cotidiano, y del confort que

supone aceptar de buen grado las normas y sentidos impuestos. De este modo, el *uno* descarga al Dasein de la responsabilidad existencial que le cabe, le ofrece la sensación de confort asociado a deshacerse de la carga que supone asumir el compromiso de realizarse por sí mismo de un modo auténtico. Conviene aclarar que en el análisis heideggeriano el *uno* que parece un poder ajeno al individuo es en realidad un modo de ser de su propia constitución. Ello no diluye los factores concretos que ofician como productores y voceros de la opinión pública, sino que ubica la dirección originaria de la alienación humana en su modo de ser peculiar.

En el planteo de Heidegger el reverso del aprisionamiento al que el Dasein está inclinado por su propio estado de *caído* entre los entes es el que deviene merced a la angustia, sentimiento que le revela su propia constitución existencial y la necesidad de reencontrarse con el proyecto que encarna. “La angustia hace patente en el “ser ahì”, “el *ser* relativamente al más peculiar poder ser”, es decir, el *ser libre* para la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo.” La conmoción existencial que supone el estado de angustia libera al Dasein, lo vuelve consciente de sí, de que su ser consiste en poder-ser. Caer profundamente en la cuenta de ello, al punto de desteñir el sentido de los menesteres cotidianos y la vida de ordinario, cuya contracara es la revelación de la total insignificancia del Dasein, resulta ser la oportunidad de ruptura por excelencia. La angustia es todo lo contrario de la evasión que propone la vida cotidiana, siempre solícita a hacernos perder en ocupaciones que nos mantengan a salvo del desesperar radical en que se desvanece toda premura y urgencia. En cierto modo la angustia es un volver sobre nosotros, entendiendo que el estado de caído del Dasein lleva implícito un estar vuelto a los entes, esto es, dispensarles un trato estipulado socialmente.

Algunas preguntas surgen entonces. ¿Resultan estas dos lecturas necesariamente antagónicas o encuentran algún punto en común? ¿Asumen dificultades compartidas? ¿En qué se apoya la eficacia de la sujeción que en cada caso denuncian? ¿En dónde resulta mejor encubierto el mecanismo de sujeción: en el sistema que oculta las responsabilidad de los agentes de poder o en el interior inexplorado del propio individuo? ¿Cuánto más eficaz resulta toda imposición cuando se vuelve impersonal? ¿Hasta qué punto resulta equiparable la sensibilidad afectada por la industria de aquella afectada en sus cimientos existenciales por la angustia? Allí volvemos a la cuestión de cuán excluyentes pueden ser ambas lecturas de la situación de alienación que en cada caso denunciaron. Notorio es que parten de supuestos muy distintos, más en cualquier caso, para llegar a ser lo que se desea ser con plenitud, los individuos deben sortear una

situación de la que, en principio no están plenamente notificados y de la que el mero anoticiarse tampoco garantiza la emancipación definitiva.

Buena parte del pensamiento del siglo XX se ocupó por dejar en claro que la gestión de las sensibilidades, se constituía como territorio de disputa privilegiado de los agentes sociales. El desarrollo del capitalismo en nuestros días prueba que los fenómenos de índole estético han logrado amalgamarse de un modo extraordinario a los fines que persigue el capitalismo. A ello refiere, por mencionar un ejemplo actual, Gilles Lipovetsky cuando habla de *capitalismo artístico.* La prepotencia que ejerce sobre las sensibilidades hace difícil imaginar un pulso de signo contrario que pueda desestabilizar su propio orden y disponer a los individuos a la acción consciente. No obstante resulta paradójico que sea dicha dimensión de lo humano la que se ofrece como fuente ineludible de toda alternativa de cambio.

Bibliografía

Adorno, Theodor. *Teoría estética.* Orbis. Madrid. 1984.

Fisher, Mark. *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Caja negra. Buenos Aires. 2019.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. 2010.

Horckheimer, Max; Adorno, Theodor. *Dialéctica de la ilustración.* Trotta. Madrid. 1998.

Lipovetsky, Gilles; Serroy, Jean. *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico.* Anagrama. Buenos Aires. 2015.

Vatimo, Gianni. *Introducción a Heidegger.* Gedisa. Barcelona. 2011.

Wiggershaus, Rolf. *La escuela de Fráncfort*. FCE. Buenos Aires. 2011.

El diálogo inacabado entre Adorno y Honneth en torno a la noción de crítica reconstructiva de la sociedad industria cultural

Maximiliano Correia
Universidad Nacional de Mar del Plata

Consideraciones generales

En el presente trabajo intentaremos reconstruir sucintamente los criterios metodológicos más significativos de la teoría crítica, deteniéndonos particularmente en los aportes que introduce Axel Honneth con el afán de renovar la teoría ante un contexto socioeconómico del desarrollo capitalista que se presenta bajo el umbral neoliberal, en el cual las tesis de sus antecesores Adorno y Horkheimer, de acuerdo a la revisión que lleva a cabo Honneth, adquieren aspectos esquemáticos y unilaterales en lo concernientes al trabajo metodológico que sustenta la critica reconstructiva de la sociedad. De acuerdo a los planteamientos que iremos exponiendo a lo largo de las líneas siguientes, ahondaremos en la urgencia de la discusión actual concernientes a los temas mencionados, para intentar dar cuenta de los postulados filosóficos más recientes en la estela de continuidad del legado de la tradición critica en pos de lograr un mayor alcance y complejidad al debate contemporáneo.

Axel Honneth, el destacado representante de la tercera generación de la Escuela de Francfort y autor del libro *Patologías de la razón* (2007/2009) va a presentar su planteamiento, introduciendo en simultaneo los postulados de los miembros pretéritos de la escuela. Esta sistematización va a presentar una conceptualización de la patología de la razón. Honneth Introduce la pregunta por el método presentando tres rasgos del planteamiento propios de la teoría crítica, la patología de la razón es utilizada como noción articuladora que permite dilucidar cuáles son los motivos y los conceptos centrales abordados en los distintos momentos de la teoría crítica.

> Más allá de la disparidad de métodos y objetos, lo que aúna a los diversos autores de la Escuela de Fráncfort es la idea de que las condiciones de vida en las sociedades modernas, capitalistas, generan prácticas sociales, posturas o estructuras de personalidad que se reflejan en una deformación patológica de nuestras facultades racionales. Es este el tema el que conforma el que conforma la unidad de la teórica crítica en la pluralidad de sus voces; por heterogéneos que sean

los trabajos enmarcados en ella, siempre apuntan al objetivo de indagar las causas sociales de una patología de la racionalidad humana.[1]

Cuando refiere la crítica reconstructiva de la sociedad. Honneth tiene que detenerse en una pregunta ¿cuál es el método? la manera propia y adecuada de acceder a un punto de vista normativo del cual se pueda hacer critica de la sociedad contiene una pregunta subyacente de trasfondo con la que va a desplazarse. ¿De qué manera podemos describir y justificar un punto de vista pertinente para criticar a las sociedades liberales democráticas? Honneth va esbozar una respuesta a esta pregunta intentando conceptualizar la idea general, el núcleo y los elementos constitutivos del modelo clásico de crítica de la Escuela de Francfort. Para reconstruir esta idea y defenderla recupera parte de la sistematización de los modelos de crítica que presenta Michael Walzer[2]. Repasa tres tipos de hacer critica de la sociedad, la primera es la revelación, la segunda la invención y la tercera es la interpretación. Lo que busca Honneth es complementar el esquema de Walzer, estos tres modos de hacer crítica se distinguen o se definen propiamente por la manera específica que tienen para acceder a la fuente de la normatividad desde el cuales se puede elaborar una teoría social crítica.

Cuando hablamos de la crítica como revelación lo que sostenemos es que a partir de una experiencia religiosa o cognitiva, intelectual o de corte místico podemos acceder a la fuente de la normatividad a un reino de valores o a un reino de norma antes no vigentes o no disponibles en la sociedad, esta forma se sustenta es una experiencia religiosa o cognitiva que nos permite acceder a un reino de valores no conocido, tiene un trasfondo platónico. El autor de la república reconstruye o construye la idea de polis basándose en la aprehensión intelectual del molde divino irracional de las ideas. A este modelo Honneth lo deja de lado, se va a volcar en los otros dos, al de invención lo va a denominar construcción y a la de interpretación, reconstrucción.

El método de la construcción parte de un procedimiento de carácter universal y formal, presenta un conjunto de principios normativos que en un paso subsiguiente van a ser útiles para hacer critica de la sociedad. Honneth aquí critica la fundamentación pragmático - universal de la ética discursiva de Habermas, la deficiencia de esta es que limita el ámbito fenoménico de la moral, puesto que considera las expectativas normativas

[1] HONNETH, Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Madrid: Katz, 2009; p. 8.
[2] Michael Walzer es uno de los expertos en Filosofía Política más importantes de Estados Unidos en la actualidad. Ejerce como profesor emérito en el *Institute for Advanced Study* de Princeton, Nueva Jersey y es editor del *Dissent*, una revista cuatrimestral sobre política y cultura, desde una perspectiva de izquierdas.

que están presentes en las acciones ordinarias solamente bajo la perspectiva del reconocimiento de la igualdad de derecho. Para explicitar esto Honneth establece una clara diferenciación entre una moral individual y una moral social.

El modelo de la reconstrucción, es precisamente el de la escuela de Francfort. ¿Cómo se accede aquí al punto de vista normativo? En este modelo no se toma ningún otro marco normativo que al mismo tiempo no esté ya existiendo, operando y realizándose en el mundo social. Se toman como punto de referencia, los mismos ideales que ha reconstruido desde una lectura empírica de la sociedad. Es el intento de criticar siempre a la sociedad en sus propios términos, usar como punto de referencia normativo, los mismos ideales o valores que la sociedad busca realizar y que por eso se encuentra materializados o disponibles en las prácticas sociales para que accedan a ellos de manera cognitiva. La crítica reconstructiva tiene un punto de partida inmanente, para acceder al punto de vista normativos emplea en su teorización los valores que ya operan en las sociedades. Honneth hace algunas consideraciones sobre este modelo, hay una suerte de vacio metodológico, la critica reconstructiva lo que hace es reconstruir ideales que ya habitan en la sociedad y los emplea como puntos de referencia normativos en la crítica, pero por si misma no parece dar una explicación de porque los ideales que ha reconstruido son deseables desde el punto de vista normativo, toma los ideales, los reconstruye y los utiliza para criticar y porque has escogido estos ideales y no otros que pueden estar operando en la sociedad. La critica reconstructiva no parece responder a esta pregunta, aquí Honneth hace su complemento metodológico. La escuela de Francfort siempre sostuvo una premisa de la izquierda hegeliana. Estos principios normativos deben pensarse al mismo tiempo como encarnaciones de una razón progresiva, debe haber un concepto formal de racionalización social. Honneth no quiere responder eso de modo efectivo, sino discutir en términos formales el modelo de crítica que términos metodológicos tiene que ser subsanado. Desde el punto de vista honnethiano, la Escuela de Francfort a través de sus representantes siempre mantuvo que los ideales se van realizando de manera histórica y progresiva, son mejores momentos en el aprendizaje social, este concepto de racionalización social, donde estos valores aparecen como mejores soluciones para diversos conflictos que se suscitan en el seno de las sociedades. En este sentido el pensador alemán sostiene que:

> Los ideales se ajustan por su definición cuya ejecución requiere un grado de coincidencia intersubjetiva mayor que el que se admite en el liberalismo para poder

> cooperar en pie de igualdad, para interactuar estéticamente, para ponerse de acuerdo libremente, es necesario compartir la convicción de que la actividad en cuestión tiene un valor que puede llegar a justificar que se posterguen los intereses individuales. en ese sentido, en la teoría crítica se establece una ideal normativo de sociedad que es incompatible con la premisas de la tradición liberal[3]

Honneth considera que hay que agregar un modelo más, el modelo de la genealogía. Aquí está pensando en Nietzsche y en Foucault. Lo que hace a grandes rasgos es ahondar en el modelo foucaultiano con fines estrictamente metodológicos, ¿Qué hace la genealogía? Rastrear históricamente el origen de los valores, para dar cuenta históricamente de su significado a lo largo de la historia y de acuerdo a cada configuración epocal las transformaciones que sufren. Lo que dice Honneth aquí es que, la genealogía es el modelo de hacer crítica que trata de mostrar históricamente que los valores actualmente sirven para justificar practicas de dominio o practicas represivas. El autor piensa en el Nacional-Socialismo y como es que justamente en el horizonte de la sociedad que gobierna con el trasfondo de la ilustración, se justifica y se materializan prácticas de exterminio. Los valores no tienen un significado estable en la condiciones de su aplicación práctica, son significados maleables y porosos que pueden ser afectados por las condiciones socio estructurales y movimientos bloqueadores como el capitalismo o expresiones políticas detentadoras del sistema económico. Honneth no abraza esta idea en su totalidad, la llama procedimiento parasitario, porque tiene un procedimiento normativo que no se justifica por si mismo. la otra apreciación es la de la salvedad genealógica, aquí se trata de un vacio metodológico que debe ser subsanado .La tesis era en principio que estos ideales tienen un núcleo de significados definidos, pero con la experiencia histórica del nazismo se percataron que sus significados son inestables y que pueden estar sujetos a cambios graduales y que precisamente no son correctamente percibidos, por eso se debe recurrir a un método genealógico que permita diagnosticar y de esa manera controlar la transformación de los significados que sufren los ideales a lo largo de la historia.

En términos generales la caracterización que hace Honneth sobre las patologías de la razón, es la de un estado negativo de la sociedad en el cual se pueden apreciar

[3] HONNETH, Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Madrid: Katz, 2009; p. 36.

condiciones que obturan o propician un déficit de racionalidad. En torno a este concepto el va a desarrollar tres rasgos que aparecen en el despliegue teórico de todos los miembros de la teoría crítica en los que reaparece centralmente un núcleo ético como punto de referencia normativo, para sostener que hay una patología social de la razón. En primer lugar es el capitalismo el causante a partir de sus condiciones socio-estructurales de la patología, y esta puede ser superada a través de una relación interna entre la teoría y la praxis vehiculizada por los mismos sujetos que la padecen.

Honneth a esto lo llama universal racional porque considera que este núcleo ético sostenido por la Escuela de Franfort es heredado de una idea profundamente hegeliana. Cuando Hegel habla de la eticidad, en *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820) el pensador alemán dice que es el momento de la realización de la libertad individual. Para Hegel, la razón no se reduce a una mera capacidad de autodeterminación subjetiva, ese es un modo restringido de comprender la razón. Hegel postula que la razón es social y es histórica, fundamentalmente social porque siempre se encarna en la figura de prácticas sociales, de relaciones intersubjetivas o formas de vida, del mismo modo es histórica, puesto que siempre es un resultado y se realiza progresivamente. La progresión que atraviesa cada momento histórico se manifiesta en la figura de ciertas instituciones sociales como también éticas. La eticidad de una determinada época son propiamente las instituciones sociales que encarnan la racionalización social. Honneth comparte la intuición de Hegel en cuanto a que mediante estas formas de vida ética los miembros de de la sociedad pueden acceder a metas y fines en virtud de los cuales puedan complementarse de tal manera que se realicen de una manera colectiva. A través de estas instituciones éticas los miembros de la comunidad pueden regirse bajo metas comunes para que se reconozcan mutuamente y realizar su libertad individual desde una libertad colectiva. Todos los miembros de la escuela bajo premisas antropológicas sostuvieron la referencia de la universalidad racional como meta para que los sujetos puedan reconocerse mutuamente. Esos principios refieren a un núcleo normativo para dar cuenta de aspectos negativos en la sociedad y que por otro lado son pensados como metas colectivas en virtud de las cuales los sujetos se realizan cooperativamente.

Como mencionamos anteriormente, el capitalismo es el causante de la patología social, en tanto generador indiscutido en términos sistémicos de una falta o déficit de racionalidad, las sociedades son incapaces de poder realizar de manera efectiva a través de prácticas sociales un potencial de razón que, sin embargo, ya se encuentra disponible en el seno de la vida social. Honneth sostiene que ya se encuentra disponible

cognitivamente. Una patología social de la razón resulta de la incapacidad que tienen las sociedades para instaurar de manera efectiva su potencial. Las sociedades no poseen los recursos o no pueden brindarles a los miembros de la comunidad la posibilidad de acceder y percibir las metas colectivas. Sostiene que el causante de la patología es el capitalismo como resultado histórico en tanto esfera de acción mediada por el mercado que distorsiona la razón.

Los frankfurtianos ya no sostienen la concepción de la historia hegeliana. El concepto de historia de Hegel posee dos nociones problemáticas, la razón es un proceso de auto-despliegue de una categoría metafísica como el espíritu. Actualmente no se puede sostener algo semejante debido a que más allá de que sea un proceso dialéctico, se presenta de un modo homogéneo y armónico. Los miembros de la Escuela de Francfort lo que hacen es percatarse de facto desde un marco sociológico sobre lo que está sucediendo, la historia no pude ser leída como un despliegue homogéneo de la razón, es un proceso de aprendizaje social que conlleva a nuevas instituciones y nuevas prácticas sociales, al mismo tiempo que este proceso de aprendizaje, esta mediado por monopolizaciones del saber y de dominio que beneficia a determinados sectores en detrimento de otros. Existe una acentuada parcialización, el proceso es heterogéneo, conflictivo y fragmentario, dado que al interior del capitalismo esto trae consigo una serie de prácticas y creencias, una suerte de organización social que ya está atravesada por una racionalidad cosificante que obliga a los sujetos a percibir como normal sus relaciones intersubjetivas desde un punto de vista estratégico e instrumental, interioriorizando una actitud reificante, sus relaciones interpersonales como instrumentales para interactuar y habitar el mundo.

Honneth se halla en el medio de las dos tendencias, considera problemático el intento de Habermas de entender el núcleo del capitalismo, la economía capitalista y las instituciones unidas a ella como una esfera social no problemática, al mismo tiempo que aprueba su esfuerzo por entender del mismo modo que lo hizo Hegel, la idea de que el mercado es una institución social que no se puede deponer fácilmente por su nivel de complejidad de los procesos económicos en nuestras sociedades. Sin embargo la crítica al sistema económico capitalista ya no puede ser tan lineal como la concibieron Adorno y Horkheimer en su texto *Dialéctica de la ilustración*. Actualmente carecemos de imaginación económica para pensar una alternativa al orden económico global, al mismo tiempo que adscribe a la posición de que el mercado tiende ineluctablemente a autonomizarse y horadar otras esferas de la vida ajenas a su soberanía, cuyo efecto trae

consigo alcances significativos a la hora de reordenar ideas y formas de actuar bajo el imperio de la razón del mercado. En esta estela de continuidad, Honneth toma el diagnóstico de Adorno y Horkheimer a la hora de pensar que existen buenos motivos éticos par aponer límites estrechos al mercado que no solo se limiten a cuestiones de racionalidad como propone Habermas. Por ende, Honneth se encuentra en la búsqueda de conjugar una tesitura intermedia entre ambos polos dentro de la tradición de la teoría crítica.

De acuerdo a todo lo mencionado anteriormente nos parece pertinente ahondar en una serie de reparos que introduce Honneth a la mirada unilateral con la que concibe Adorno las configuraciones de las sociedades en el capitalismo tardío, en tanto y en cuanto que los mecanismos de dominación puestos en funcionamiento en diversos planos de análisis, como el económico-político, estético y cultural no pueden ser pensados mediante el mismo aparato conceptual ante el umbral del capitalismo actual. En este sentido Honneth considera insoslayable partir de las relaciones bilaterales de dominación como premisa básica para elaborar una crítica de la sociedad contemporánea. En el capitulo La industria cultural. Ilustración y engaño de masas, Adorno analiza el uso administrativo de los medios de comunicación electrónicos como medios de encadenamientos de la conciencia y muestra un profundo convencimiento de que tanto la estética como el contenido informativo y los productos de la industria cultural poseen una notable injerencia en las transformaciones de los modos culturales de percepción. Al respecto Honneth sostiene que:

> La limitada perspectiva que subyace a esta supuesta certeza, que puede juzgarse atendiendo al hecho de que Adorno pretende pasar por alto por completo los horizontes subculturales en el de hecho de la recepción (Esto es, las realizaciones hermenéuticas especificas de los diferentes grupos y los modelos de desciframiento), así como las peculiaridades nacionales de la forma organizativa de los medios de comunicación de masas, solo puede sorprender a quien no comprende la teoría de la industria cultural desde el trasfondo de un análisis estructural global del capitalismo tardío. Las raíces de esta versión teórica tan rudimentaria de la manipulación, en la que finalmente desemboca esta teoría de la

industria cultural, se encuentra en el diagnostico socioeconómico que el propio Adorno realiza de su época. [4]

De acuerdo a la tesis adorniana, los medios de producción de la industria cultural constituyen un sistema perfectamente articulado que produce manifestaciones estéticas muy diferentes. Esto es lo que Adorno llama el poder totalitario del capital, la constitución de un sistema perfectamente articulado e impenetrable. Los triunfadores de la segunda guerra mundial son excelentes discípulos de los experiencias totalitarias al articular estos mecanismos en una sociedad liberal democrática. El poder totalitario del capital produce o actúa bajo un modelo universal de cultura que de acuerdo a la filosofía critica de Adorno es el de la falsa identidad entre el universal y el particular, a razón de que la mundialización de la ley de valor del capital ha capturado con su lógica todo intento de producción espontanea, es un armazón conceptual único que ya no esconde su carácter mercantilista, de ese mismo carácter mercantil de los objetos culturales es una ideología autojustificadora.

Cuando Adorno dice que la radio y la televisión es un medio tanto democrático como fascista, quiere dejar en claro que es un medio movilizador de masas, establece una trabazón totalitaria del sistema de la industria cultural, lo que hace en última instancia, es borrar toda huella de espontaneidad. La industria cultural dice adorno, no se limite a producir objetos para sujetos que lo demandan, sino que produce sujetos para que consuma esos objetos, es un sistema articulado con una absoluta y mutua interdependencia de las distintas ramas de ese sistema. Todas las vertientes de la economía co-implicadas en la esfera total de las acciones mediadas por el mercado, constituyen una subyacente lógica homogénea y consistente. Las distinciones entre los productos de la industria son en verdad una ilusión de diferencias, para lo que sirven es para clasificar y organizar al público. Se producen sujetos para sus propios objetos, también las distinciones para su determinación. Siguiendo la estela de reflexiones, Adorno afirma que:

> La huida de la vida cotidiana que la industria cultural en todas sus ramas promete conseguir es como el rapto de la hija en historieta americana, el padre mismo sostiene la escalera en la oscuridad. La industria cultural ofrece como paraíso la misma vida cotidiana de la que se pretendía escapar, huida y evasión esta

[4] HONNETH, Axel, *Crítica al poder*, Madrid: Machado, 2009; p.166.

destinadas por principios a reconducir el punto de partida. Promueve la resignación de la que se quisiera olvidar precisamente en ella.[5]

Honneth procura sostener una distancia prudente del prisma unilateral adorniano, puesto que en su texto critica del poder, introduce el elemento de la relación bilateral de dominio social, los presupuestos que sustentan las evidencias culturales y los valores que conducen a la acción mediante las cuales diversos grupos o sectores de la sociedad se autoperciben como una estructura constituida, inmersa en un consenso fragmentario y al mismo tiempo eficaz, producto de un reconocimiento normativo en contextos de desigualdad. Es decir, la dominación se consolida en base a un acuerdo intersubjetivo enmarcado dentro la normatividad social que es aceptada por los grupos históricamente desfavorecidos. En la misma línea Honneth continúa embistiendo contra la mirada unilateral de Adorno:

La unilateralidad con la que Adorno aborda su análisis de la industria cultural no es más que la consecuencia teórica del reduccionismo conceptual en su teoría de la sociedad. Puesto que parte pertrechado de su equipaje instrumental de un análisis del capitalismo que solo permite contemplar un medio de mediación social para la acción individual en la esfera del mercado y que diagnostica una destrucción irreversible del mercado en las sociedades altamente desarrolladas pos-liberales, solo puede consecuentemente deducir de esta disolución de las relaciones internas de la sociedad la des-socialización de la sociedad.[6]

Para concluir, a modo de síntesis lo que podemos decir es que desde el prisma honnethiano, Adorno mantiene con absoluta firmeza su convencimiento de que la desintegración de las formas de mediación de acción social es ineluctable ante la imposibilidad de que emerjan diversas resistencias que puedan obturar la manipulación de la industria cultural. De acuerdo a esta formulación, Honneth profundiza la disonancia respecto a las tesis adornianas al revitalizar la idea y reconocer las orientaciones valorativas de cada grupo social y la interpretaciones cotidianas al margen de la cultura de

[5] ADORNO, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 2009; p. 143.
[6] HONNETH, Axel, Crítica al poder, Madrid: Machado, 2009; p.167.

masas que en determinadas subculturas operan como vehiculizadores a la hora de construir un horizonte de sentido desprovisto del influjo de la industria cultural.

Arte de masas y reproductibilidad técnica: una aproximación al debate entre Adorno y Benjamin

Ignacio Girala
Universidad Nacional de Mar del Plata

El propósito de este trabajo es reconstruir un momento de la discusión sostenida entre Benjamin y Adorno en torno al rol del arte en la sociedad de masas y a los efectos políticos que el desarrollo de la técnica imprime sobre la obra. Para eso, se hará una contraposición entre sus respectivas maneras de entender la reproductibilidad técnica, tomando como referencia el ensayo de 1936 sobre la obra de arte, y el capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* sobre la industria cultural, de 1949, respectivamente. Benjamin, sin desconocer las fuerzas que orientan la industria cinematográfica, y mucho menos los peligros del fascismo, le atribuye a los medios técnicos un potencial revolucionario; mientras que Adorno, por su parte, sin descartar las posibilidades de dichos medios en cuanto tales, sostiene un discurso centrado casi exclusivamente en la crítica hacia el desarrollo de la cultura de masas "realmente existente". De esta manera, y a pesar de las tensiones ineludibles entre una perspectiva y la otra, se afirmará que ambos autores consideran críticamente el desarrollo del arte en la sociedad de masas y que en ese sentido sus lecturas acerca de la reproductibilidad pueden encontrar puntos de contacto.

La industria cultural es entendida como un sistema de planificación que abarca tanto a los medios y a los productos como a los propios sujetos dentro de su lógica de estandarización. Los consumidores son clasificados según una jerarquía de cualidades en serie, y distribuidos en diferentes grupos o perfiles. Los productos, a su vez, no se diferencian entre sí a partir de cualidades objetivas, sino que forman parte del mismo continuo serializado, y responden a las supuestas demandas de cada uno de los perfiles de clientes. Y, en última instancia, lo mismo sucede con los propios medios, que se ven impulsados a una creciente uniformidad. Adorno y Horkheimer se refieren a la televisión, que recién estaba desarrollándose, como fusión de las funciones cumplidas por la radio y el cine.

El sentido último de la industria cultural no es, precisamente, volver más humanas las vidas de los hombres, sino transmitir la omnipotencia del capitalismo. Esto se logra, en principio, eliminando una por una las posibles tensiones entre aquello que se produce y

expone como “obra de arte”, y el ordenamiento mismo de la vida cotidiana. Así, las películas sonoras, en la medida que constituyen –junto a la radio- la máxima expresión de la industria cultural, aspiran a presentar el mundo social como una mera continuidad de aquello que se deja ver a los espectadores en las salas de cine, valiéndose del incesante perfeccionamiento técnico de la mímesis. Lo decisivo, señalan los autores, es “la necesidad intrínseca al sistema de no dejar en paz al consumidor, de no darle ni un solo instante la sensación de que es posible oponer resistencia”[1].

Otro elemento central que puede ser analizado desde el punto de vista de la producción cinematográfica es el lugar que ocupa la tragedia en la industria cultural. El significado tradicional de la tragedia consistía en la resistencia desesperada del individuo a la amenaza del destino; por lo tanto, expresaba una clara tensión entre lo particular y lo universal contraria a los intereses de la industria cultural. Pero ésta, en lugar de eliminar la tragedia, la “registra y planifica”, reduciéndola “a la amenaza de aniquilar a quien no colabore”[2]. La incorporación de la tragedia dentro de la sociedad planificada consiste, por lo tanto, en su falsificación, y en la neutralización de su potencial disruptivo. Esta operación puede ser observada en los argumentos estereotipados de las películas y en las fotonovelas de las revistas, por ejemplo, el de “la amante ilegítima que paga con la muerte su breve felicidad”[3]. Aquí hay un claro contenido ideológico y moral, que tiene el sentido de confirmar el orden y recubrir a la vida cotidiana bajo la apariencia de lo natural e indestructible.

En este sentido, Adorno y Horkheimer sostienen que la industria cultural no se limita a la función típica de la cultura, que consiste en disciplinar a los hombres y controlar sus instintos, sino que, además, ésta reproduce las situaciones que afligen al espectador en su vida diaria, y le asigna a la observación de dichas reproducciones una función “edificante” o “moralizante”, pero en un sentido masoquista. Las películas prometen al espectador, mediante sus nombres e imágenes espléndidas, las historias con las que ellos podrían fantasear; sin embargo, esas expectativas nunca son satisfechas, ya que los argumentos desembocan en finales decepcionantes que obedecen a la jerarquía social y elogian la rutina cotidiana, de la cual el espectador deseaba escapar.[4] “Las situaciones permanentemente desesperadas que afligen al espectador en la vida diaria se convierten en la reproducción, sin saber cómo, en garantía de que se puede continuar viviendo.

[1] Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *La industria cultural*, Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2013, p. 41.
[2] Ibíd., p. 58.
[3] Ibíd., p. 59.
[4] Ibíd., p. 38.

Basta tomar conciencia de la propia nulidad, suscribir la propia derrota, y ya se ha comenzado a formar parte. La sociedad es una sociedad de desesperados".[5]

Mientras que en otro tiempo la sustancia del individuo se fundamentaba en la oposición de éste a la sociedad, la industria cultural, en cambio, reduce al sujeto al mero estatus de un consumidor que debe resignarse a un orden social que se le presenta bajo la apariencia de destino o naturaleza. La liquidación de la tragedia, por lo tanto, equivale a la liquidación fascista del individuo.

Hacia el final del texto, Adorno y Horkheimer realizan un análisis de la dinámica de la obra de arte en relación a las técnicas de reproducción y cómo éstas afectan su autonomía con respecto al orden social. En este sentido, los autores señalan que el arte como ámbito separado sólo ha sido posible en tanto que arte burgués, en el cual la libertad o poder de negación se fundamenta, a pesar de todo, en su carácter de mercancía. Al costar dinero, la obra inspiraba cierto respeto, y, al mismo tiempo, permitía que el espectador entablara una relación personal con ella. De esta manera, el arte burgués es la expresión de la unidad de dos opuestos como lo son la autonomía y el mercado; y el buen artista no deberá ocultar la contradicción, sino asumirla. "El arte ha mantenido al burgués dentro de ciertos límites mientras era caro. Pero eso se ha terminado. Su cercanía absoluta, no mediada ya más por el dinero, a aquellos que están expuestos a su acción, lleva a término la alienación y asimila a ambos bajo el signo de una triunfal reificación."[6]

De esta manera, Adorno y Horkheimer sostienen que el desarrollo de los medios de reproducción, bajo las condiciones de la sociedad capitalista de su tiempo, modifican el carácter mercantil del arte a través de un movimiento que invierte los roles desempeñados por el valor de uso y el valor de cambio. Como se ha visto, el arte autónomo burgués conjugaba dentro suyo ambos elementos, de manera tal que la obra desempeñaba una función para el sujeto al mismo tiempo que le costaba dinero. En el contexto de la industria cultural, en cambio, los productos pasan a ser valorados en primer lugar por funciones relativas al hecho de participar y estar al corriente de determinado tema, o al aumento de prestigio, desplazando al goce estético.

El ejemplo más patente de este proceso se da en la radio –aunque los autores anticiparon que éste se extendería al cine si la técnica lo permitiera (la televisión estaba aún en sus comienzos)-, en la medida que las reproducciones musicales que despliega

[5] Ibíd., p. 60.
[6] Ibíd., p. 73.

son gratuitas y por lo tanto esencialmente invendibles, desmoronando el carácter mercantil de las obras de arte. “Al incorporar totalmente los productos culturales a la esfera de la mercancía, la radio renuncia a colocar como mercancía sus productos culturales. En Estados Unidos no reclama ninguna tasa del público y asumen así el carácter engañoso de autoridad desinteresada e imparcial, que parece hecha a medida para el fascismo.”[7]

En este punto, los autores parecen hacer una contestación directa a la lectura realizada por Benjamin sobre la reproductibilidad técnica en su ensayo de 1936. Recordemos que el mencionado texto había sido publicado en la revista del Instituto trece años antes, y que había recibido algunas modificaciones de parte de Horkheimer[8] (en general consensuadas con Benjamin) con el objetivo de escapar a los operativos de censura y persecución política desplegados por el gobierno estadounidense[9]. Lo cierto es que existen distintas versiones del ensayo, y la que ha pasado como la versión “definitiva” u “auténtica” es precisamente aquella que reivindica al comunismo.

Para Benjamin, la historia del arte se ha desarrollado dialécticamente entre dos polos, a los cuales denomina valor cultual y valor de exhibición. Las primeras manifestaciones artísticas, sostiene Benjamin, se produjeron por primera vez en el seno de prácticas mágicas, para las cuales lo esencial consistía en que los espíritus o fuerzas de la naturaleza invocados accedieran a las imágenes, ya que ellos, y no los hombres, eran sus auténticos destinatarios. Luego estas prácticas derivaron en expresiones religiosas que conservaron fuertemente esta tendencia. Existen numerosos monumentos de dioses que permanecen en el interior de los templos y que no son accesibles a cualquier persona. Algo similar sucede con determinadas imágenes de vírgenes y santos, las cuales sólo se exponen a los fieles unas veces al año, en ocasión de determinadas celebraciones.

Si en la antigüedad predomina de un modo casi absoluto el valor cultual, a partir del renacimiento ambos “acentos” van a convivir en torno a la obra de arte. Por un lado, los objetos se vuelven fácilmente transportables y susceptibles de ser exhibidos; pero, simultáneamente, se encuentran bajo una lógica de la autenticidad que determina que un original mantiene una relación de autoridad frente a sus copias, que caen a la categoría

[7] Ibíd., pp. 70-71.
[8] Por ejemplo, el término “comunismo” es reemplazado por la expresión “fuerzas constructivas de la humanidad”.
[9] Basta con recordar sólo dos episodios de dicha censura: el código Hays, aplicado entre 1934 y 1967, y la “caza de brujas” impulsada por el senador McCarthy durante la década de 1950.

de imitaciones o falsificaciones. En este sentido, la autenticidad de la obra y todos los efectos económicos y simbólicos que de ella se desprenden son el correlato desacralizado del antiguo valor cultual. Esto significa que el arte renacentista se encuentra en una posición intermedia: si bien pone en juego el valor de exhibición y le otorga a la obra un ámbito de existencia propio, permanece atado al ámbito del culto, aunque bajo una apariencia no religiosa.[10]

El tercer momento de esta reconstrucción histórica se ubica en las sociedades modernas del siglo XIX, marcadas fuertemente por el desarrollo exponencial de la técnica y la constitución de las masas como nueva clase social. Benjamin, que obviamente no desconoce el carácter ideológico de la producción cinematográfica ni los intereses económicos de la industria a la que ésta responde, no se centra en la descripción de sus mecanismos, sino que, en términos más generales, plantea la transformación del arte en términos políticos. No hay que olvidar que el propósito declarado de su ensayo es el de contribuir, a través del estudio de la dialéctica de la producción artística en el capitalismo, a la elaboración de exigencias revolucionarias. "Los conceptos que seguidamente introducimos por vez primera en la teoría del arte se distinguen de los usuales en que resultan por completo inútiles para los fines del fascismo. Por el contrario, son utilizables para la formación de exigencias revolucionarias en la política artística."[11]

Benjamin afirma que la reproductibilidad emancipa al arte de su existencia parasitaria en el ritual, y la provee de un nuevo fundamento, que ya no consiste en el culto ni en la autenticidad sino en la praxis política. Una vez dotado de este carácter político, el arte puede funcionar tanto en un sentido conservador como en uno revolucionario, es decir que la reproductibilidad contiene ambos potenciales.

Benjamin argumenta que la reproductibilidad técnica pone lo reproducido en situaciones inasequibles para el original, y de esta manera lo actualiza, al permitirle salir de su situación respectiva hacia al encuentro de cada destinatario. Así, por ejemplo, "La catedral deja su emplazamiento para encontrar acogida en el estudio de un aficionado al arte; la obra coral, que fue ejecutada en una sala o al aire libre, puede escucharse en una habitación."[12] En este sentido, el arte reproducido técnicamente se adecúa mejor a la sensibilidad de las masas, las cuales tienen una relación más progresista frente a una película o una fotografía que frente a una pintura, por ejemplo. Benjamin sostiene que

[10] Benjamin, Walter. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 28.
[11] Ibíd., p. 18.
[12] Ibíd., pp. 21-22.

"cuanto más disminuye la importancia social de un arte, tanto más se disocian en el público la actitud crítica y la fruitiva"[13], y, sin embargo, en el público del cine ambas actitudes coinciden. Por lo tanto, la tesis según la cual "las masas buscan disipación, pero el arte reclama recogimiento"[14], no es más que un lugar común.

Mientras que para Benjamin la reproductibilidad técnica es interpretada como una radicalización del valor exhibitivo de las obras, el cual politiza a las obras y libera un potencial emancipatorio, para Adorno esta reproductibilidad implica una paradójica desmercantilización de la obra que la vuelve la mercancía por excelencia, lo cual daña severamente su carácter artístico. "La abolición del privilegio cultural por liquidación no introduce a las masas en ámbitos que les estaban vedados; más bien contribuye, en las actuales condiciones sociales, justamente el desmoronamiento de la cultura"[15].

Cabe destacar que el rechazo de Adorno y Horkheimer no parece estar dirigido hacia el cine en cuanto tal, como puede leerse en el siguiente fragmento, sino a su existencia efectiva en el marco de una etapa profundamente reaccionaria de la política estadounidense. "Por el momento, la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social. Pero ello no se debe atribuir a una ley de desarrollo de la técnica como tal, sino a su función en la economía actual."[16] De hecho, el mismo Adorno exploró, en otros textos, el potencial crítico del cine mediante el montaje, tomando como una de sus referencias las películas de Alexander Kluge[17]. De manera análoga, debe afirmarse que el ensayo de Benjamin no le asigna a la reproductibilidad técnica cualidades inherentemente revolucionarias, sino que ésta, al trastocar la base cultual de la obra y dotarla de una función política, permitía la emergencia de un potencial emancipador en el marco de los medios como el cine.

Bibliografía

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *La industria cultural*, Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2013.

[13] Ibíd., p. 44.
[14] Ibíd., p. 53.
[15] Adorno y Horkheimer, Op. Cit., p. 72.
[16] Ibíd., p. 9.
[17] Como introducción a una lectura de Adorno y su relación con el cine, pueden consultarse el artículo de Maiso-Viejo y el capítulo de García citados en la bibliografía.

Benjamin, Walter. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires: Taurus, 1989, pp. 15-58.

García, Luis. “El montaje como autocrítica de la industria cultural”, en Fraenza, García y Moyano (eds.) *Montajes. Arte, filosofía y psicoanálisis en la encrucijada*, Córdoba: Brujas, 2015.

Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*, Madrid: Taurus, 1989.

Maiso, Jordi y Viejo, Breixo. “Imágenes en negativo. Notas introductorias a “Transparencias cinematográficas” de Theodor W. Adorno”, en *Revista de estudios históricos sobre la imagen*, ISSN 0214-6606, Nº 52, 2006, pp. 122-129.

TRABAJOS INDIVIDUALES

Sociedad, Cultura y Trabajo

María Cristina Alonso
Instituto Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

A partir de las últimas décadas del siglo XX se observa una mutación en la esfera laboral. El trabajo estable, con proyección a largo plazo, derechos y contención sindical característica del estado de Bienestar, va dando paso a una nueva modalidad como es el trabajador emprendedor.

Estas transformaciones se dan en un nuevo contexto en donde las políticas neoliberales a partir de la flexibilidad y la quita de los derechos adquiridos provocan que el trabajo asalariado vaya perdiendo sentido.

A su vez el aporte de la tecnología y el acceso al mundo digital permite a través de diversos soportes tecnológicos como computadoras, celulares y otros, que el trabajo en la empresa haya sido desplazado por otros espacios como el hogar.

Además se está en presencia de características culturales distintas las cuales provocan desafíos en donde el sujeto que como trabajador independiente requiere de una adaptación y creación de nuevas identidades en estos ambientes.

Entonces esta investigación desde una perspectiva exploratoria trata de indagar estos nuevos escenarios del siglo XXI.

La Sociedad

Como se plantea en párrafos anteriores en las últimas décadas del siglo XX se presenta una crisis de diversas dimensiones y comienza un proceso denominado globalización. Podría decirse en un sentido muy amplio pues no se aborda en este trabajo *que consiste en la integración de las diversas sociedades internacionales en un único mercado capitalista mundial (*www.significados de globalización),

EL estado ante esta situación se vuelve vulnerable y no da respuestas y es sustituido por un nuevo ordenador, el mercado, que es invisible y anónimo, lo que lo hace difícil de debatir.

A su vez emergen las empresas trasnacionales o multinacionales, que son firmas que se instalan en otros países para la producción y en donde tendrían mejores beneficios.

Según (Gorz, 1998) también el modelo Fordista pierde vigencia y las empresas comienzan a indagar en nuevos mercados y acelerar la gama de producción, producción más corta y a menores costos. Esta producción se orienta hacia lo inmaterial y la venta de imágenes.

El autor (Godio, 2001) plantea una nueva economía, la economía en red, en donde lo central lo constituye la revolución tecnológica como un nuevo paradigma que irrumpe en todas las dimensiones de la sociedad, y modifica las relaciones entre los sujetos.

Sostiene que el mercado como espacio geográfico se traslada al ciber espacio, y ahí es donde se transforman las relaciones vendedor-comprador *por servidor-usuario, La red tecnológica hace posible la nueva economía.*

La conectividad es la base del nuevo sistema. Las empresas se conectan por encima de las fronteras nacionales y su éxito depende de las relaciones recíprocas que optimizan los negocios.

En estos escenarios la economía de velocidad sustituye a la de escala. Las redes son flexibles permitiendo una respuesta rápida de los agentes que participan.

Se observa entonces que así como en la sociedad industrial la acumulación de capital y de la propiedad física constituyó su característica en esta etapa las formas intangibles presentadas en paquetes de información y activos intelectuales marca su pertenencia, se trata de evitar acumular capital fijo que se convierte en capital muerto.

La Cultura

Dado que en el capitalismo actual las tecnologías de la comunicación digital definen algunos procesos pues aportan conocimiento desarrollo cultural y social modifican parte de los valores culturales y sociales que manifiesta el ser humano en forma de conductas.

Siguiendo a Richard Sennet (2006) Se deriva de lo dicho que la comunicación difunde valores y significados, pero como se planteó en párrafos anteriores, la sociedad está mercantilizada y por consiguiente se mercantiliza la cultura.

Desde esta perspectiva nace *el capitalismo cultural* que de alguna manera estructura quién tiene derechos al acceso y a quienes son privados de participar en estos espacios. El autor sostiene que estos derechos son sinónimo de ciudadanía.

Se observa en los escenarios que los bienes ganan importancia simbólica y se transforman en instrumentos para la representación de experiencias de vida.

Los espacios comerciales son organizados como mecanismos de comunicación para identificar cultura con consumo.

En relación al hombre, el autor citado, propone tres desafíos:

El primero tiene que ver con el tiempo, pues consiste en la manera de manejar las relaciones a corto plazo, y de manejarse a sí mismo, mientras se pasa de una tarea a otra, de un empleo a otro, de un lugar a otro. Si las instituciones ya no proporcionan un marco a largo plazo, el individuo se ve obligado a improvisar el curso de su vida, o incluso a hacerlo sin una firme conciencia de sí mismo.

El segundo desafío tiene relación con el talento: cómo desarrollar nuevas habilidades, cómo explorar capacidades potenciales a medida que las demandas de la realidad cambian. Prácticamente, en la economía moderna muchas habilidades son de corta vida; en la tecnología y en las ciencias, al igual que en formas avanzadas de producción, los trabajadores necesitan reciclarse a razón de un promedio de entre cada ocho y doce años. El talento también es una cuestión de cultura.

El orden social emergente no coincide con el ideal del trabajo artesanal, es decir, con el aprendizaje para la realización de una sola cosa realmente bien hecha.

En lugar de esto, la cultura moderna propone una idea de meritocracia que celebra la habilidad potencial más que los logros del pasado. De ahí deriva el tercer desafío. Se refiere a la renuncia; es decir, a cómo desprenderse del pasado. Recientemente, la jefa de una dinámica empresa afirmó que en su organización nadie es dueño del puesto que ocupa y en particular que el servicio prestado en el pasado no garantiza al empleado un lugar en la institución. ¿Cómo responder positivamente a esta afirmación?

Para ello se necesita un rasgo característico de la personalidad, un rasgo que descarte las experiencias vividas. Este rasgo de personalidad da un sujeto que se asemeja más al consumidor, quien, siempre ávido de cosas nuevas, deja de lado bienes viejos aunque todavía perfectamente utilizables.

Un yo orientado al corto plazo, centrado en la capacidad potencial, con voluntad de abandonar la experiencia del pasado; -para presentar– este es el tipo de hombre que quiere moldear la cultura un tipo de ser humano poco frecuente. La mayor parte de la gente no es así, sino que necesita un relato de vida que sirva de sostén a su existencia, se enorgullece de su habilidad para algo específico y valora las experiencias por las que

ha pasado.” Por tanto, el ideal cultural que se requiere en las nuevas instituciones es perjudicial para muchos de los individuos que viven en ellas.”(Sennet, 2006: p. 115).

Entonces plantea el autor que la sociedad actual requiere de un ser humano que progrese en condiciones de fragmentación y de inestabilidad.

El Trabajo

La relación hombre –trabajo es un tema de debate a lo largo de la historia, pero en la etapa actual afectada por el neoliberalismo en donde el trabajador es considerado un hombre nuevo, sin historia, que bajo el precepto de la felicidad y la autorrealización transforma todo su tiempo de vida en tiempo de trabajo (Ana Rameri, 2018).

Bajo este esquema que según (Michel Foucault, 2007, citado por G. de Lagasnerie, 2015 en Alonso 2018) propone que existe un consenso en torno a un argumento que plantea que toda participación en una lógica de *comunidad* sufre un proceso de erosión en nombre de una lógica de individualidad y particularismo, es decir el neoliberalismo. Esto implica establecer *el reino del egoísmo, y un repliegue sobre sí mismo.* En esta coyuntura se consolida la figura del emprendedor.

Algunos atributos del emprendedor son ser innovador y creativo. Innovador implica introducir en el mercado un nuevo y mejorado producto (bienes o servicio). El término creativo está relacionado con la habilidad de generar algo inédito, de producir ideas o innovaciones ya sea por una o varias personas (Alonso, 2018).

¿En qué espacios el sujeto se desarrolla como emprendedor?

Por un lado, conforme a la naturaleza del principal rubro predilecto del campo emprendedor, son las punto.com y más específicamente las plataformas cibernéticas de comercio, comunicación y finanzas. Pero no se constituyen como empresas que asocien la velocidad de su crecimiento con la generación de empleo. Por el contrario, su potencial radica en su capacidad de adaptación a las novedades tecnológicas de información, de los cuales no participan, lo que conlleva a no aumentar la participación de mano de obra. Datos informados por la Revista Pymes correspondiente al mes de Julio 2017. 3 de obra (Citado por Rameri, 2018).

Por otro lado, la nueva organización social del trabajo que este tipo de firmas plantea, sobre todo en su primer tiempo de maduración conlleva, entre otras cuestiones, a modificar la idea clásica de la cadena productiva. Mientras que en el marco tradicional, el

surgimiento de nuevos actores de la producción, implicaba un desarrollo secuencial de nuevas demandas y necesidades y la integración con otras áreas de la matriz insumo-producto, este nuevo formato empresarial conforme a la naturaleza de su actividad y volatilidad, precisa más de una red mundial de Free Lancer que de una red estable de proveedores.

Los Free Lancer son mayoritariamente ocupaciones independientes, de carácter flexible, expuestas a una vertiginosa aunque inestable cantidad de trabajo que promueve niveles de auto explotación desmedidos para enfrentarse a los estándares de mercado.

La autora Rameri también presenta un nuevo debate en torno a la condición humana. Se trata de desplazar y en lo posible dejar el planteo del modelo social y el debate sobre la clase y su connotación con los procesos y luchas de índole económica y dar paso al estudio del individuo en su condición de hombre-empresa basada en la disposición del sujeto a producir una renta.

De esta manera en esta propuesta desaparece el concepto de salario. Este según la postura marxista es un valor de cambio o precio de la fuerza de trabajo. Durante el tiempo en que el obrero trabaja para el capitalista produce una determinada magnitud de valor. Parte de este valor generado por el obrero que se le devuelve en forma de salario. De resto se apropia el capitalista (plusvalía). La magnitud del salario está determinada por el valor de los medios de subsistencia del obrero y de su familia, vale decir por el precio de aquellos bienes que el obrero y su familia deben consumir para sobrevivir. Más información: *Diccionario de Marxismo © www.apocatastasis.com*

Por lo tanto se trata de apartar este concepto pues el trabajo no es considerado como un valor, es una condición natural del sujeto...

Entonces y siguiendo a Foucault se está frente al *homo economicus.* Él tiene la particularidad de ser un sujeto económico activo. Él mismo, dedica entonces su vida entera para mejorar la calidad de su capital humano a través de la inversión en educación y formación, así como también, condiciona la elección de un entorno social óptimo, la conformación del futuro capital de sus hijos, la elección de un cónyuge propicio y un hogar con clima educativo favorable.

La racionalidad de tales estrategias estaría fundamentada en garantizarse a sí mismo, el mayor flujo de rentas posibles, presentes y venideras. Esta vocación del hombre captura su existencia entera ya que resulta imposible disociar a la máquina humana de su portador. En este sentido, el motivo que impulsa toda acción es el

rendimiento, y el sujeto queda configurado como un sujeto de interés cuyo lazo social está determinado por la competencia es decir, el otro es siempre un competidor.

Por lo tanto, concebir al hombre como empresa implica un cambio en la subjetividad. La empresa es un modelo social que se inserta en el mercado, concepto ya desarrollado en páginas más arriba, y que irradia a todo el tejido social.

Pero así como en la sociedad industrial los cuerpos eran disciplinados por normas y reglas, aquí el mercado también disciplina y sanciona la ineficiencia. El sujeto no solo debe someterse sino también mantener una aguda autodisciplina pues tiene enfrente al competidor.

Entonces en el neoliberalismo también hay un control de la subjetividad y aunque se quiere presentar al emprendedor como libre hay sobre él una nueva dominación actual.

A modo de conclusión

En este artículo se trató de mostrar la falacia del capitalismo actual pues argumenta que el hombre es independiente y libre de sus acciones y no lo es. Sobre él incide el mercado, dimensión actual del sistema que lo controla y orienta.

La tecnología a su vez dirime quien puede tener acceso y quien no a este paradigma, y ello provoca la exclusión de muchos.

Presenta al sujeto como si solo tuviera presente, dejando de lado la historia de vida de cada uno.

Por último se observa que la sociedad y la cultura definen a un trabajador que es inverosímil por el contexto en el cual se desarrolla, pero esta dimensión requiere un nuevo debate y análisis.

Bibliografía

Alonso, María Cristina. “El emprendedor como emergente de la sociedad actual”, publicado en AAVV, *Actas de las IX Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica,* - 1a ed.- Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018. Libro digital, PDF
ISBN 978-987-544-862-9, Mar del Plata, 2018; pp. 14-19.

Godio, Julio “Sociología del trabajo y política”.2001—UBA-StuDocu https://wwwstudocu.com.Universidad de Buenos Aires >resúmenes>viewo Octubre 2018.

Gorz André, *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, 1998, ISBN 9789501254624
UBA - studocuhttps://www.studocu.com › universidad-de-buenos-aires › resúmenes › view, octubre 2019
Rameri Ana, *El Emprendedurismo*. *El nuevo ropaje neoliberal*, 2018. www.relats.org
Sennett Richard, 2006, *La cultura del nuevo capitalismo,* Trad. Marco Aurelio Calmarini, Barcelona, Anagrama.

La agonía del cuerpo-ritual 2:
¿Son las sociedades contemporáneas culturas des-ritualizadas?

Fabio Álvarez
Universidad Nacional del Sur – Centro de Investigaciones Bioéticas[1]
Martín Fuentes
Universidad Nacional del Sur – Centro de Investigaciones Bioéticas

La medicina está pagando por su desconocimiento de datos antropológicos elementales. Olvida que el hombre es un ser de relaciones y de símbolos y que el enfermo no es solo un cuerpo al que hay que arreglar.
David Le Breton[2]

I

¿Asistimos a una pérdida de rituales? ¿Qué significaría ello? ¿Se han terminado lo rituales? ¿Cómo funciona un ritual? ¿Qué operaciones técnicas supone o se despliegan? ¿Es un ritual ese espacio, ese umbral que disuelve o detiene el tiempo lineal y abre otro, en donde, justamente, el tiempo pierde su homogeneidad y continuidad para transformarse en un tiempo circular, simbólico, reversible, cargado de fuerzas refundativas y ontológicas? ¿Aloja un ritual fuerzas que desarman al individuo, lo deshacen y lo vuelven a hacer?

Pareciera ser que un ritual es ese escaparate de la existencia en el que se realiza ese vaivén entre muerte y renacimiento, en el que la existencia abre las puertas a las dimensiones de lo extraño y nos comunica con lo desconocido para asumir "otra realidad", para resignificar nuestra realidad. Un ritual es ese espacio de emanación de relaciones distintas entre las cosas, una trama simbólica que nos abre a otra manera de percibir, una percepción que escapa a los modos habituales de estar y transitar entre las cosas, en donde la vida y la muerte forman parte de un mismo circuito.

Un ritual tiene una función *ethopoiética*, creativa y potenciadora del *bíos*. El tiempo y el espacio dejan de ser neutros para llenarse de significado: hay una fundación ontológica del mundo[3]. El tiempo y el espacio asumen una forma cualitativamente

[1] "Centro de Investigaciones Bioéticas", Bahía Blanca, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. Director: Fabio Álvarez.

[2] Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Bs. As., 2002

[3] La neutralidad puede ser pensada en los términos de una des-polarización del campo de la experiencia. Es un estado de desgarramiento de la malla de sentidos y remisiones que *circunstancian* -es decir, contextualizan en el marco de una trayectoria vital orientada- momentos, experiencias y cosas. El sujeto paga con dolor y extrañamiento cada vez que estas *esferas* en las que es posible la vida -al decir de Peter Sloterdijk- implosionan. Cuando esto sucede, la experiencia estalla y todos sus fragmentos flotan huérfanos e independientes por el no-espacio del extrañamiento, como una diáspora de nudos lanzados al vacío,

diferente, funcionan de manera distinta, son parte de otro escenario. Así, instalarse en un territorio, por ejemplo, viene a ser, en última instancia, consagrarlo. Situarse en un lugar, organizarlo, habitarlo, son acciones que suponen una elección existencial: la elección del universo que se está dispuesto a asumir al crearlo. En síntesis, situarse en un lugar es crear una abertura comunicante con lo otro.

II

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

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

Son derrotados en la última batalla. Sólo quedan algunos samuráis que deciden morir a través del ritual del *seppuku*. Como años más tarde lo hiciera el mismísimo Mishima al ver desmoronarse el Japón antiguo y la figura política del emperador, a ellos

---

insoportablemente individuales. Es un aborto hacia un espacio exterior sin eje, habitado por puntos excéntricos sin fuerza de gravedad. Los rituales, al contrario, tienen una capacidad ordenadora, es decir, de polarización: a saber, de apertura y restitución del mundo en un grado mayor de polaridad. Esta energía polarizante es "...originariamente creadora de espacio…" (Sloterdijk, 2009, p. 329)

se les presenta el momento, la hora del gran acto final, la visión del vacío. Les queda el ritual y la escenografía que hacen los cuerpos, eviscerarse por debajo del estómago. Luego, el movimiento mortal de las espadas, toda una semántica sobre el significado o sobre los posibles sentidos que adquiere el morir. El grito de los últimos samuráis, la decisión del *seppuku* que, como todo suicidio es ambiguo, renuncia y rebeldía, desesperación y protesta.

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

Sin embargo, si volvemos la mirada al Japón actual, el *sepukku* ha sido sustituído por el *karoshi*, palabra japonesa que significa "muerte por exceso de trabajo". Dicho término se usa para describir un síntoma y fenómeno social en el ambiente laboral que existe desde hace varias décadas enla cultura japonesa. El *karoshi*trajo un aumento de la tasa de mortalidad por complicaciones debidas al exceso de horas de trabajo, sobre todo a derrames cerebrales y ataques cardíacos. El Ministerio de Sanidad de Japón reconoció este fenómeno en 1987, certificando, a través de este reconocimiento oficial, una declaración ontológica para nada menor, contenida ya en el suicidio de Mishima: explicita la irrupción de un aire cultural enrarecido que, al neutralizar la eficacia de los símbolos para balancear y re-distribuir el peso de la muerte, hace imposible el arte de hacerla venir. Entonces la pregunta que nos hacemos es: ¿qué ha sucedido entre el Japón del *seppuku*, p. e., y el Japón del *karōshi* o muerte por exceso de trabajo? En el hiato que separa ambos mundos aspiramos a captar la que, a primera vista, pareciera ser una de las líneas de fuerza más intensas de la cultura occidental: la des-ritualización de los cuerpos.

En efecto, la distancia que separa al *seppuku* del *karōshi* puede ser comprendida en los términos de un retroceso o una falla sistémica en las capacidades de las técnicas ritual-simbólicas para abrir o distender espacios de instalación en la existencia. Se trata, en consecuencia, de dos registros topológicos diferentes. En el primero, estamos ante un cuerpo que, gracias a procedimientos ceremoniales, es capaz de insertar la muerte en un programa cultural de *buen vivir*. En el segundo, nos encontramos ante un cuerpo des-ritualizado, anatómico, convertido en una masa funcional y des-sacralizada de órganos

cuya capacidad de rendimiento físico-productivo se ve abrupta y violentamente superada. En consecuencia, el contraste radica en las capacidades de espera, aceptación y hospedaje de la muerte.

Por mucho tiempo, la manipulación de símbolos, es decir, de gestos, acciones, elementos y lugares cuyo significado está inserto y depende de un sistema más amplio y vasto de remisiones, ha sido -y lo sigue siendo en horizontes no-modernos de existencia- la operación fundamental por la que los seres humanos asumen trayectorias de ejercitación anímica en la búsqueda de trabar relaciones amistosas con consigo mismos, con el mundo y las circunstancias que en él salen al paso. De este modo, a través del diseño y la repetición de rutinas atléticas de envergadura mental y corporal los hombres ponen a prueba su capacidad de asimilación afectiva midiéndose con lo tremendo y lo imponderable para poder *des-alejar* -es decir, volver manipulables- estresores y peligros inherentes a la condición humana, tales como el crecimiento, el deterioro, los vaivenes de la fortuna, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte (*Cf.* Sloterdijk, 2013, pp. 23-24). Condimentos que integran un drama existencial perpetuo que constriñe a los hombres al desafío de re-apropiarse constantemente de sí mismos y a re-localizarse progresivamente en contextos vitales de mayor multipolaridad[4].

De esta manera, los hombres se entrenan en domesticar su propia condición, en volverla familiar. En este sentido, los rituales pueden ser pensados como rutinas de acción, como prácticas acrobáticas de espaciamiento y domesticación mediante las cuales -a través del pasaje por instancias mentales y afectivas críticas-, los hombres aspiran a conquistar complicidad doméstica con cosas y circunstancias. A tal efecto, los

[4] La situación del hombre en la existencia es la de una exposición sostenida a una serie de fracturas identitarias inevitables. En vistas a esto, gran parte de las culturas no-modernas desarrollan rituales para poder, mediante los mismos, establecer cortes vitales que permitan ordenar y darle sentido a la pérdida inevitable de los cuerpos infantiles como forma de pasaje a la adultez. Restaría pensar si acaso la "adolescencia" no es, en sociedades occidentales, una expresión diametralmente opuesta a este tipo de mecanismos. Es decir, el efecto inevitable de una des-ritualización de la existencia por la que no se deja de ser niño mientras se comienza a ser adulto, todo esto sin programa cultural de crecimiento que permita organizar y codificar ese estado de angustia y confusión. Si bien es cierto que subsisten ciertos rituales -egreso escolar, cumpleaños de quince, licencia de conducir, debut sexual, etcétera-, lo cierto es que ninguno de ellos tiene la fuerza suficiente para que la transformación subjetiva sea experimentada y ratificada en términos colectivos como un auténtico corte en la trayectoria del individuo. Gran parte de la capacidad ritual para producir efectos en lo real se debe a su carácter no individual, social, es decir, *macroesférico*; motivo por el cual la individualización o privatización de los mismos redunda en una reducción de su eficacia ética. En este sentido, tal vez la fragmentación contemporánea del *ethos* deja como saldo la disposición de instancias de "pasaje" *microesféricas* que, más que umbrales de transformación, funcionan como "puntos de paso", mojones simbólicos de poca eficacia y fuerza amplificante. En estos mismos términos, en *El individuo y el sistema. Psicoterapia en una sociedad cambiante* (1997), Helm Stierlin sostiene que en la posmodernidad convergen una radicalización de las contradicciones existenciales, una individualización de la búsqueda de apoyo y la ausencia cultural de un programa de individuación, signada por la desaparición de "rituales de iniciación".

símbolos sagrados, los rituales y los amuletos operan como vehículos de familiaridad, es decir, de generación de espacio doméstico. Son herramientas que actúan como contraseñas de lo difícil y de lo ambiguo; como modos de aligeramiento y aclimatación que permiten balancear pesos de otro modo insostenibles, además de insertarlos en una trayectoria vital.

La clave de esta dinámica ritual radica en que, en ella, el instrumento, el amuleto o el gesto cargado de simbolismo no constituyen fragmentos aislados de la experiencia (*Cf.* Sloterdijk, 2009, p. 351). Más bien, son puntos nodales que permiten la distensión de un amplio "...anillo extremo de fuerzas ordenadoras invisibles…" (Sloterdijk, 2004, p.177) al interior del cual todas las cosas manifiestas adquieren su *lugar*. Por esto mismo, permiten la acción sobre dominios enteros de lo real, en la medida en que son experimentados como *locus* o "puntos clave" en los que se concentran las fuerzas secretas que animan la realidad (*Cf.* Simondon, 2007, pp. 182-183). En ellos hay una capacidad técnica *medial* o vehicular que conduce a la participación en tramas de sentido envolventes a través de la demarcación enfática de *instancias y lugares clave* en las que es preciso procesar una transformación, acoger ambivalencias, no ser devorado por ellas y acceder a nuevas formas de ser. En este sentido, los rituales han desempeñado siempre una técnica o función de corte en las trayectorias vitales mediante los cuales es posible ordenar y dar sentido a las pérdidas y a la emergencia de estresores. De ahí que los elementos en ellos involucrados sean necesariamente *simbólicos*, mojones afectivos y prácticos en los que la circulación de fuerzas entre el individuo y el mundo es más intensa.

Ni la catana ni el cuerpo lacerado por ésta constituyen, por eso mismo, elementos aislados. A su vez, cada una de las heridas infligidas no es un acontecimiento local. La operación técnica de corte no es en ningún caso analítica, ejecutada sobre un punto o fragmento desprendido de realidad. La catana participa de un tejido de remisiones al interior del cual gana capacidad para ser algo más que sí-misma. El corte se ejecuta sobre un cuerpo abierto, receptáculo hospedante de su propia finitud. Contrariamente, en coordenadas culturales más semejantes a las nuestras, el cuerpo muerto por exceso de trabajo solo es abierto por el instrumental quirúrgico de maestros de ceremonias secularizadas: la autopsia, ¿ritual? de alumbramiento de las causas en el que los elementos de incisión ejercen su accionar sobre cuerpos obliterados y anatómicos, y ya no sobre el espacio del mundo y su sentido.

En esto radica la diferencia entre dos formas de ser *hábil* -es decir, adulto, maduro- en el trato con el mundo. En primer lugar, la "eficacia simbólica", basada

eminentemente en la utilización procedimental de “símbolos-cosa” como técnica de espaciamiento y domesticación de imponderables. Se desarrolla en un horizonte mágico de existencia, en el que la operación no está dirigida a contestar “...tal como lo hace la ciencia, a «por qué sucede esto» sino a «por qué esto me sucede a mí»” (Kalinky y Arrúe, 1996, p. 252). En cambio, en la “eficacia técnica”, signos, gestos e instrumentos se individualizan; se convierten en fragmentos desprendidos que se aplican analíticamente sobre sectores del mundo, punto por punto, produciendo exclusivamente efectos locales, al modo de un escalpelo (*Cf.* Simondon, 2007, pp. 187-188).

Tal es la diferencia entre el objeto-símbolo-ritual y el instrumental médico-*biopolítico*, el cual actúa sobre un cuerpo individualizado, separado del mundo, factible de ser enclaustrado e intervenido quirúrgicamente sin mayores consecuencias para el resto de la trama de lo real. La clínica, como primero lo hizo la anatomía, se volvió posible sobre un régimen técnico no-ritual de estas características. Y con ella se consumó el paso de *estrategias pasivas* de aligeramiento de la finitud -caracterizadas por la aceptación de la muerte y el sufrimiento mediante rituales y manipulación de símbolos-cosas- a *estrategias activas* de enfrentamiento con la muerte, basadas en la manipulación de instrumentos, máquinas y sustancias. El costo a pagar no es otro que una cultura que descarga en los individuos la presión de lidiar en solitario con aquello que los sojuzga (*Cf.* Sloterdijk, 2008, p. 145), al mismo tiempo que los desprovee de técnicas simbólicas colectivas de pasaje -umbrales- mediante las cuales facilitarles la apropiación de sus pérdidas y transformaciones. De este modo, las experiencias de dolor e incertidumbre se convierten en zonas liberadas, lo cual es muy peligroso. No olvidemos que “más allá del umbral comienza un estado óntico totalmente distinto. Por eso el umbral siempre lleva inscrita la muerte. Quien traspasa el umbral se somete a una transformación” (Han, 2017, p. 57) Quien traspasa el umbral comienza a habitar un espacio y tiempo distintos, una trama en la que la percepción se desencaja y despierta a modos in-habituales de percibir y operar en el mundo de la vida. Quien traspasa el umbral muere y renace a través de un *topos* amalgamado y enriquecido por símbolos. Una especie de operación *ethopoiética*.

Para ilustrar un poco más esta problemática, en la existencia pre-moderna, podríamos decir que los ritos de tránsito han desempeñado un papel importante en la vida del hombre religioso. Por ejemplo, en lo que concierne a la muerte, los ritos son complejos porque no se trata simplemente de un “fenómeno natural” (la vida o el alma que abandona el cuerpo), sino de un cambio de régimen a la vez ontológico y social: el difunto debe afrontar ciertas pruebas que conciernen a su propio destino de ultratumba, pero asimismo

debe ser reconocido por la comunidad de los muertos. Para ciertos pueblos, tan sólo el entierro ritual del cuerpo confirma la muerte. Por lo demás, no se da por válida la muerte de nadie hasta después del cumplimiento de las ceremonias funerarias, o cuando el alma del difunto ha sido conducida ritualmente a su nueva morada (Cf. Eliade, 1998, p. 135).

III

Pareciera ser que una génesis tanatológica ha desembocado en “la muerte prohibida”, institucionalizada y medicalizada. Los rituales del morir, el tiempo y el espacio simbólicos parecen haberse desvanecido en un tiempo-espacio instrumentalizado, vacío de significación, chato, lineal, en donde las operaciones *antropotécnicas* de pasaje, de umbral, de sostenibilidad energético-ambiental o espiritual, quedan relegadas a gestos o acciones sumatorias, descalibradas, incapaces de hacer del tiempo otra cosa que no sea solo dar tumbos en un espacio colapsado y deprimido:

> Desde el punto de vista esferológico la depresión significa el aniquilamiento del espacio de relación. El buen espacio desaparece cuando se colapsa el radio que había mantenido el punto y el contra-punto, juntos pero separados, dentro de una circunferencia común. Un mundo sin energía radial es la antiesfera: un entorno cualquiera alrededor de un punto sin pareja...Cuando no hay posibilidad de dilatación o distensión de esferas falta el espacio en el que pudiera realizarse una acción transformadora o en el que pudiera pronunciarse una palabra eficaz, activa (Sloterdijk, 2004, p. 532).

A la luz de lo dicho, vale ensayar las siguientes preguntas: ¿Estamos a una distancia insalvable del *arsmoriendi* de las escuelas helenísticas y romanas? ¿Hasta qué punto puede afirmarse que el borramiento del cuerpo-ritual obstruye de modo irreversible el “difícil arte de aprender a despedirse”?, ¿O acaso estaremos en vías de otras lógicas rituales que todavía no entendemos y no alcanzamos a vislumbrar en el horizonte de lo real? ¿Que tal si los rituales, en lugar de desaparecer, se han escindido de la transacción de símbolos comunitarios viéndose relegados a la esfera privada, motivo por el cual su eficacia se ha visto mermada?

Referencias

Eliade, M., (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Orientalia.

Han, B. Ch., (2017), *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder.

Kalinsky, B. y Arrúe W., (1996), *Claves antropológicas de la salud*, Bs. As., Miño y Dávila.

Pinguet, M., (2016), *La muerte voluntaria en Japón*, Bs. As., Adriana Hidalgo.

Simondon, Gilbert (2007), *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Prometeo.

Sloterdijk, Peter (2013), *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Valencia, Pre-textos.

---------- (2009), *Esferas I. Burbujas. Microesferología*, Madrid, Siruela.

---------- (2008), *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos.

---------- (2004), *Esferas II. Globos. Macroesferología*, Madrid, Siruela.

Stierlin, Helm (1997), *El individuo y el sistema. Psicoterapia en una sociedad cambiante*, Barcelona, Herder.

Sztulwark, D. y Sicorsky, A., (2016), *Buda y Descartes. La tentación racional*, Bs. As., Cactus

La reificación: crítica y actualidad de un concepto

Nahuel Alzu
Universidad de Buenos Aires

1. Introducción

La tesis según la cual la forma mercancía constituye el prototipo de las formas de objetividad y subjetividad de la sociedad moderna, desarrollada bajo el concepto de reificación (*Verdinglichung*) es, sin dudas, uno de los principales aportes teóricos del filósofo húngaro Georg Lukács al pensamiento marxista. Si bien este concepto resultó fundamental para los pensadores de la llamada "primera generación" del Instituto de investigación social de Frankfurt (Buck-Morss, 2011: 85; Wiggershaus, 2010: 106) tanto como para los posteriores desarrollos del entonces naciente marxismo occidental (Anderson, 1979; Arato y Breines, 1980), las últimas generaciones de teóricos del Instituto han tomado una actitud llamativa frente a él. Esto se muestra principalmente en la recuperación crítica que hacen de este concepto Jürgen Habermas y Axel Honneth. En este contexto, en el presente trabajo me propongo reconstruir la concepción original del concepto para, en base a ella, estudiar su reapropiación por parte de estos dos pensadores, y evaluar tanto su vínculo con la elaboración originaria de Lukács como la utilidad de estas reelaboraciones para pensar las formas de experiencia propias de la sociedad contemporánea donde impera el modo capitalista de producción.

2. La reificación en *Historia y conciencia de clase*

El primer desarrollo sistemático[1] del concepto de reificación (*Verdinglichung*) lo podemos encontrar en la obra de György Lukács de 1923, *Historia y conciencia de clase* [*HCC*], particularmente en el artículo "La reificación y la conciencia del proletariado". Según el pensador húngaro, la particularidad histórica de la sociedad capitalista-el hecho

[1] La preocupación por la incapacidad del sujeto de dirigir su acción para "obrar con sentido" en la sociedad moderna puede rastrearse en obras lukácsianas anteriores. En este sentido, podemos encontrar en su obra premarxista *Teoría de la novela*, la idea de un "mundo de la convención" (Lukács, 2010: 56) que se le presenta al sujeto activo como una "segunda naturaleza" inaccesible en su esencia; así como, temporalmente más cercano a *HCC,* en su artículo "Nueva y vieja *Kultur*" de 1920 Lukács expresa sus esperanzas en una revolución socialista como única salida a una sociedad en la cual se ha perdido el valor íntimo de todas las cosas y ha sido reemplazado por el valor de cambio (Lukács, 1973: 76).

de que el intercambio mercantil se presente como el metabolismo social-conlleva a que la forma mercancía, en vez de limitarse a enlazar los procesos orientados a la producción económica, "penetre en todas las manifestaciones vitales de la sociedad y las transforme a su imagen y semejanza" (Lukács, 2013: 189). Para justificar su tesis, Lukács parte del análisis del célebre pasaje de *El capital* sobre el fetichismo de la mercancía donde Marx expresa que el hecho de que en el modo de producción mercantil los productores privados ejerzan su trabajo independientemente los unos de los otros y entren en contacto recién en el momento del intercambio de sus productos, conlleva a que sus trabajos no se les presenten como partes del trabajo social total, sino hasta el momento del intercambio. Este fenómeno, lleva a que las relaciones sociales entre los trabajos privados se manifiestan a los productores no como lo que son sino "como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*" (Marx, 2002: 89). Esta percepción de la relación del trabajo total de los productores como una relación entre objetos que existe independientemente de ellos provoca, según Lukács, la aparición de un "mundo de cosas y relaciones cósicas cristalizado […] cuyas leyes, aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre como poderes invencibles, autónomos" (Lukács, 2013: 191), mundo al que también pertenece la propia actividad del hombre, como fuerza productiva que debe vender en el mercado bajo la forma mercancía (Lukács, 2013: 192). La interacción de este doble fenómeno junto con los procesos de racionalización y abstracción que se realizan a través del trabajo abstracto -propio de la división capitalista del trabajo y en ese sentido "producto y presupuesto" (Lukács, 2013: 193) de la producción mercantil- producen una "progresiva eliminación de las propiedades cualitativas, humanas, individuales" (Lukács, 2013: 192) y permiten así la predominancia del principio de "igualdad formal" como estructurador de la producción y de las relaciones de las personas con los objetos y entre ellas mismas. Aparece así el "principio del cálculo" y se consolida una "racionalización basada en la *calculabilidad*", de clara inspiración weberiana. Ahora bien, la particularidad del análisis de Lukács radica en las consecuencias que este proceso de racionalización y calculabilidad tiene para los modos de pensar y actuar de los individuos particulares en la sociedad capitalista[2], que configuran patrones de conducta y *esquemas* de pensamiento propios. Para Lukács una de las principales novedades del capitalismo es justamente que "ha

[2] La especificidad histórica de este fenómeno es destacada constantemente por el filósofo húngaro; podemos decir en este sentido que "la reificación puede definirse concretamente como la forma peculiar que adopta la alienación humana en la época del capitalismo" (Riu, 1968: 24)

producido, con la estructuración unitaria de la economía para toda la sociedad, una estructura formalmente unitaria de la conciencia para toda esa sociedad" (Lukács, 2013 207), esto es, una nueva forma de conciencia tanto para el trabajador como para la clase dominante (Lukács, 2013: 207) por la cual "la comprensión inmediata, práctica y mental, que el individuo consiga de la sociedad […] no podrá realizarse sino en esa forma de actos de intercambios racionales y aislados entre poseedores, también aislados, de mercancías" (Lukács, 2013: 198). Por otro lado, en la sociedad burguesa los individuos se mueven y actúan a través de diversos sistemas parciales autónomos, movidos por leyes independientes, racionalizadas, formales (Lukács, 2013: 209), que sólo se vinculan entre sí casualmente, presentando una "irracionalidad del todo" que se contrapone a la racionalidad de las partes (Lukács, 2013: 209). En este contexto, el comportamiento del sujeto en el capitalismo queda reducido a la *mera contemplación* de las leyes de estos sistemas parciales, es decir, a "descubrir y calcular el decurso necesario y según leyes de determinados acontecimientos, independientes de la 'arbitrariedad' individual" (Lukács, 2013: 205) para, en base a eso, estimar posibilidades y evitar "casualidades" perturbadoras de esas leyes, "sin emprender siquiera el intento de intervenir en su acción" (Lukács, 2013: 205). Se revela así la "analogía estructural" del comportamiento de las subjetividades del capitalismo con el comportamiento del obrero respecto a una máquina por el servida y observada (Lukács, 2013: 205).

En esta situación, el único "límite" que encuentra el proceso de la reificación es justamente su carácter formal: "la racionalización del mundo, aparentemente ilimitada (*restlos*), […] tiene, empero, un límite en el carácter formal de su propia racionalidad (Lukács, 2013: 208). Existe precisamente un *resto*, vinculado a la escisión que se produce en el trabajador al vender su fuerza de trabajo como mercancía, que le permite sustraerse al proceso de la racionalización y reificación y tomar *conciencia* de que "los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres" (Lukács, 2013: 310). Este desgarramiento del velo de la reificación es el primer paso para el descubrimiento de que él mismo, en tanto clase trabajadora "es el verdadero sujeto de ese proceso, aunque un sujeto encadenado y por el momento consciente" (Lukács, 2013: 310). Sólo a través de esa conciencia el proletariado -sujeto epistémicamente privilegiado- es capaz de orientar su acción en un sentido emancipatorio al observar la tendencia del desarrollo histórico, de manera que su práctica ya no sea contemplación y adaptación, sino verdadera transformación de la realidad, y su afirmación como sujeto-objeto de la historia (Lukács, 2013: 331).

3. Recepción y crítica del concepto: Habermas y Honneth

En *Teoría de la acción comunicativa* Habermas toma como hilo conductor el análisis de la racionalización en Weber, Lukács, Adorno y Horkheimer para resignificar en el marco de su propuesta teórica el concepto de reificación. La principal crítica que realiza al análisis lukácsiano es la solución hegeliana a este fenómeno, en tanto la toma de consciencia que conlleva la afirmación del proletariado como el sujeto-objeto de la historia presupone el concepto metafísico de la posibilidad de alcanzar un saber de la totalidad del proceso histórico ya inalcanzable luego del desmoronamiento de la razón objetiva que acompaña el proceso de la racionalización analizado por Weber y compartido por Lukács (Habermas, 1987: 464). En este sentido, Habermas resignifica el concepto de reificación y lo utiliza para describir el avance del comportamiento guiado por la acción racional teleológica dentro del mundo de la vida, que pasa a regir el comportamiento entre los hombres (Habermas, 1987: 457) y decanta en una automatización de la autoconservación del sistema por haber sido abandonado a su propio movimiento (Habermas, 1987: 507). Frente a esto, la propuesta habermasiana es la complementación del paradigma de la acción teleológica con un paradigma de la acción comunicativa, que se enfoque en "la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden sobre algo" (Habermas, 1986: 499), orientado a su vez a "un proceso recíproco de convencimiento, que coordina las acciones de los distintos participantes a base de una *motivación por razones*" (Habermas, 1986: 500), para, a través de la participación de todos los individuos en este proceso, llegar a elaborar una voluntad común que permita guiar el proceso de reproducción de la vida social. De este modo, podemos observar cómo en Habermas el concepto de reificación empieza a ser desvinculado de sus raíces económicas y, consecuentemente, la crítica ya no recae sobre un modo de producción sino sobre la organización social de éste. Si bien, a diferencia de la recepción de Adorno y Horkheimer, se mantiene la especificidad histórica del concepto -pues es un fenómeno exclusivamente moderno-, por otro lado, *Dialéctica de la Ilustración* mantenía la preeminencia del ámbito económico como su fundamento: la representación de Odiseo como el primer burgués (Adorno y Horkheimer, 1998: 86) expresa que el capitalismo nace con el dominio de la naturaleza por la razón instrumental.

Para estudiar la recepción de Honneth del concepto estudiado, debemos destacar en primer lugar que la caracterización de la reificación ya no está pensada desde el punto de vista de la sociedad sino desde una perspectiva individual sociológica. La reificación es presentada ahora como una "postura" (*Haltung*) o "forma de conducta" (*Verhalten*) (Honneth, 2007: 31) que encuentra su origen en el hecho de que ante el desarrollo del intercambio mercantil como "modo predominante del accionar intersubjetivo", los sujetos se ven compelidos a entrar en una relación con su entorno, en la que tienden a percibir su situación "sólo bajo el punto de vista del beneficio que podría producirles para sus cálculos de ganancias egocéntricos" (Honneth, 2007: 24). Esta percepción al volverse hábito, se consolida como una "segunda naturaleza" (Honneth, 2007: 31) que penetra profundamente en nuestra existencia y nos lleva a tener una conducta calculadora, desapasionada, observadora e indolente (Honneth, 2007: 32). Precisamente esta conducta es la reificación. Esta caracterización le permite a Honneth, derivar un nuevo significado de reificación entendido como "olvido del reconocimiento" (Honneth, 2007: 91) que se presenta tanto a nivel intersubjetivo-como negación de una predisposición o implicación hacia los otros que permite estar afectados por ellos (Honneth, 2007: 94)-, como en nuestra relación con la objetividad - incapacidad para reconocer aspectos adicionales de sentido que un objeto puede tener para otras p de que nuestros deseos y sensaciones son dignos de ser articulados (Honneth, 2007: 126).

4. Algunas conclusiones y un interrogante

Ante todo, queda claro que las dos reinterpretaciones del proceso de reificación analizadas implican el abandono de la crítica al modo de producción capitalista, para pasar a proponer una tarea ético-política dentro de la sociedad existente. Ya sea a través de instituciones que aseguren una comunicación libre y clara que permita orientar las acciones que encarnan la reproducción social, al restringir la colonización del mundo de la vida por parte de una racionalidad teleológica, o a través de la lucha contra las diversas "patologías sociales" radicadas en lo social-ontológico, Habermas y Honneth destacan la importancia de repensar las instituciones dentro del marco democrático liberal. Sin embargo, particularmente la interpretación honnethiana de la categoría de reificación de *HCC* -reificación como una "postura" o "forma de comportamiento" de los sujetos- presenta dos problemas que la alejan notoriamente del desarrollo lukácsiano. En primer lugar, el análisis de Honneth está encarado desde la perspectiva del individuo, casi como una psicología del modo de producción mercantil, mientras que el análisis lukácsiano

propone la articulación de los hechos en una totalidad histórico-social (Lukács, 2013: 99), pues según *HCC*, sólo a través del acercamiento al todo concreto podría llegar a tenerse un conocimiento objetivo de los diferentes momentos que lo constituyen. Por otro lado, la perspectiva de Honneth rastrea el origen de esta postura en la construcción de un hábito de los individuos que nace en su búsqueda de beneficio personal en base al cálculo egocéntrico. Ahora bien, si esto es así, nos llevaría a pensar que la reificación se ha desarrollado con más fuerza en aquellos individuos que más han orientado su vida a maximizar sus beneficios, es decir, los capitalistas. Sin embargo, es claro en el texto de Lukács que, si bien las clases dominantes también son presas de la reificación, esta se muestra en las formas de existencia del proletariado "de modo más cargado y penetrante" (Lukács, 2013: 272). Y, en segundo lugar, debemos aclarar que si bien la interpretación de la reificación como "postura" tiene apoyo textual en la obra lukácsiana, esta caracterización se refiere a una de las manifestaciones de la reificación, referida justamente a la perspectiva subjetiva de este fenómeno; en este sentido, *HCC* presenta como correlato objetivo de esta conducta contemplativa de los sujetos la existencia de sistemas parciales regidos por leyes racionales férreas, incapaces de comunicarse entre sí de manera racional, fenómeno que sí se encuentra analizado en la interpretación habermasiana del texto.

Para finalizar, independientemente de las apreciaciones que pudiéramos hacer de los planteos filosóficos que podemos encontrar en las obras de Habermas y Honneth en particular, queda la sensación de que ninguna de las dos recepciones estudiadas del concepto lukácsiano de reificación mantienen el espíritu original del concepto, destacándose en ese sentido la interpretación del último por analizar sólo el aspecto subjetivo-individual del fenómeno. Queda flotando la pregunta, acerca de si el concepto de reificación es recuperado por la tradición del Instituto de Frankfurt por poseer un alto valor crítico para pensar la sociedad moderna, si se presenta como una mera divisa a través de la cual mostrar la pertenencia a una escuela o si -independientemente del valor que el concepto pudiera tener por sí mismo- sólo es valorado como una reliquia que desea ostentar en la vitrina de su pensamiento todo pensador que sea considerado un representante de la Teoría crítica.

Bibliografía

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998) [1944]. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Trotta.

Anderson, P. (1979) [1976]. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México: Siglo XXI.

Arato, A. y Breines, P. (1986) [1979]. *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, México: Fondo de Cultura Económica.

Buck-Morss, S. (2011) [1977]. *Origen de la dialéctica negativa*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Habermas, J. (1987) [1981]. *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid: Taurus.

Honneth, A. (2007) [2005]. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Kantz.

Lukács, G. (2013) [1923]. *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires: Razón y Revolución.

Lukács, G. (2010) [1917]. *Teoría de la novela*, Buenos Aires: Gorla.

Lukács, G. [1923]. "Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats", en Lukács, G. (u.a.) (2013) *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte*, Freiburg: Ça Ira Verlag.

Lukács, G. [1920]. "Vieja y nueva *Kultur*" en Lukács, G. (1973) *Revolución socialista y antiparlamentarismo*, Bueno Aires: Pasado y Presente.

Marx, K. (2002) [1867]. *El capital*, tomo I, vol. 1, Buenos Aires: Siglo XXI.

Riú, F. (1968). *Historia y totalidad. El concepto de reificación en Lukács*, Caracas: Monte Ávila.

Wiggershaus, R. (2010) [1986]. *La Escuela de Fráncfort*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

No habían cicatrizado aun cuando la fotografié. Las fotografías del archivo del Museo de La Plata como producto del sistema visual desencarnado de la antropología del siglo XIX

Luciano Arévalo
Mora Carrizo
Universidad Nacional de La Plata –FCNyM

Introducción

En el siguiente trabajo partiremos de una revisión crítica acerca de la fotografía en el contexto de la consolidación de la antropología como disciplina científica, considerando como eje de análisis los retratos tomados a indígenas a fines del siglo XIX por Samuel Boote y Carlos Bruch, entre otros. Para esto, retomaremos la noción de *marco* propuesta por Judith Butler en *Marcos de Guerra* (2010), texto que dialoga con el trabajo de Susan Sontag *Sobre la Fotografía* (2006), con la finalidad de pensar en algunos aportes significativos para la problematización de la fotografía en su dimensión ético-política. La idea de marco, a su vez, puede pensarse en sintonía a las conceptualizaciones de Donna Haraway acerca de la formación de un régimen de visualidad desencarnado que impone los términos bajo los cuales el mundo se torna visible o representable.

Los constructos teóricos elaborados por estas autoras serán las herramientas a partir de las cuales emprenderemos un análisis de los modos de ver que operaron en el conocimiento del Otro cultural a fines del siglo XIX, centrándonos en el caso concreto de las colecciones fotográficas de retratos indígenas del Archivo Histórico Documental del Museo de La Plata.

Sontag y la fotografía como recorte *versus* Butler y la fotografía como marco

En *Sobre la fotografía* (2006), Susan Sontag se pregunta acerca de la posibilidad de la fotografía para estimular el impulso moral. La autora entiende a la moral como necesariamente delimitada dentro de los márgenes de un contexto social y político particular, es decir, dentro de la historia. Si entendemos, junto a Sontag, a la fotografía como registro de la realidad, su posibilidad de acción sería la de una consolidación y reproducción de los sentidos morales preponderantes: para que una fotografía asiente un

sentido moral, debe haber un espacio ideológico que habilite la recepción de este recorte como un acontecimiento. De esta forma, para que un recorte de la realidad, como lo sería la fotografía, pueda generar conciencia social, primero deben estar garantizadas las condiciones para que aquello que acusan las imágenes pueda leerse en un sentido político. Esta acción generaría una división del mundo en partículas independientes que se caracterizarían por ser mera apariencia o superficie, es decir, "mudas": aceptar que las fotografías informan acerca de la realidad sería para la autora lanzarnos a la ficción de que las imágenes pueden ayudarnos a comprender el mundo, cuando en realidad su contenido es ambiguo y aparente. En este sentido, Sontag dice: "la cámara atomiza, controla y opaca la realidad. Es una visión del mundo que niega la interrelación, la continuidad." (Sontag, 2006: 41).

De esta forma, podemos decir que Sontag considera que las fotografías pueden generar impacto afectivo pero no pueden conmover los posicionamientos morales por sí mismas, careciendo de la potencia afectiva duradera y profunda de las narraciones que sí permiten una reevaluación de los sentidos morales que conduciría a una transformación de la conciencia social.

Por su parte, Judith Butler, en el capítulo "La tortura y la ética de la fotografía: pensar con Sontag" de *Marcos de guerra* (2010), introduce a su análisis de la fotografía documental la noción de "periodismo incorporado", entendida como un modo de ejercer el periodismo que se caracteriza por elaborar y presentar la información desde una perspectiva establecida de antemano por las autoridades gubernamentales que constituye un intento de regulación de la producción y el flujo de información de los acontecimientos sociales. Para la autora, el "periodismo incorporado" supone la clausura de la posibilidad de una reflexión y discusión de la producción de imágenes y narrativas sobre los conflictos sociopolíticos a comunicar, erigiéndose este "recorte" intencional de la realidad como la única perspectiva posible.

En este sentido, si para Sontag la fotografía es un recorte de la realidad que no tiene la agencia de fundar o movilizar una conciencia social por sí misma (aunque sí puede operar transitivamente transmitiendo afecto), para Butler la fotografía es la escenificación de una dramaturgia del poder que produce lógicas de representación o, dicho de otro modo, una forma específica de ver. Para dar cuenta de la especificidad de este escenificación, Butler propone el concepto de marco, en tanto herramienta o artificio que tiene la capacidad de hacer legible u otorgar recognoscibilidad a determinados acontecimientos sociales. En palabras de la autora, un marco es:

> (...) algo activo, algo que, a la vez, descarta y presenta, o que hace ambas cosas a la vez, en silencio, sin ningún signo visible de operar. Lo que trasparece en tales condiciones es alguien que, al mirar, asume encontrarse en una inmediata (e incontestable) relación visual con la realidad. (2010: 108).

El concepto de “periodismo incorporado”, entonces, no genera sólo lo que podemos pensar como una captura cristalizante de la realidad que posteriormente, a la luz de operaciones narrativas, es factible de interpretarse, sino que instaura una relación visual unívoca con la realidad que oculta su sentido político y su carácter interpretativo desde su origen. Podemos pensar, junto a Butler, que la fotografía no captura imaginariamente el horror y el sufrimiento de los demás, sino que los construye activamente: sólo se constituye como acontecimiento aquello que se ubica dentro del marco de inteligibilidad escenificado en la fotografía.

Teniendo en cuenta que la filosofía de Judith Butler es en gran parte heredera de la obra de Michel Foucault (en especial la parte que hace referencia a la faceta productiva del poder), podemos decir que para la filósofa los marcos que se incorporan y que hacen a la fotografía son tecnologías del poder: para Butler la fotografía no sería un “recorte” de la realidad, sino que se inscribiría dentro de las lógicas estructurantes de un régimen normativo de amplio alcance, que en última instancia, al instituir normas de representabilidad y de modos de ver, terminaría por producir lo que en un primer momento reconocemos como realidad.

En sintonía con lo propuesto por Butler, Donna Haraway se pregunta acerca de los mecanismos políticos a lo largo de la historia de la ciencia que ubican a la vista como sistema sensorial que posibilita un pasaje de lo particular a lo universal, que para erigirse como doctrina de la objetividad se invisibiliza a través de un acto de desencarnación. En palabras de la autora:

> Quisiera insistir en la naturaleza encarnada de la vista para proclamar que el sistema sensorial ha sido utilizado para significar un salto fuera del cuerpo marcado hacia una mirada conquistadora desde ninguna parte. Ésta es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fabrica la categoría no marcada que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y de evitar representación. (pp. 324)

De este modo, la mirada, lejos de ser pasiva, construye modos específicos de ver, potencia política que es arrasada por el avance totalizante del sistema visual desencarnado de la modernidad, que impone una sola forma posible de emprender el ejercicio de la vista.

Es pertinente preguntarnos entonces, acerca de los marcos y modos de ver que operaron en la producción de la fotografía científica durante la formalización de la disciplina antropológica a fines del siglo XIX.

Contexto histórico de la serie de fotografías de retratos indígenas pertenecientes al Archivo Histórico Documental del Museo de La Plata

Actualmente las distintas colecciones fotográficas de retratos indígenas se encuentran ubicadas en el Archivo Histórico Documental del Museo de La Plata, el cual fue creado por decreto del gobierno provincial de Buenos Aires en 1884 por pedido de Francisco Pascasio Moreno, quien fue director de la institución precursora, el Museo Antropológico y Arqueológico de Buenos Aires entre 1877 y 1884. Se trata de un conjunto de imágenes producidas entre 1885 y 1906 en distintos contextos, tales como expediciones realizadas por el personal del Museo de La Plata, viajeros independientes e imágenes producidas por estudios fotográficos comerciales. Las mismas fueron tomadas por Samuel Boote, Charles de La Hitte, Julio Germán Koslowsky, Fernand Lahille, Heman F.C ten Kate, Juan Bach, Carlos Bruch, Roberto Lehmann-Nitsche y Carlos Spegazzini.

El aspecto singular de estas imágenes radica en que fueron realizadas en el contexto de consolidación del Estado Nación argentino, momento histórico en el que predominaba el modelo científico de las Ciencias Naturales para estudiar al ser humano. El interés de los primeros investigadores estaba enfocado en construir una historia común que contribuyera al sentimiento nacionalista en auge, al mismo tiempo que, desde un paradigma evolucionista, se centraba en la búsqueda de modelos o leyes generales que permitieran comprender el comportamiento humano.

En este sentido, es que las expediciones a cargo de naturalistas eran reguladas a partir de protocolos de observación y registro de datos muy exhaustivos para su posterior tratamiento en el museo, como por ejemplo la medición de personas indígenas y su registro fotográfico de frente y perfil como condición mínima (Farro, 2008). En este contexto, tal como afirma Silvia Ametrano, el museo “Desde sus inicios se afianzó como

un centro de investigación científica en el que los estudios antropológicos constituían una de sus fortalezas. Estos trabajos incluían la concepción del indígena como objeto de estudio, lógica del proceder científico que imperaba en la época (Podgorny y Politis, 1990; Politis, 1994; Endere, 2011) cuando los protocolos de consentimiento estaban muy lejos de ser alumbrados" (Ametrano, 2015: 1). Además, el uso de esta metodología tenía como fin recolectar y clasificar una gran cantidad de cráneos y esqueletos humanos, en el contexto de la institucionalización de la antropología como disciplina.

Es en este escenario que la fotografía cobró vital importancia para la construcción de tipos raciales, una de las grandes preocupaciones de la antropología en ese momento. Estas imágenes servían como insumo para una sistematización clasificatoria que respondía al interés de realizar comparaciones raciales a escala global de manera científica. En este sentido, la fotografía no era entendida como un complemento para la investigación, sino como un registro fundamental en el estudio de las razas (Martínez, 2012).

Junto con Laura Ribero Rueda (2013), podríamos decir entonces que a fines de siglo XIX y principios del XX, la fotografía antropológica de carácter colonial toma como objeto de sus encuadres a un otro que es visto desde su diferencia biológica y cultural, constituyéndose dichas imágenes como entidades de carácter científico, social, político y cultural. Por lo que, en este momento histórico, se identifica a los indígenas como parte del pasado de la nación argentina, y se configura una historia común del pueblo argentino como estrategia política en el contexto de la consolidación del Estado Nación (Farro, 2008). Siguiendo a Masotta (2000/2002), podemos decir que el realismo fotográfico hace inteligible la existencia de un Otro cultural que a la vez que se encuentra inscripto en el territorio nacional, se erige como ajeno al proyecto de modernización que traía consigo la consolidación del Estado Nación. En esa circunstancia, tal como expresa el mismo autor, el indígena se encuentra en una contradicción constante entre la adhesión y la exclusión a dicho proyecto:

> Incorporado en una genealogía nacional como auténtico u originario y, a la vez, rechazado por su ubicación fuera de la cultura. Es decir, la construcción de un exótico (Todorov 1991) pero no sólo como un elogio a lo otro sino más bien como un espacio ambiguo donde depositar las contradicciones de la construcción de lo propio. (2000/2002: 436).

Conclusión

Martínez recupera de “Études anthropologiques sur le Indiens Takshik (Groupe Guaicuru) du Chaco argentin”, texto de Lehmann-Nitsche en el que se exponen distintos retratos de indígenas del chaco argentino, una fotografía tomada por Carlos Bruch a una joven takshik con el siguiente pie de foto:

> Hija de Kapieré (número 17), de diecisiete años de edad. Bien desarrollada, fuerte; ser huraño y poco simpático; batalladora; había tenido una disputa violenta con otra de las jóvenes hijas y los rastros de arañazos en la frente, en que eso había resultado, no habían cicatrizado aún cuando la fotografié. (Lehmann-Nitsche 1904a: 281) (2012: 132).

La frase “no habían cicatrizado aún cuando la fotografié”, referenciada textualmente en el título del trabajo, puede ser pensada como una metáfora potente para pensar de qué manera al tomar Bruch esta fotografía puede verse de forma clara la acción de un marco en los términos en los que lo piensa Butler. La cámara de Bruch no sólo capturó los arañazos sin cicatrizar sobre la frente de la joven takshik: también lo fueron las heridas del colonialismo en su fase de consolidación estatal y su vertiente cientificista.

La regulación coercitiva del Estado, en estrecha vinculación con el aparato moderno de producción de conocimiento científico, se encuentra incorporada al marco, y la puesta en escena enmarcada en la fotografía se configura como parte de un entramado sociopolítico particular que invisibiliza su papel central en la estructuración de la interpretación.

A modo de reflexión: estas heridas abiertas al momento de tomar esa fotografía, ¿Han sanado en el presente? Más allá del advenimiento de los movimiento indígenas a finales del siglo XX y las políticas de restitución de restos mortales implementadas a nivel nacional en diversas instituciones museísticas del territorio argentino, podemos responder con certeza que no.

En tanto productores y reproductores de conocimiento situados en la coyuntura política actual y asociados al campo científico de la disciplina antropológica (y en particular en vínculo con el Museo de La Plata), ¿Cómo hacer para poner en crisis los

marcos de reconocibilidad que reproducen esas fotografías? Resta propiciar el diálogo con las comunidades indígenas a fin de discutir, dentro de un marco ético-político que garantice la autonomía de decisión de dichos colectivos, los usos y reproducción de estas imágenes, buscando poner crisis el marco interpretativo incorporado originalmente a estas fotografías.

Referencias:

Ametrano, Silvia J. (2015). Los procesos de restitución en el Museo de La Plata. Revista argentina de antropología biológica, https://dx.doi.org/10.17139/raab.2015.0017.02.03

Butler, J. (2010) Marcos de guerra, Buenos Aires: Paidos.

Farro, M. (2008). Historia de las colecciones en el Museo de la Plata, 1884 – 1906: naturalistas viajeros, coleccionistas y comerciantes de objetos de historia natural a fines del Siglo XIX. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Naturales y Museo. La Plata, Buenos Aires.

Haraway, D. (1991). Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza. España: Cátedra.

Martinez, A. (2012). Imágenes fotográficas sobre Pueblos Indígenas. Un enfoque antropológico. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. La Plata, Buenos Aires.

Masotta, C. (2000-2002) Almas robadas. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires.

Ribero Rueda, L. (2013). Alteridad y Colonialismo. La construcción de imaginarios y estereotipos en el retrato colonial y sus repercusiones en la fotografía contemporánea. Universitat de Barcelona.

Sontag, S (2003). Ante el dolor de los demás. Buenos Aires: Alfaguara.

Sontag, S (2006) Sobre la fotografía, Buenos Aires: Alfaguara.

Tozzini, M. A. (2019). ¿Quién impugna qué marcos? Tensiones en torno de la exhibición de la muestra fotográfica Prisioneros de la Ciencia. Buenos Aires: Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana.

La educación en los escritos de Eduardo Mallea y su método kierkergaardiano[1]

Martín Aveiro
Universidad Nacional del Sur

"[...] lo que aquellos hombres tenían de malo era un mal simple, era el modo sin vida como vivían, aprendían y enseñaban".
Mallea, 1937

Introducción

La filósofa y lingüista búlgara, Julia Kristeva, afirma que la literatura es el terreno privilegiado en que se ejerce el lenguaje (1988). Además, como asegura Bourdieu (2002), es en la literatura donde podemos descubrir los sentimientos profundos de una generación y las manifestaciones del inconsciente cultural de una época: "Por ello, incluso, la relación que el intelectual sostiene necesariamente con la escuela y con su pasado escolar tiene un peso determinante en el sistema de sus elecciones intelectuales más inconscientes" (p. 45). De ahí que, nos interesa bucear en las letras del escritor argentino Eduardo Mallea (Bahía Blanca, 1903 – Buenos Aires, 1982), pues de sus textos se desprenden aspectos académicos y pedagógicos para la reflexión educativa a partir del método de escriturautilizado por el filósofo danés Sören Kierkegaard (Copenhague, 1813 – 1855), de comunicación indirecta: "[...] un modo de comunicar que siempre está pendiente de que cada lector desencadene un sentido que sólo a él le atañe" (Cuervo, 2010, p. 20)[2]. En ese sentido, se ponen en valor la utilización de las fuentes literarias para la investigación filosófica (Domínguez, Iriarte, Iriarte, Lértora y Rosake, 2011), en este caso, de la educación.

[1]Este texto es parte del Proyecto Investigación 2017-2018, radicado en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, denominado: "Aspectos académicos y pedagógicos en los entramados discursivos de Eduardo Mallea".

[2]"Para que se entienda:Kierkegaard crea un personaje, Johannes de Silentio, con el fin de hacerlo escribir un libro, *Temor y temblor*, que cuenta la historia de un hombre obsesionado por un relato del Antiguo Testamento. Esto es lo que unos años después de *Temor y temblor* Kierkegaard declarará como su 'estrategia de comunicación indirecta', puesto que lo que hay para comunicar no es un saber que se pueda transmitir de modo directo, sino algo que sólo se puede comprender de un modo oblicuo, de modo que el lector tenga que tomar una decisión acerca de su sentido. Este juego de cajas chinas es un complejo mecanismo de escritura que está lejos de ser la mera exposición 'literaria' de un saber que podría transmitirse de manera más sencilla. Mediante este dispositivo, Kierkegaard señala un obstáculo decisivo para la comprensión del relato, la dificultad de ponerse en el lugar del otro" (2010, p. 18).

Mallea desde sus primeros ensayos, como *Historia de una pasión argentina* de 1937, nos brinda detalles autobiográficos e imaginarios de su paso por la escuela.Esto, permite contrastar su trayectoria en un Instituto británico privado, en el Colegio Nacional de Bahía Blanca y, más tarde, como estudiante de bachillerato o de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo, se referencia en los ascendientes de su padre sanjuanino Narciso Segundo Mallea (1858-1941), pariente de Domingo F. Sarmiento, mencionados en la autobiografía *Recuerdos de Provincia* (1850)[3], y del que se diferencia, sobre todo por el antagonismo que aquel había expuesto entre la civilización y la barbarie. Mallea invierteestos términos, para pensar en la apariencia visible - del mero representar - y la invisible – interior -de un país que es preciso hacer nacer. Para el escritor del sudoeste bonaerense, aquel aparentar en los ámbitos educativos se hacían visible en la indolencia de los profesores argentinos, "bostezantes" profesionales, monótonos y rutinarios, que le enseñaban con desgano las disciplinas escolares: "Si antes había aprendido en inglés quien era San Martín, aquí comencé a olvidarlo tenazmente" (Mallea, 2001: p. 18).

Cuestiones que sirven, a modo de ejemplo, para focalizar en nuestro objeto de estudio sobre el recorrido de sus obras literarias que pretendemos problematizar desde una perspectiva kierkergaardiana. Pues, Kierkegaard es el pensador contemporáneo que despliega el problema de la escritura y de la lectura, ningún autor antes que él puso en cuestión esa praxis como una posición de la existencia y de interpelación pedagógica a la comunidad (Cuervo, 2010), presentes en las letras malleanas. Así es, su discurso literario se compone de elementos experienciales e imaginarios, vivenciales y ficcionales, para brindarnos, en su estética de lenguajes, la posibilidad de desentramar hilos de comprensión en la madeja de relaciones que establece Mallea entre sus novelas o ensayos y su propia trayectoria educativa, vivenciada entre Bahía Blanca y Capital Federal. Son esas ciudades las que inspiran la composición de su escritura y le permiten pensar el país desde un ángulo singular. Allí, sitúa paisajes, imágenes, y reflexiones de su transcurrir por la educación y su crítica, en ocasiones radical, hacia los ámbitos académicos de enseñanza.

[3]Los Mallea, según Sarmiento, descendían de una antigua familia de abolengo de la provincia de San Juan, que se remontan hasta su fundación en el siglo XVI, cuando don Juan Eugenio de Mallea, segundo de la expedición de Juan Jufré, llegó procedente de Perú en 1552 y contrajo nupcias con la hija de Juan Huarpe, cacique de Angaco, doña Teresa de Ascencio (2000).

Yo no puedo enseñar, yo no puedo – ni quiero – obligar ningún pensamiento...

Mallea, efectivamente, se rebela contra la profesión de enseñante. Se corre de cierta obsesión pedagogizante, en sus variantes pedantescas. Sentía cierta execración por los eruditos y pasión por los creadores, abominaba a los letrados y admiraba a quienes admitían amanecer sobre ignorancias, se horrorizaba frente a la intelectualización mecanizada de los que están sentados sobre el sitial de sus letras. Criticaba a los petulantes grises, hombres vacuos, que habían sido sus profesores en la Facultad de Derecho, por su falta de humanidad y de pasión, su modo sin vida como vivían y enseñaban, su privación de vida. Por eso se negaba a enseñar, a instruir, y pretendía tan sólo conmover (Mallea, 2001).Ahora bien, ¿qué puede significar, en la discursividad malleana, conmover?, ¿qué implicancias puede tener un efecto de conmoción frente a uno de instrucción o de enseñanza? ¿qué aspectos distintos movilizan en los sujetos ambas nociones que Mallea insiste en diferenciar?

La palabra conmover contiene una polisemia que es preciso aclarar. Pues, puede ser utilizada para algo que perturba, violenta, inquieta, altera, a individuos o a sociedades. También se aplica, en la clínica médica, para significar un trastorno en el cerebro que puede llevar a la pérdida de conocimiento y memoria en casos extremos. Aunque, por otra parte, es usada como sinónimo de emocionar, enternecer, mover a com-pasión. Es decir, a-pasionar y, tal vez, esta sea la acepción más precisa que Mallea le quiso dar a su término.La pasión significa, en su vocabulario, sufrimiento, padecimiento, dolor y pena que, a la vez, reclama y libera (Mallea, 1971). Es la pasión la que moviliza, y no la reflexiva razón (Kierkegaard, 1995), la búsqueda de emociones establecidas en reminiscencias originarias. En clave platónica, la ciencia es reminiscencia que debemos buscar en los orígenes de los sentimientos, conductas y naturalezas. Husmear debajo de la superficie, en la experiencia subterránea del rizoma. En esto consistía la división clasificatoria que establece entre una Argentina visible y otra invisible, donde radican los auténticos valores del hombre argentino (Rivelli, 1969; Pintor Genaro, 1976; Polt, 1959). Incluso, en el libro *La bahía del silencio* de 1940, le puso un nombre:

Juan Argentino, nuestro hombre —me decía—, es explotado por el que lo vende. Lo que importa es que busquemos en todas partes, obstinadamente, a *Juan Argentino*. Que lo distingamos de su expoliador, que le demos el lugar que ha merecido por su digna desventura. *Juan Argentino* es el ignorado, el desconocido; en cambio, Juan Inglés, Juan

Italiano, Juan Alemán, todos esos juanes, son los amos. *Juan Argentino* es como un niño, es menester, entonces, que hagamos de él el hombre nuevo.

Juan Argentino —me decía— siente en la ciudad, sufre y espera en el campo, vive en todas partes de su tierra. A ese sentimiento, a ese dolor, a esa presencia hay que darles inteligencia, expresión (Mallea, p.75-76).

El país visible, como dijimos, era el del mero representar, aparentar, interpretar un papel en un escenario trivial y que, a su vez, servía de molde al recién llegado para conformarlo a su imagen y semejanza. Una apariencia de aristocracia y refinamiento que ocultaban una intrínseca barbarie. En cambio, en el *hinterland*, el interior profundo, tierra adentro, Mallea descubría a los argentinos invisibles. En el trabajo labriego, el médico rural, los hombres solitarios de ciencia, los enseñantes mal pagos y hambreados, periodistas que corrigen en silencio a eminentes que luego brillan por la prosa de sus artículos. En ese silencio creador, sacrificado, que se yergue por encima de toda utilidad, el escritor encuentra una nueva Argentina frente a la que rige en la esfera pública y académica, en sus ambiciosas ficciones exaltadas (2001).

Es en esa invisibilidad creadora que el escritor se encuentra con su patria, con su tierra, frente a la magnífica Europa y la lógica de la Razón que todo lo abarca y todo lo encubre. Es preciso ubicar sus principales e incipientes obras en una época de entre guerras, desde 1918 fin de la Primera Guerra Mundial e inicios de la Segunda. Es un período en el que frente al panorama bélico internacional se abren diversas corrientes de interpretación sobre la cuestión nacional (Aveiro, 2014; Pintor Genaro, 1976). Sin embargo, Mallea no busca la nacionalidad en una elucubración intelectual. Es más, lo intelectual le repugnaba. Solamente podía concebir lo intelectual como camino para llegar a la sabiduría, para lo cual había que ir mucho más lejos que una somera erudición. La nacionalidad la descubría en la soledad creadora que llamaba destierro. Destierro de la civilización, del precedenteeuropeo. Si bien elude las cuestiones económicas, su críticapolítica se centra en cuestiones morales y espirituales. Es en una mezcla de fuego pasional y heroísmo, frente a la fría lógica racional, en que encuentra el fundamento de lo argentino. De allí se desprende una consecuencia netamente pedagógica: enseñar equivale, en sus argumentos, a mostrar. No de-mostrar lógicamente, racionalmente, sino mostrar. Mostrar el rostro oculto, invisible, de la argentinidad. No persigue obligar ningún pensamiento sino, simplemente, mostrar a la Argentina profunda que lo reconciliaba consigo mismo y lo enfrentaba al pasado civilizatorio de su escolaridad y, también, de su ancestralidad sarmientina (2001).

Una identidad que se busca en la interioridad

En la primera mitad del siglo XX nos encontramos con escritores argentinos que repiensan su herencia finisecular. Algunos intelectuales intentan diferenciarse de los dogmas de interpretación positivista (Biagini, s/f) y se lanzan en la búsqueda de su propia identidad nacional, con diversos matices. Otros revalorizan la hispanidad, en contraste con la anglofilia y francofilia anterior, para encontrar elementos autóctonos de comprensión. De acuerdo a lo señalado por José Luis Romero (1987), entre 1912 y 1919 Alejandro Korn elabora su *Influencias filosóficas en la evolución nacional*; entre 1917 y 1922 se publica la *Historia de la literatura argentina*, de Ricardo Rojas; y José Ingenieros da a la imprenta, entre 1918 y 1920, *La evolución de las ideas argentinas*. Impulso de búsqueda identitaria que se prolongará en las décadas siguientes con perfiles literarios e ideológicos diversos en los escritos de Leopoldo Lugones, Manuel Gálvez, Ezequiel Martínez Estrada, Eduardo Mallea o de los filósofos Coriolano Alberini, Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero (Alemián, 2004).

Un nuevo eticismo, asentado en valores espirituales, se alzaba contra el positivismo, el cientificismo y el economicismo. Es allí donde encuentra anclaje discursivo la proclama malleana. También, en la fuerte influencia paterna, por quien sentía una profunda admiración. Un ilustrado médico cuyano, que había militado en las filas de la Unión Cívica junto a Guillermo Udaondo y llegó a ser, en dos ocasiones, jefe comunal de Azul en la provincia de Buenos Aires[4]. Al respecto, sostiene Mallea sobre su padre: "[...] su pobreza de hombre que pudo ser muy rico, en esa espartana sencillez y ese carácter, duro como una barra, que le llevaron a no aceptar nunca una situación dependiente" (2001, p. 15). En consecuencia, abandonó, por completo, la actividad partidaria y se dedicó por entero a la educación de sus tres hijos, entre ellos de Eduardo. En sintonía, el enfoque moralista impregnaba la ensayística latinoamericana pedagógica, jurídica y literaria durante las primeras décadas del siglo XX. El énfasis puesto en lo espiritual que rige lo material se manifestaba en la actividad política y educativa sobre supuestos de igualdad y justicia.

[4]Cabe mencionar que la Unión Cívica, primer partido político inscripto en 1892 seguido por el Socialista en 1896, opta por las premisas del liberalismo hispano, bajo las consignas del krausismo y se establece en el desarrollo ético individual como protagonista del cambio político (Clementi, 2004). Su autor es Karl Christian Friedrich Krause (1781 – 1832), filósofo alemán que tuvo gran influencia en España sobre todo en el aspecto jurídico y educativo a través de sus seguidores, entre quienes se cuenta a Julián Sáenz de los Ríos y su discípulo Francisco Giner de los Ríos, fundador del Instituto Libre de Enseñanza. Ver: Roig, A. A. (2006) "Presencia del krausismo español en Argentina". En: *Los krausistas argentinos*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: El Andariego.

De ahí que, en 1941, Eduardo Mallea recordaba satisfactoriamente la llegada a la presidencia de Hipólito Yrigoyen con su ensayo *El sayal y la púrpura*. Decía que un estado de pureza cívica y seriedad de conciencia había logrado el advenimiento de un gobierno austero y popular. Una necesidad civil de decencia frente a muchos años de explotación y fraude que postulaba como un estado de nobleza colectiva y de salud nacional (Lichtblau, 1985). Pues, los jóvenes de su generación eran testigos de un cambio de actitud de los argentinos con su país, que antes había sido pensado en términos de vaca holandesa por opulentos y opíparos conservadores (Mallea, 1941; Clementi, 2004). Por eso, el filósofo cordobés Adelmo Montenegro, en sus *Ensayos argentinos* (1984), ubica al escritor bahiense, junto a Saúl Taborda y Ezequiel Martínez Estrada, como las tres referencias intelectuales destacadas de enjuiciamiento a la crisis cultural desencadenada en la década de 1930 (Montenegro & Weinberg, 1991). Período que se abre, justamente, con el primer golpe de estado contra el gobierno constitucional de Yrigoyen y la apertura de una etapa dominada por el fraude político.

Así es, en la década del ‘30 se inició un derrotero de autocrítica sin precedentes en los intentos de comprensión y búsqueda del espíritu nacional. A los mencionados antes por Montenegro, podemos sumar los escritos del santiagueño Bernardo Canal-Feijóo que insta a un “retorno a la realidad”: “es decir la *tierra*, la naturaleza, la *pampa bárbara*, frente a la *Trapalanda* de la civilización”[5] (Arias Saravia, 2004: p. 273). Expresiones que pertenecen al santafecino Martínez Estrada, en *Radiografía de la pampa* de 1933, a quien se une Mallea,con sus apelaciones a luchar contra esa perversión del hombre argentino y su desapego a la tierra, descripta en *Meditaciones en la costa* de 1939. Aquella problemáticase vincula con la Argentina invisible del *hinterland* provinciano y rural. Un amor pasional por su patria, representada a través de la imagen femenina (2004):

La presencia de esta tierra yo la siento como algo corpóreo. Como una mujer de increíble hermosura secreta, cuyos ojos son el color, la majestad, la grave altura de sus cielos del norte, sus saltos de agua en la selva; cuyo cuerpo es largo, estrecho en la cintura, ancho en los hombros, suave. Su molicie es la provincia; su hijo vivo en el embrión: la extraña activa de los territorios, las gobernaciones, las metrópolis. Su cabeza yace cerca del trópico sin arrebatarse, a la vez próxima y distante; otra cosa. Su matriz está en el estuario, matriz fortísima de humanidad, que penetra hasta la entraña por dos potentes fluviales, su esbeltez, su sistema nervioso todo, parecen descansar, erectos,

[5]Cursivas y mayúsculas del autor.

eternos, en el sistema vertebral de los Andes. Busto listo de mujer en torno a las bellas turgencias pectorales, los desiertos, las sabanas, los montes del norte indómito; el vientre: la pampa, extenso y sin ondulación como los de la normativa escultura. Sus miembros, armónicos y largos, conformados por largas colinas pétreas de la Patagonia, no sin el vello regular de los valles. Sus pies se afinan hacia el sur, descansan sobre el estrecho glacial, tocan los acantilados estériles y desiertos del Cabo de Hornos, y dejan que los ingleses – otrora despechados – se entretengan con la babucha suelta de las Malvinas (Mallea, 2001: p. 3).

Según Arias Saravia (2004), esa imagen mereció la atención de la poetisa chilena Gabriela Mistral por el amor físico, corporal, de Mallea hacia su lugar de origen, hacia esa carnalidad que lo conmovía y removía. Se trata de una reterritorialización[6], ciertamente existencial y paradojal que, años después, en *La vida blanca* de 1960, contrapuso con la metáfora del cuerpo enfermo y postrado al que invitaba a recuperarse. No obstante, permanece esa opción por el interior, geográfico, territorial, fisonómico y, también, espiritual, invisible, que proclamaba una cierta autenticidad que distinguía del mero representar de la argentina visible. Y es aquí donde se hacen evidentes los contactos con el pensador dinamarqués Sören Kierkegaard pues, esa búsqueda de lo invisible, de una interioridad que asimila lo telúrico y lo espiritual, conlleva angustia, incomprensión, dolor, pero, también, posibilidad, autenticidad, creatividad y originalidad en ese encuentro con lo que somos y nos diferencia.

Perspectiva kierkergaardiana

Si bien, como sostienen Rivelli (1969) o Pintor Genaro (1976), Eduardo Mallea se nutre, durante sus años como estudiante de Derecho, de grandes autores: William Blake, Friedrich Nietzsche, Blaise Pascal, René Descartes, Immanuel Kant, David Hume, Novalis (Georg Phillipp Friedrich von Hardenberg) o Miguel de Unamuno. Incluso, del pensamiento religioso de San Agustín, San Juan de la Cruz o Santa Teresa. Y, luego de abandonar aquella carrera contra la voluntad de su padre, para dirigir el suplemento literario del diario *La Nación* (Roldán, 2004a),mantuvo contactos intelectuales, durante sus viajes a Europa entre 1928 y 1934, con destacados escritores del viejo continente: Paul

[6]Arias Saravia, toma este concepto de Néstor García Canclini para significar lo opuesto a la desterritorialización. Es decir, la pérdida de la relación "natural" de la cultura con los territorios geográficos y sociales. Su contracara es la re-territorialización o relocalización territorial de las viejas y nuevas producciones simbólicas para caracterizar la paradojal y dinámica opción identitaria argentina (2004).

Valéry, Jean Giraudoux, Nikolái Berdiáyev, Alberto Moravia y Luigi Pirandello (Lewald, 1977). Nos interesa, en este artículo, establecer las imbricaciones del argentino con la perspectiva kierkergaardiana (Roldán, 2004a), en la construcción de sus ensayos y novelas, por los aportes que realiza desde una comunicación indirecta al campo pedagógico. Pues, la categoría de angustia que Kierkegaard ubica en el centro de la subjetividad moderna (1940), más tardeestudiada por el psicoanalisisdeSigmund Freud y Jacques Lacan (2018)[7], presente en la obra malleana en la búsqueda del país invisible, es, para el pensadornórdico, lejos de una experiencia indeseable, un aprendizaje:

> La alternativa planteada es: o bien se aprende a angustiarse o bien se sucumbe ante la angustia. Es caracterizada como una aventura, es decir: en ella el individuo se pone en riesgo, puede perder o ganar. Constituye, por lo tanto, una experiencia que compromete las posibilidades del hombre (Cuervo, 2010, p. 40).

Tanto en sus ensayos en primera persona como en los personajes de sus novelas, nos encontramos con el angustioso camino de una lucha interior, un devenir existencial sobre la propia interioridad, un sufrimiento silencioso, profundo, pero que es, a su vez, el lugar de la escucha y el sacrificio. Es preciso tener en cuenta, de acuerdo con Dussel (1980), que en ningún momento se exige tanto como en la pedagógica escuchar la voz del Otro, porque: "En la pedagógica la voz del Otro significa el contenido que se revela y es sólo a partir de la revelación del Otro que se cumple la acción educativa" (p. 90). En ese sentido, Kierkegaard es el pensador de la escucha y, por eso, la educación desde esta perspectiva consiste más en un saber escuchar que en un saber leer. Un saber oír que conlleva una oblación, o sea, un acto sagrado: *sacer* (sagrado) y *ficare* (hacer). Por lo tanto, el acto educativo consiste en transformar algo en una cosa sagrada, sacralizada, desde la voz que el otro pronuncia y anuncia en su novedad, altera la continuidad y nos puede llevar al absurdo de nuestra propia verdad (Cuervo, 2010; Kierkegaard, 1995). Para ejemplificar, veamos como lo que expresa Mallea en una conversación que llevan a cabo sus personajes de *Fiesta en noviembre*de 1944:

[7]"La angustia reside en la relación fundamental del sujeto con lo que hasta ahora he llamado el deseo del Otro [...] El análisis siempre ha tenido y sigue teniendo como objeto el descubrimiento de un deseo" (Lacan, 2018, p. 301).

> Todo eso, toda esa suma escandalosa de letras, ¿alguna vez se han acercado a usted en la forma viva de una voz? No le pregunto si los ha leído – sino si ha *oído*, si ha *visto*[8]usted, al señor George Meredith, al señor Balzac, al señor Dickens, al señor Shakespeare... ¿Cree usted que eran grandes y triunfantes espíritus? ¡Ah! ¡Eran hombres tan llenos de vacilación como las peores noches de usted misma, tan inseguros, atormentados, decepcionados, fracasados en su intento, y desamparados, como las noches de usted más atormentadas, más inseguras, más oscuras, más caídas, menos convencidas de llegar al puerto de la mañana! ¿Qué hará usted con leerlos, con recibirlos en su triunfo, si no los recibe usted en su perdurable dolor, y en su ineficacia? (p. 63).

Los sujetos en las novelas del sureño transmiten aquella angustia, en ocasiones trágica, como sucede con Ágata Cruz en *Todo verdor perecerá* (1941), que ahondan en una subjetividad en tránsito hacia algo por venir, un deseo de liberación aprisionado en un dolor profundo, un vacío. Por eso, en las claves semánticas, que nos brindan el copenhagués y el bonaerense, podemos interpretar que educar, *educare*,"significa 'hacer salir' y por extensión 'poner en el mundo' en el sentido de 'sacar del vientre de la madre'" (Castello y Márgico, 1995, p. 33). Observamos, al respecto, que Mallea identifica la matriz con el estuario, "fortísima de humanidad", y el vientre con la pampa (2001). Es decir, con la ondulación territorial, preñada y pregnante, de la provincia de Buenos Aires, entre el Río de la Plata y la ría de Bahía Blanca, continente de la argentinidad por nacer a partir de los dolores del parto, salir a la luz, dejar de estar en ese adentro oculto, invisible, interior[9], frente a un exterior de apariencias voluptuosas o, según Kierkegaard, de vidas estéticas contrapuestasa la vida ética: "sólo veo la belleza de la vida cuando la miro éticamente; sólo cuando miro mi propia vida éticamente veo su belleza" (1959, p. 162).

Por su parte, en los entramados discursivos malleanos predomina la dialogicidad entre los sujetos ficticios que lo representan. En cambio, en los kierkergaardianos hay una continua provocación al lector, lo interpela en cada línea, lo invita a pensar junto a él. De modo que, en ambos, se impone la mayéutica socrática, una pregunta que se deja abierta yapela a la voz de su interlocutor que le habla en la intimidad de sus profundidades

[8]Las cursivas son del autor.
[9]En Argentina, de un modo general, se acostumbra a dividir el territorio nacional entre la Capital Federal, denominados por el gentilicio de porteños, y las 23 provincias que componen el interior del país.

subjetivas para generar “el vértigo de la libertad” (Kierkegaard, 1940, p. 65)[10]. Es la posibilidad de conocerse a sí mismoen sentido helénico, según el danés, y no en aquella pretendida conciencia del yo que postulaba el idealismo moderno[11]: “es una reflexión sobre sí mismo que es, al mismo tiempo, una acción, y por eso me he constreñido a la expresión ‘elegirse a sí mismo’ en vez de ‘conocerse a sí mismo’” (p.140-141). Habilita a un interrogante por la propia existencia, no como simple contemplación sino como una actividadfecunda que se da su propio nacimiento: “la libertad se pone a sí misma delante de sus propios ojos, en la angustia de la posibilidad, o en la nada de posibilidad, o en la nada de la angustia” (p. 82).Predomina, entonces, aquella pre-ocupación que se ocupa de sí mismo, que busca significados, como lo hace Ana Borel, en *La ciudad junto al río inmóvil*: “’Qué significa esto para mí?’, era la pregunta que la habitaba” (Mallea, 1961, p. 226).

Por ende, esta angustia provocada, sacada por la pregunta de su dormitar in-diferente, alterada en la negación de su nada, con-movida, es, a su vez, productiva. Es, también, un *educere*: “*quodterraeducat* ‘lo que la tierra produce’” (Castello y Márgico, 1995, p. 33). Entonces, es un movimiento de *educare-educere* que refiere a la producción de la tierra en la simbología malleana, a un encuentro telúrico y espiritual consigo mismo a partir de una alteridad que lo ubica ante aquella situación, lo significa, enseña (*in-signare*), un camino hacia su propia sensibilidad y libertad, un momento de relación con lo invisible:

> “Momento” es, en alemán (*Augenblick*= mirada de los ojos) una expresión figurada y, por lo tanto, no es tan fácil tratar con ella. Pero en ella tenemos una hermosa palabra, digna de nuestra atención. Nada hay tan rápido como la mirada y, sin embargo, es conmensurable con el contenido de lo eterno. Ingeborga mirando hacia Frithjof por encima del mar es un símbolo de lo que esta palabra figurada significa.

[10]“Lo que Sócrates censuraba propiamente en los sofistas, cuando decía que hablaban bien, pero que no sabían conducir un diálogo era esto: podían decir muchas cosas sobre cualquier tema, pero carecían del momento de consideración al interlocutor. Ahora bien; esta consideración es justamente el secreto del diálogo” (Kierkegaard, 1940, p. 18).

[11] “La razón más seria, me parece, por la cual ese precepto de la inquietud de sí fue olvidado, la razón por la cual se borró el lugar ocupado por ese principio durante cerca de un milenio en la cultura antigua, pues bien, es una razón que yo llamaría – con una expresión que sé inadecuada, pero que planteo a título puramente convencional – el “momento cartesiano”. Me parece que el “momento cartesiano”, una vez más con un montón de comillas, actuó de dos maneras. Actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothiseauton* (conócete a ti mismo) y descalificar, al contrario, la *epimeleiaheautou* (inquietud de sí)” (Foucault, 2002, p. 32). “Foucault fue un gran lector de Kierkegaard, si bien no lo mencionó prácticamente nunca; sin embargo, este autor tuvo para él una importancia tan secreta como decisiva” (Nota 46 de Frédéric Gros en Foucault, 2002, p. 30).

> Una explosión de su sentimiento, un sollozo, una palabra, tiene ya más en sí, como sonido, la determinación del tiempo; ofrecen más presente, cuando se fija la vista en su desaparecer, y no tienen en sí el presente de lo eterno en el mismo grado; así como también un sollozo, una palabra, etc., tienen la fuerza de aligerar la carga que pesa sobre el alma, porque esta carga empieza a convertirse ya en algo pasado, sólo con ser expresada. Una mirada, por el contrario, es un símbolo del tiempo; pero, bien entendido, del tiempo justamente en el conflicto fatal en que se encuentra cuando es tocado por la eternidad (Kierkegaard, 1940, p. 93).

Para resumir, la educación en perspectiva kierkergaardiana es una aventura, que todos tienen que recorrer, consistente en aprender a angustiarse. Pues, quien no lo hace sucumbe y, por el contrario, el que lo logra habrá aprendido lo más alto que cabe aprender. El vértigo de una posibilidad, que se hunde en un abismo para luego emerger liberado del propio engaño de las apariencias del mundo visible que determinaban el destino. Es esto lo que expresan los entramados discursivos de Mallea en sus diálogos novelados, en las reflexiones de sus ensayos e, incluso, en las cavilaciones de sus personajes consigo mismo. Allí radicaba la búsqueda, obstinada, del país invisible que podemos comparar, con cierta cautela, a las críticas que Kierkegaard realizaba a la Iglesia oficial del estado dinamarqués frente a un cristianismo de fondo, oculto tras el manto formal de la cristiandad instituida (Cuervo, 2010; Roldán, 2004b)[12].

A modo de cierre

Tanto Eduardo Mallea como Sören Kierkegaard se mantuvieron al margen de la enseñanza en los ámbitos académicos. Fueron escritores de profesión. A esa actividad dedicaron toda su vida y esfuerzo. Sin embargo, el método elegido de comunicación indirecta nos permite encontrar sólidos elementos pedagógicos para analizar el sistema educativo devenido de la Europa decimonónica y su anclaje en el territorio argentino finisecular[13]. A su vez, ambos presentan la característica de ser pensadores periféricos. Aquel, frente a la potente filosofía alemana, sobre todo a la hegemónica influencia

[12]"Es sabido que Kierkegaard fue un hombre imbuido de un espíritu profundamente religioso, pero siempre manifestó serias reservas hacia las formas que la religiosidad adoptaba en su contexto social. Esto lo llevó a establecer una distinción entre 'cristianismo' – esto es, la experiencia de un vinculo personal e intransferible con el Cristo de los Evangelios – y 'cristiandad' – con ello refería a una tradición de 1900 años de lo que él llamaba 'la iglesia instituida'" (Cuervo, 2010, p. 10).

hegeliana. Este, al reducido círculo selecto de la literatura porteña, a la cual se integró, incluso llegó a ser primero presidente y, más tarde, premio de honor de la SADE – Sociedad Argentina de Escritores – en 1946, pero ante quien, a su vez, guardaba una prudente, y en ocasiones no tanto, distancia. Pues, contraponía la metrópoli visible al *hinterland* invisible afincado en sus orígenes de provincia. Asimismo, ambos fueron precursores de un pensar situado. Kierkegaard por las resonancias que tuvieron muchas de sus nociones en la filosofía existencial del siglo XX (Cuervo, 2010), y Mallea por su existencialismo en búsqueda del ser nacional que lo convierte en un agudo crítico de la herencia consanguínea, parental, con su familiaridad sarmientina, que había opuesto civilización y barbarie (Zea, 1976).

Así es, el autor argentino realizó un agudo juicio sobre la burguesía de su tiempo desde una vertiente espiritualista que podemos llegar a identificar, en algunos aspectos, con el krausismo, aunque mucho más certeramente con una decidida perspectiva kierkergaardiana (Roldán, 2004a y 2004b). La cual, se asienta en un cuestionamiento de basamento ético que se vuelca hacia la interioridad de conciencia, espiritual y es, asu vez, física, geodésica, geográfica, territorial, topográfica. Con esas piezas, Mallea, construye la trama de cuestionamientos hacia un pedagogismo de corte cientificista y normalista, acorde al clima de reacción de la época frente al positivismo (Biagini, s./f.)[14]. Por ende, su discursividad pretende, en lugar de enseñar metódicamente una verdad lógica, fríamente racional, mostrar el rostro sensible de aquella Argentina invisible. Lo cual lo lleva a contraponer sus experiencias educativas con el propio descubrimiento de un otro oculto, tras el representar barbárico que, si bien no elude las antinomias sarmientinas, las rediseña, reubica y resignifica en nuevas claves de territorialización.Dado que, sostiene, tras el manto civilizatorio citadino se oculta una inherente barbarie. Y, por el contrario, en la excluida invisibilidad interior se encubre el rostro de la argentinidad naciente.

Ese otro desconocido, que pugna por renacer de sus agonías, se pone al descubierto en las palabras del escritor que “[...] recrea la realidad sensible según la

[14] Si pasamos a la educación universitaria, cabe señalar que desde aproximadamente 1890 y hasta 1920 se fortalece la filosofía científica con el positivismo... El positivismo surge por influencias del pensamiento de Comte (1798 – 1857) y de Spencer (1820 – 1903), filósofos que dieron preeminencia a una línea biológico – psicologista tomada luego como base del aprendizaje del alumno. Desde una perspectiva, es posible considerar que el positivismo argentino inicia su presentación sostenido por la Generación del Ochenta y por los representantes del 'normalismo' en la formación de maestros” (Jafela, 2004: p. 375). Sobre la influencia del positivismo en el campo intelectual argentino de fines del siglo XIX y principios del XX, ver también: Barbosa & Fridman, 2004.

profundidad en que su conciencia es capaz de abandonarla para buscarse a sí misma y ganarse por la extensión y la resonancia" (Mallea, 1961, p. 65). Éste es el método pedagógico, indirecto, elegido. Aquello que se quiere profesar, proclamar como saber, el deseo que señala la enseñanza: "El profesor existe cada vez que la respuesta a esa pregunta está, por así decir, escrita, escrita en su aspecto o en su comportamiento [...]" (Lacan, 2018, p. 187). Re-conoce lo que debe ser enseñado, hace un recorte figurativo para evocar lo faltante, sin preocuparse de que todo encaje en una totalidad, realiza una especia de collage dice Lacan (2018). Así, libra al lector, al aprendiz, a que realice su propia interpretación, su singular interpretación, en su propia tonalidad. La perspectiva kierkergaardiana, para la educación, en las letras de Eduardo Mallea nos marcan un camino en el que: "puede haber pensamiento en la tensión que se establece entre las múltiples voces, en sus hiatos, y deja subsistir sus contradicciones como propias de la vacilación de un pensamiento que lucha consigo mismo" (Cuervo, 2010, p. 26).

En conclusión, a pesar de que el único cargo institucional que ejerció Eduardo Mallea relacionado con la educación fue en 1955, cuando fue designado embajador ante la UNESCO, nos brinda la posibilidad de comprender, a través de sus escritos, dimensiones poco exploradas del campo educativo. Para ello, hemos recurrido a la perspectiva kierkergaardiana, presente en la obra del autor, en orden a desentramar los aspectos académicos y pedagógicos hilvanados, entrelazados, en sus discursos que, de algún modo, nos permiten analizar - desde la literatura, la historia y la filosofía – los espacios geográficos e institucionales del tránsito malleano. Es decir, Bahía Blanca, ciudad del sur de la provincia de Buenos Aires, y la Capital Federal del país, en las instituciones que las componen, articulan y se asientan en voces que son reconocidas y otras que son negadas, invisibilizadas, por meros representares acomodaticios o banales enseñantes de la Argentina visible.

Referencias

Alemián, C. (2004). "El giro a la praxis". En: Biagini, H. E. & Roig, A. A. (Dirección). *El Pensamiento Alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I: utopía, identidad e integración (1900-1930).* Buenos Aires: Biblos, pp. 10 - 18.

Arias Saravia, L. (2004). "Desterritorialización / reterritorialización, parámetros identitarios de la argentinidad". En: Biagini, H. E. & Roig, A. A. (Dirección). *El Pensamiento Alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I: utopía, identidad e integración (1900-1930).* Buenos Aires: Biblos, pp. 270-290.

Aveiro, M. (2014). *La Universidad Inconclusa. De la Ratio Sturiorum a la reforma universitaria en Mendoza (1973 – 1974)*. Mendoza: Ediunc.

Barbosa, S. & Fridman, S. (2004). “Los congresos del centenario”. En: Biagini, H. E. & Roig, A. A. (Dirección). *El Pensamiento Alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I: utopía, identidad e integración (1900-1930).* Buenos Aires: Biblos, 427 – 439.

Biagini, H. (s.f.) “Eduardo Mallea: una antropología crepuscular”. En: *CECIES: Pensamiento latinoamericano y alternativo*. Recuperado de: http://www.cecies.org/articulo.asp?id=82

Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual.* Buenos Aires: Montressor.

Castello, L. & Márgico, C. (1995). *Diccionario etimológico de términos usuales en la praxis docente*. Buenos Aires: Editorial Altamira.

Clementi, H. (2004). “Avances radicales: de cara al mundo y al país”. En: Biagini, H. E. & Roig, A. A. (Dirección). *El Pensamiento Alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I: utopía, identidad e integración (1900-1930).* Buenos Aires: Biblos, pp. 185-195.

Cuervo, O. (2010). *Kierkegaard, una introducción*. Buenos Aires: Editorial Quadrata, Biblioteca Nacional.

Domínguez, R. Iriarte, R., Iriarte, M. I., Lértora, C. A. y Rosake, D. (2011). Análisis de fuentes alternativas en la investigación filosófica. En: *IV Jornadas de Investigación en Humanidades: Homenaje a Laura Laiseca*. Bahía Blanca: Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, pp. 211-217.

Dussel, E. (1980). *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.

Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto.* México, Fondo de Cultura Económica.

Jafela, S. (2004). “La escuela nueva en Argentina y Brasil. Un ideario pedagógico en la formación docente superior: la Universidad Nacional de La Plata”. En: Biagini, H. E. & Roig, A. A. (Dirección). *El Pensamiento Alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I: utopía, identidad e integración (1900-1930).* Buenos Aires: Biblos, pp. 373-380.

Kierkegaard, S. (1940). *El concepto de la angustia* [1844]. Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe.

---------- (1959). *Estética y ética en la formación de la personalidad* [1843]. Buenos Aires: Editorial Nova.

---------- (1995). *Temor y temblor*. [1843]. México: Fontamara.

Kristeva, J. (1988). *El Lenguaje, ese desconocido*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Lacan, J. (2018). *El seminario: Libro 10. La Angustia.* Buenos Aires: Paidós.

Lewald, E. (1977). *Eduardo Mallea*. Boston: Twayne Publishers.

Lichtblau, M. (Edit.). (1985) *Eduardo Mallea ante la crítica*. Florida: Ediciones Universal.

Mallea, E. (1961). *Conocimiento y expresión de la Argentina* [1935]. Obras completas. Buenos Aires: Emecé.

---------- “La angustia”. En: *La ciudad junto al río inmóvil* (Novelas breves) [1936]. Obras completas. Buenos Aires: Emecé.

---------- (2001). *Historia de una pasión argentina*. [1937] Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

---------- (1939). *Meditación en la costa*. Buenos Aires: Imprenta Mercantali.

----------(1940). *La bahía del silencio*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

----------(1941). *Todo verdor perecerá*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

----------(1941). *El sayal y la púrpura*. Buenos Aires: Losada.

----------(1944). *Fiesta en noviembre*. Buenos Aires: Losada.

----------(1960). *La vida blanca*. Buenos Aires: Ediciones Sur.

----------(1971). *Eduardo Mallea reflexiona sobre sus libros*. [Audio]. Recuperado de:https://www.youtube.com/watch?v=MA43l40Sl5s

Montenegro, A. & Weinberg, G. (1991). “Reforma educativa: nación e ideal pedagógico”. En: *Pensar y repensar la educación.* Buenos Aires: Academia Nacional de Educación, pp. 113-139.

Roig, A. A. (2006). *Los Krausistas Argentinos*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: El Andariego.

Roldán, A. (2004a). “El hombre y su obra”. En: *Eduardo Mallea.* Recuperado de: https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/mallea/introd.htm

---------- (2004b). “Eduardo Mallea y su visión del nuevo hombre argentino. Antropología de *Historia de una pasión argentina*”. En: *Eduardo Mallea.* Recuperado de: https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/mallea/roldan.htm

Romero, J. L. (1987). *Las ideas en la Argentina del siglo XX.* Buenos Aires: Biblioteca Actual.

Pintor Genaro, M. (1976). *Eduardo Mallea, novelista*. Puerto Rico: Editorial Universitaria.

Polt, J. (1959). *The writing of Eduardo Mallea*. Berkeley/Los Ángeles: Univesityof California.

Riveli, C. (1969). *Eduardo Mallea. La continuidad temática de su obra.* New York: Las Américas Publishing Company.

Sarmiento, D. (2000). *Recuerdos de provincia.* [1850]. Recuperado de: http://10millibrosparadescargar.com/bibliotecavirtual/libros/LETRA%20S/Sarmiento,%20Domingo%20Faustino%20-%20Recuerdos%20de%20provincia.pdf

Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.

De problema humano a problema técnico

Maximiliano S. Beckel
Fundación Instituto Leloir

Definir cuáles son los principales problemas de la humanidad podría ser una tarea por demás costosa, tanto por la dificultad de poder entender lo que se representa como un problema en las distintas sociedades, como por la siempre problemática extensión y unidad del concepto de humanidad. Sin embargo, como un primer intento de dar una respuesta a esta cuestión se puede recurrir a lo dicho por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), definida por ella misma como "la única Organización del mundo con carácter verdaderamente universal."[1] En su página web oficial pueden encontrarse como "Asuntos que nos importan": el cambio climático, la alimentación, la salud, la paz y la seguridad, entre otros. Estos problemas, si bien presentan características particulares en las distintas regiones, se presentan como problemáticas que tienen una extensión global y que, en tanto parte de la humanidad, nos interpelan y exigen el desarrollo de posibles soluciones. Por otro lado, dada la importancia de los mismos, configuran los discursos y las agendas de los diferentes gobiernos alrededor del mundo, generando la necesidad del establecimiento de políticas públicas que aborden estas temáticas, por más que los resultados de las mismas puedan ser dispares y no siempre exitosos.

El objetivo principal de este ensayo es analizar la manera en la que son pensados estos problemas y, consecuentemente, las soluciones que son propuestas para dar respuesta a los mismos. Como hipótesis de trabajo sostendremos que en el abordaje de estas problemáticas se da una resignificación de las mismas convirtiéndolas en problemas técnicos, lo que tiene profundas consecuencias en la forma en la que intentamos solucionarlas, pero también en la manera en la que nos vemos involucrados en estos problemas. Para el desarrollo de esta cuestión haremos uso de los planteos que Adorno y Horkheimer realizan en *Dialéctica de la Ilustración*, en torno a la racionalidad y su relación con la técnica. Luego, poniendo en diálogo estas consideraciones y buscando una posible respuesta frente a esta resignificación del problema humano, analizaremos algunos de los principales conceptos de la filosofía de la técnica del filósofo francés Gilbert Simondon,

[1] https://www.un.org/es/sections/issues-depth/global-issues-overview/index.html

cuyos análisis se alejan significativamente de las perspectivas marxistas pero que, sin embargo, no evitan establecer un diálogo y un contrapunto respecto a las mismas.

El problema de la tecnificación de la vida ha sido tematizado por gran parte de las corrientes filosóficas, pero también ampliamente explotado en las últimas décadas por el cine y la literatura. En todos estos casos se ve una cierta dualidad en la percepción del fenómeno técnico y su efecto en la vida humana. Por un lado, existe una profunda admiración y asombro frente a los logros que la tecnología ha alcanzado, animada aún más en la era digital, que abre las puertas a imaginar y ver con esperanzas los avances futuros. Sin embargo, por otro lado, esta sensación convive con la conciencia de que en el futuro cercano nuestra forma de vida será insostenible y tendremos que enfrentar profundos desafíos que pondrán a prueba nuestra supervivencia, y que tienen como causa el uso mismo de muchos de estos avances tecnológicos que nos maravillan. Este temor no es simplemente una corazonada o un presagio, sino que se ve reforzado por cambios que ya podemos evidenciar en nuestro presente, como es el caso del cambio climático. Como resultado de esta ambivalencia respecto a la tecnología se crean a su vez dos tipos de respuestas: el rechazo a todo lo tecnológico o la apuesta esperanzada de que la tecnología va a resolver todos estos problemas.

Más allá de analizar la posibilidad que tiene la tecnología de resolver los problemas de la humanidad, nos interesa un problema que nos parece previo y, si se quiere, más fundamental: cómo el pensamiento tecnológico modifica y resignifica los problemas al intentar darles respuesta. En este sentido, la obra de Adorno y Horkheimer resulta de particular importancia. Lejos de querer hacer un análisis pormenorizado de una obra tan compleja y que ha dado origen a tantas interpretaciones distintas, queremos extraer algunas ideas desarrolladas en *Dialéctica de la Ilustración*[2] que nos ayuden a entender esta resignificación. En la crítica inmanente a la Ilustración que realizan estos autores denuncian una reducción de la razón a mero instrumento de dominación, que pretende ser dominación de la naturaleza pero que termina siendo dominación de los propios sujetos. La razón se ve reducida a razón instrumental, que es meramente operativa y que elimina su capacidad de creación. Aquí la técnica es pensada como el vehículo de este afán de dominación y, como tal, expresión de una razón mutilada. Para poder entender las implicancias que sobre la consideración de los problemas humanos

[2] De aquí en más *DI.*

como problemas técnicos tiene esta noción de racionalidad tenemos que resumir algunas de las caracterizaciones que sobre el tema realizan Adorno y Horkheimer.

A través de un desarrollo dialéctico, el texto intenta defender dos tesis: el mito es ya Ilustración y, a su vez, la Ilustración recae en mito. Así los autores intentan entender la debacle de la razón occidental, reflejada en las terribles consecuencias de las Guerras Mundiales, no como una degradación del proyecto de la Ilustración, sino como consecuencia de su propio desarrollo prefigurado desde su origen, que puede ser rastreado hasta la Antigua Grecia. Si bien el pensamiento científico ilustrado surge en contraposición del pensamiento mítico, los autores marcan una serie de similitudes entre ambos en cuanto a su origen y su modo de accionar que los ubicaría en un proceso histórico común. Tanto el mito como la ciencia surgirían de un temor frente a la naturaleza y de un afán de dominarla. Ya en el mito se puede ver reflejada una separación entre sujeto y objeto que luego sería fundamental para el desarrollo de la ciencia y de la técnica. En tanto objeto, la naturaleza se muestra ante el hombre como susceptible de ser dominada. Al mismo tiempo, “el mito quería narrar, nombrar, contar un origen: y con ello, por lo tanto, representar, fijar, explicar” (Adorno, T. & Horkheimer, p. 60). Aquí los autores marcan el paralelismo que existe entre la forma que el mito tiene de abarcar la naturaleza y la forma característica en la que lo hace la ciencia. El temor originario a la naturaleza se convierte en explicación. Aquí encuentra su papel determinante el símbolo, que a lo largo de la Ilustración se ha visto desgarrado en signo, cuyo ámbito pasa a ser el de la ciencia y su paradigma la lógica formal, y la imagen, que queda restringida al arte y se le quita la posibilidad de ser conocimiento. La explicación es identificada con un proceder matemático: “El pensamiento se reifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que finalmente lo pueda sustituir.” (Adorno & Horkheimer, p. 79). Mediante este proceso el pensamiento ha dejado de tener como una de sus exigencias la de pensarse así mismo, y ha pasado a ser una máquina de cálculo, sin grandes diferencias con las computadoras. Una consecuencia importante de esto es que el pensamiento, cosificado y convertido en un instrumento más, se ve forzado a adaptarse al mundo y asumir lo inmediatamente dado como su único material disponible.

Si ponemos en consideración lo hasta aquí mencionado para pensar el problema de cómo pensar los problemas globales que enfrentamos, podemos establecer una primera consecuencia de su resignificación como problemas técnicos: asumen un estado de cosas que se muestra a sí mismo como dado. Así como ante un desperfecto técnico

acaecido en una máquina nos encontramos ante un desajuste en la función de una de las piezas de un sistema ya establecido, en su resignificación técnica los problemas humanos pasan a ser un signo del mal funcionamiento de algún componente de un sistema ya dado. En este sentido, no cabe la posibilidad de poner en cuestión el sistema en su totalidad, sino establecer las posibles modificaciones que sobre el sistema existente se pueden realizar para solucionar el problema. Aquí al considerar el sistema, no sólo debe ser considerado el entramado de vínculos sociales y sus relaciones con la naturaleza, sino también al pensamiento mismo.

La traducción en términos técnicos de los problemas humanos tiene dos efectos contrapuestos pero que al mismo tiempo son sinérgicos. Por un lado, universaliza el problema, generando un borramiento de las particularidades que éste pueda tener en las distintas comunidades, al mismo tiempo que también generaliza las posibles respuestas que se pueden tener, pretendiendo que éstas sean válidas independientemente del contexto de su aplicación. Por otro lado, también aísla y particulariza los problemas, impidiendo que puedan ser entendidos en conjunto. Cada problema entendido por separado, encuentra una respuesta técnica que tiende a su solución pero cuyos efectos en las demás problemáticas son, en el mejor de los casos, poco estudiados e incluso pueden llegar a resultar en consecuencias sumamente negativas para las mismas. Tanto la universalización como el aislamiento y particularización que sufre cada uno de estos problemas al convertirse en problemas técnicos tiene como efecto innegable su simplificación. Este proceso de simplificación permite generar la expectativa del surgimiento de una solución que sea factible de ser alcanzada en el mediano/corto plazo a partir de la continuación lineal del proceso de avance tecnológico existente.

Por otro lado, esta confianza genera a su vez un desentendimiento del problema por parte del ciudadano común, que delega su participación a las instituciones encargadas del desarrollo e implementación de las innovaciones científico-técnicas. Por ende, se ve excluido no sólo de forma voluntaria sino también por la falta de idoneidad que parece tener frente a un problema que en su naturaleza técnica pide para su solución a un especialista. Suyo es el problema, pero no la solución. Así se genera la sensación de impotencia de las personas frente a estos grandes problemas, dejando como posibilidad desentenderse de los mismos o conformarse con pequeñas acciones que se limitan al rango de su vida privada. Una vez más se ve reflejado el sometimiento a lo dado. Como dicen Adorno y Horkheimer en *DI*: “los hombres esperan que el mundo, carente de salida,

sea convertido en llamas por la totalidad que ellos mismos son y sobre la cual nada pueden hacer" (Adorno & Horkheimer, p. 83).

Estos autores ven la salida de esta situación en la propia inmanencia de la Ilustración, recuperando la autorreflexión del pensamiento. En ese ejercicio el pensamiento en cuanto dominación puede verse como "naturaleza olvidada de sí" y recordar "la naturaleza en el sujeto" podría ser parte de la salida de un proceso que termina con la autodestrucción de la Ilustración. Es interesante en este punto conectar esta idea con el pensamiento de Simondon, el cual por cuestión de extensión no podremos más que mencionar algunos conceptos centrales que nos permitan reconsiderar la visión que sobre la técnica tienen Adorno y Horkheimer. A partir de su teoría de la individuación, Simondon pretende establecer un vínculo entre humanidad, naturaleza y técnica que, sin realizar reduccionismos y sin caer en esquemas hilemórficos, permita entenderlas como tres instancias producidas a partir de un devenir en común en el que hay una constitución en conjunto mediada por las relaciones que se establecen entre ellas.

Ya sea que se hable de un individuo viviente, humano o técnico debe ser pensado como el resultado de un proceso dinámico en el que se constituye en conjunto con su medio:

"El verdadero principio de individuación es la propia génesis mientras se efectúa, es decir, el sistema que deviene, cuando la energía se actualiza. El verdadero principio de individuación no puede ser buscado en lo que existe antes que se produzca la individuación, ni en lo que queda luego de que la individuación es consumada" (Simondon 2015, p. 61)

El individuo nunca puede ser considerado como una realidad completa, ya que también está constituido por lo que él mismo no es: su medio asociado. En este contexto, la relación entre ser humano y técnica no puede ser pensada meramente como una relación de dominación, sino que están íntimamente relacionados: la técnica surge de la propia capacidad de invención del ser humano. Sin embargo, una distinción importante que realiza Simondon entre ser viviente y objeto técnico es que sólo el primero puede tener propiamente un problema, en tanto que es el único que puede condicionar lo *a priori* a partir de lo a posteriori, lo actual a partir de lo virtual. El ser viviente está lanzado hacia el futuro, algo que una máquina no puede hacer ya que simplemente puede modular su

funcionamiento a partir de los datos disponibles hasta el instante actual. El pensamiento técnico solamente puede comparar nuevos datos con los datos disponibles con anterioridad y realizar un cambio en su funcionamiento para optimizar su accionar. Esto aporta nuevas formas de pensar la resignificación de los problemas humanos en problemas técnicos. A partir de lo expuesto de Simondon hasta aquí, se puede concluir que no existen problemas propiamente técnicos. Todo problema es humano o, aún más general, es vital. Sin embargo, existen características meramente técnicas en la forma en la que se abordan estos problemas, en tanto que se fijan las condiciones a partir de las cuales son pensados los problemas y se establece una meta única que se muestra como insustituible. Adorno y Horkheimer establecen esta meta como la autoconservación, que subordina a la razón y la reduce a dominación. Una vez establecido un sistema de relaciones fijo y un objetivo único y universal, ahora sí puede entenderse el problema a partir del pensamiento técnico en los términos de Simondon: como el cálculo de una diferencia entre los datos disponibles y el objetivo esperado; y, a partir del mismo, generar un reajuste de los elementos preexistentes del sistema para acortar esa distancia. El problema devino en cálculo. Sin embargo, cabe preguntarse si vale la pena hacer esta resignificación de los problemas que enfrentamos como seres humanos y evaluar qué es lo que perdemos en ese camino hacia la eficiencia de las soluciones técnicas. Como dice Simondon: “la tecnicidad de los objetos o del pensamiento no debería ser considerada como una realidad completa o como un modo de pensamiento que posee su verdad propia a título independiente” (Simondon 2007, p.174). Pensar la realidad técnica sin considerar su relación con los demás modos de ser, ya sea el ser humano o la naturaleza en su conjunto, no es más que tomar “el conjunto técnico como un lugar en el que se utilizan las máquinas para obtener poder”, así entendida “la máquina es un esclavo que sirve para hacer otros esclavos”. Esto, al igual que concluyen los autores de la Escuela de Frankfurt, termina generando la dominación de los propios individuos. Como dice Simondon: “es difícil liberarse transfiriendo la esclavitud a otros seres, sean hombres, animales o máquinas” (Simondon 2007, p. 144).

Dejar de pensar los problemas humanos como problemas técnicos (que devienen, en su aislamiento, en dominación) sino como problemas que se enmarcan en el centro de las relaciones que establecemos tanto con la naturaleza como con la técnica, quizás sea la clave para encontrar soluciones que no conduzcan al sometimiento de lo existente que, irremediablemente, nos incluye.

Bibliografía

Adorno, T. & Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2009.

Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos,* Prometeo Libros, 2007.

Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información,* Cactus, 2015.

El viviente humano como compuesto de especies; reflexiones de eco-antropeidad desde la filosofía ambiental

Alicia Irene Bugallo

1.- Introducción; sobre la condición relacional de lo viviente

La perspectiva simbiótica de la vida –referida a asociaciones funcionales estables de diferentes especies para beneficiarse mutuamente en su desarrollo y supervivencia- nos ofrece nuevas concepciones del organismo biológico que no pueden ser apreciadas a través del concepto tradicional de especie. De hecho, todo ser vivo interactúa a lo largo de su historia evolutiva con otras diversas especies, resultando así una singularidad compuesta. De este modo, su ser actual es el resultado coevolutivo de interacciones, composiciones y descomposiciones pluriespecíficas.

Los animales, por ejemplo, albergamos en cada célula un núcleo con ADN; pero además cada una de esas células posee una mitocondria –que cumple funciones de generación energética- con su propio ADN. Esas mitocondrias fueron originariamente bacterias ancestrales independientes que han terminado convertidas en huéspedes de otras células.

Estos procesos de 'endosimbiosis' (Margulis,Sagan,1995: 96-97) hacen a las plantas son aún más complejas, ya que sus células no sólo tienen genes en el ADN del núcleo y de la mitocondria, sino que además funcionan con cloroplastos, otrora cianobacterias fotosintetizadoras independientes, también con su propio ADN o bagaje genético.

La teoría alternativa actual de la evolución considera que la unidad de la selección evolutiva no es un individuo aislado, sino un 'holobionte', es decir, un ser vivo compuesto de distintos reinos de la vida, -como un animal o vegetal u hongo o alga con todos sus microorganismos asociados-. En este sentido, no cabe considerarlos desde una esencia simple y/o fija, ya que resultan en sí mismos de una compatibilización coevolucionada relacional. (Dirzo, Thompson, 2009)

Claro que esto no supone una visión romántica de asociacionismo vital bien intencionado; las interacciones coevolutivas de tipo cooperativo o mutualista no son más

prominentes que las de naturaleza rival o antagónica. De hecho, todas las especies están empeñadas en una lucha coevolutiva sin tregua con parásitos. 'La especie humana se enfrenta con más de 1400 especies conocidas de parásitos, situación que no resulta inusual en el mundo natural. Las bacterias mismas son objeto de ataque por parte de virus, que traspasan su pared celular y aprovechan el genoma bacterial para reproducirse. El parasitismo es un estilo de vida tan exitoso que hay más especies de parásitos que de otras formas de vida' (Dirzo, Thompson, 2009:46)

Resulta oportuno destacar que al menos deben considerarse diversos reinos de lo viviente, no sólo animales y vegetales. Y si bien las clasificaciones no son coincidentes entre los especialistas y pueden variar en cuanto al número de órdenes o reinos, al menos podemos mencionar cinco de ellos: moneras (como bacterias), protistas (como protozoos u algas), hongos (como levaduras), animales y vegetales. (Spivak, 2006)

A partir de lo dicho, proponemos apartarnos de la concepción monoespecífica tradicional sobre el ser humano, que ya resulta inactual. Paso a paso fue emergiendo el reconocimiento de la condición relacional humana, de su eco-antropeidad, tanto en lo que hace a una constitución corporal endosomática como a los vínculos exosomáticos con el entorno.

2.- El viviente humano como holobionte

Los avances en la ciencia contemporánea han ido instalando la idea de que no somos individuos de esencia simple, sino compuestos de especies (Vecchi, 2013). Se considera entonces que el desarrollo humano es un complejo y diverso juego de comunicación e interdependencia, entre mamíferos *Homo Sapiens* y gran variedad de especies no animales, sino de otros reinos, como bacterias u hongos. Hoy puede afirmarse que 'aproximadamente la mitad de las células –de lo que llamamos 'nuestro cuerpo'- son microbios: $3{,}8 \times 10^{13}$ bacterias y 3×10^{13} células humanas' (López-Goñi, 2018:8). El ser humano, por tanto, no es una unidad independiente sino que consiste en una comunidad dinámica e interactiva de células humanas y microbianas. Y todo esto en un contexto insoslayable de complejidad de las tendencias coevolutivas y simbióticas.

Nuestros sistemas orgánicos (al igual de lo que les pasa a innumerables vivientes, animales o no) se completan y desarrollan no sólo por acción de una herencia genética

individual (endosomática) sino en colaboración con la herencia genética de millones de millones de microorganismos o microbioma (tanto favorables como peligrosos de origen exosomático) que nos invaden desde el momento del nacimiento (Varela, 1997). Sintéticamente, podemos decir que el término 'microbiota' refiere al conjunto de microorganismos (bacterias, arqueas, virus, hongos y protistas) que residen en nuestro cuerpo. Por su parte, 'microbioma' hace referencia al conjunto de esas comunidades incluyendo sus genes y metabolitos.

Al nacer, comenzamos a reunir a nuestros propios microbios, ya sea por transmisión vertical (desde la madre) u horizontal (desde el medio, parientes, mascotas, etc.). Su diversidad es enorme y la composición es diferente y única en cada persona-holobionte, a modo de una huella digital identificatoria. Y comenzamos a comprender hasta qué punto el desarrollo normal y el mantenimiento de la salud dependen de nuestros microbios (Dankert, 2003; López-Goñi, 2018).

Un ejemplo clásico de coevolución mamífero humano-bacterias está en la composición de la leche materna humana. La misma contiene ciertos hidratos de carbono complejos, los fosfo-oligosacáridos, que los bebés no pueden digerir por falta de enzimas adaptadas. Investigaciones más recientes advierten que estos fosfo-oligosacáridos no están ahí para alimentar al bebé, sino para alimentar a las bacterias del género *Bifidobacterium* (en concreto, el *Bifidobactarerium infantis*), especialmente adaptadas a los oligosacáridos presentes en la leche materna. Una dotación apropiada de estas bifidobacterias nutre el epitelio intestinal de los niños y evita que otros microorganismos peligrosos se instalen. Estos oligosacáridos son, por tanto, prebióticos; es decir, son alimento para la microbiota, lo cual puede ser interpretado como un resultado de la coevolución humanos-moneras.

La mayoría de los seres vivos no podemos resolver -solos-, muchas funciones sistémicas básicas para su supervivencia, como la nutrición. En nuestro caso, podemos mencionar los procesos de fermentación de las fibras que no podemos digerir que realiza la microbiota intestinal, para degradarlas y absorberlas. Este proceso, acarrea a su vez la producción de ácidos grasos de cadena corta que constituyen un alimento del que se nutren las células del epitelio intestinal.

Por su parte, las células del intestino, en tanto nutridas y reparadas si fuera el caso por los microorganismos, realizan innumerables funciones como la fabricación de ciertas

enzimas (peptidasa, lactasa) y vitaminas (sobre todo B12 y K), entre otras. Es que la relevancia de las simbiosis en este holobionte que llamamos 'ser humano' no se da sólo en la función nutricional, sino también en otros aspectos que tradicionalmente han definido 'nuestra naturaleza' humana, como por ejemplo la consolidación del sistema inmunológico, diversas funciones cerebrales o la expresión genómica misma.

El sistema inmune, que discrimina entre lo que somos y no somos 'con una precisión molecular exquisita' se conforma con la ayuda de la microbiota, como en la fabricación de numerosas moléculas mensajeras del sistema inmunitario (López-Goñi, 2018:11-12).

Las bacterias intestinales influyen en la personalidad y conocimiento humano, en tanto producen biomoléculas neurotransmisoras como noradrenalina, acetilcolina, dopamina, serotonina, que llegan al cerebro y pueden intervenir en alguna forma en las funciones cerebrales. Constituyen algo así como el eje cerebro-intestino (el intestino delgado es llamado también segundo cerebro) (Varela, 1997:110-113).

En síntesis, a los 20000 genes humanos se acoplan los tres millones de genes del microbioma aportado por las especies de la microbiota, que pueden influir en muchos aspectos del organismo anfitrión, desde aspectos nutricionales y metabólicos hasta cómo responder a una terapia concreta; la idea de 'naturaleza humana' monoespecífica debe reemplazarse por la de compuestos pluri-genómicos. (Vecchi, 2013:35)

Y no es que el microbioma influya en nuestra biología ya constituida; 'es que es constitutivo del metaorganismo que somos. Somos más que simples humanos. No somos individuos, sino entidades discretas con un sinfín de interacciones siempre cambiantes con nuestros microbios.' (López-Goñi, 2018:12). Somos ontológicamente holobiontes, como un liquen, el coral…

3.- En el marco de un paradigma ecosistémico ampliado

Con frecuencia, se considera que la imagen moderna ilustrada de un ciudadano independiente, como agente individual autónomo, ha moldeado a su vez una biología que se organiza en torno al estudio de las entidades vivientes como seres discontinuos, interactuando al modo de partículas (Gilbert et al., 2012).

Y si bien la ecología comenzó centrada en resaltar y caracterizar las relaciones tanto de tipo positivo o amistoso (simbiosis) como de tipo negativo, de enemigos (antagonismo) con las plantas y animales con los que dicho organismo convive[1], todavía a comienzos del s. XX predominaba una 'autoecología' o ecología centrada en las especies o los individuos considerados aisladamente y se mantenían separadas la ecología vegetal de la ecología animal (di Castri, 1981:7).

Luego se ampliaron sus consideraciones, abarcando el estudio de comunidades o conjuntos de especies y sus cadenas alimentarias. La noción de 'ecosistema' fue propuesta en 1935, caracterizando a una entidad circunscripta en el espacio y en el tiempo y que incluye no sólo todos los organismos que en ella habitan, sino también las condiciones físicas del clima y del suelo, así como todas las interacciones de los organismos entre sí y con las condiciones físicas (di Castri, 1981:7).

Progresivamente entonces, se fue consolidando una ecología general 'en la que ya no se hace distinción entre ecología animal y ecología vegetal, división monstruosa que se había arrastrado durante cierto número de años, ni entre ecología acuática y ecología terrestre' (Margalef, 1974:4).

Desde una perspectiva ecosistémica en la base de la visión simbiótica de la vida, la idea de la autonomía e independencia ontológica del individuo heredada de la modernidad, especialmente en el marco de la primera revolución científica moderna, resulta anacrónica. Como también lo es el exceso de disociación que imponen las concepciones dualistas hombre-medio, naturaleza-cultura.

De algún modo, debemos estudiar a los humanos-holobiontes como ecosistemas acotados integrándose a su vez en ecosistemas más abarcadores (Vecchi, 2013: 36). En el marco de algunas expresiones del poshumanismo, se prefiere el concepto de 'holoente' al de holobionte (Haraway, 2016: 60, 71)

Las caracterizaciones de lo humano desde su condición relacional y eco-antropeidad no deberá leerse como un reduccionismo biologicista misantrópico; no significa negar las influencias de la sociedad y la cultura ni una pérdida de dignidad personal. Aunque sí exige reconceptualizar los aspectos distintivos de ese nuevo agente

[1] Según la idea original de su mentor Ernst Haeckel, en 1866.

de identidad compleja, ya no como una esencia discreta simple sino como un compuesto interactivo, dinámico, abierto, holoente.

Estas nuevas teorías que reconocen el proceso autoorganizador de la coevolución, testimonian una nueva mentalidad científico-filosófica en el campo de nuevas certezas distintas a la cartesiana. En el surgimiento de nuevos paradigmas de integralidad, lo simbiótico, lo ecosistémico, lo holoente, expresan a su modo el fin de ciertos proyectos o 'relatos' epistemológicos de la modernidad.

La percepción de la complejidad que descubrimos plantea desafíos a la educación, a la filosofía y a la discusión significativa en general. Para la filosofía ambiental o ecofilosofía, resultan alentadoras las nuevas perspectivas a fin de mitigar el exceso de disociación, trasciendo las dicotomías yo/no-yo y sujeto/objeto que han caracterizado el pensamiento occidental (Gilbert et al., 2012:326).

Se impone así la corrección de una de las tendencias distorsivas predominantes: la creencia en que la humanidad es algo ubicado 'en-el-ambiente', hacia una visión-de campo-total del 'hombre-con-el-ambiente' al modo de un 'ser-ahí-juntos' siempre (Naess, 2018:100-112).

A lo largo de los últimos cincuenta años, la filosofía ambiental ha internalizado conceptos centrales de la ecología como 'complejidad', 'diversidad' y 'simbiosis'. Ahora, el enriquecimiento del paradigma con la incorporación de la relevancia de los procesos simbióticos en sus diversas manifestaciones y dimensiones de lo real, lleva a profundizar en una antropología ecofilosófica emergente, que asume –entre otros matices- la ecoantropeidad y complejidad constitutiva del holobionte-holoente-humano.

Es frecuente, desde Kant y la modernidad, asociar la antropología filosófica con tres preguntas clave: ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?, las que culminarían con una cuarta pregunta ¿Qué es el hombre? ¿Debería incorporar una antropología ecofilosófica las características humanas consideradas en cierta forma nuevas?

Respecto de ¿qué puedo conocer?, es claro que yo puedo conocer algo, no se trata sólo de mi finitud sino de mi participación real en la potencialidad del ser. Pero ¿hasta dónde pueden llegar nuestras facultades para pensar la complejidad?

Sobre ¿qué me cabe esperar?, hay algo que cabe esperar, mi vida tiene sentido, me es permitido esperarlo, buscarlo, aunque ahora el sentido de mi vida depende de mi conducta hacia la vida en totalidad y con la vida otra-que-humana.

Pensar ¿qué es el hombre? desde una antropología ecofilosófica, se perfila como nueva perspectiva si dejamos interpelarnos por la constatación de que ser humanos significa ser compuestos.

Referencias:

di Castri, Francesco, (1981) 'La ecología moderna: génesis de una ciencia del Hombre y de la Naturaleza', *El Correo de la UNESCO*, abril, pp. 6-11.

Dankert, Marcelo A., (2003) 'Las bacterias precursoras y socias de la vida humana'. *Actas del Encuentro La Vida Humana y su Especificidad,* Estancia La Armonía, Mar del Plata, CIAFIC Ediciones, Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural, pp. 259-282.

Dirzo, Rodolfo, Thompson, John, (2009). 'La coevolución y las enseñanzas de Darwin', *Ciencia Hoy*, 19(113), 43-48.

Gilbert, Scott, F. Sapp, J., Tauber, A.I. (2012) 'A symbiotic view of life: we have never been individuals', *The Quarterly Review of Biology*, Vol. 87, No. 4, pp. 325-341.

Haraway, Donna (2016), *Staying with the Trouble*, Duke University Press, Durham, London.

López-Goñi, Ignacio, (2018), 'Microbioma humano: un universo en nuestro interior', en *Revista de la Sociedad Española de Bioquímica y Biología Molecular* 197, septiembre 2018, Dosier Científico, pp. 8-12.

Margalef, Ramón, (1974). *Ecología*. Barcelona: Omega.

Margulis, L., Sagan, D. (1995) *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets.

Naess, Arne, (2018), *Ecología, comunidad y estilo de vida*, Buenos Aires: Prometeo.

Spivak, Eduardo, (2006) 'El árbol de la vida: una representación de la evolución y la evolución de una representación' *Ciencia Hoy,* Vol. 16, 91, pp. 10-24

Varela, Francisco, (1997) 'El segundo cerebro del cuerpo', en Fischer, H. R., Retzer, A. y Schweitzer J. (comp.) *El final de los grandes proyectos*, Barcelona: Gedisa, pp. 107-113.

Vecchi, Davide. (2013). 'Naturaleza humana y visión simbiótica de la vida'. *Actas Coloquio Internacional 'Animales y Humanos: los límites de la humanidad'* (Proyecto Fondecyt 1120730), Universidad de Santiago de Chile.

De la antropología filosófica a la filosofía de la historia: el sensualismo filosófico intempestivo del joven L. Feuerbach como suelo para un concepto de historia

Ezequiel Burstein

Universidad de Buenos Aires

I. Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo principal abordar la concepción antropológico-filosófica en la obra temprana de Ludwig Feuerbach, particularmente tal como puede desprenderse de las ideas postuladas en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1830). En un primer momento, se elaborará una reconstrucción de la ontología feuerbachiana, marcada fuertemente por un peculiar materialismo sensualista en el que la relación entre finitud, temporalidad, espacialidad, sensibilidad e individualidad cobra especial relevancia. En ella, el individuo se caracteriza fundamentalmente como un ser sensible y limitado; y es a partir de ese límite desde donde se desprende una serie de notas distintivas que hacen al hombre el centro del análisis filosófico del pensador alemán.

En un segundo momento, se intentará elucidar de qué manera, sobre esta peculiar antropología filosófica de corte sensualista, se erige una particular -y, según nuestros conocimientos, muy poco investigada- noción de la *historia* que abona por un enfoque inmanentista, en donde el *recuerdo* asume un rol fundamental en tanto un hacerse-comunicable del sujeto. Se verá, de esta forma, que la historia, para el joven Feuerbach, se entiende ella misma como un *ininterrumpido proceso de recordación comunitaria* fundamentada sobre su original materialismo sensualista de la finitud.

II. Esbozos de una ontología materialista-sensualista

Antes de adentrarnos en lo que hace al contenido de la propuesta feuerbachiana, nos parece prudente realizar una aclaración en relación a la *forma* de la obra que aquí analizaremos. La misma tiene la peculiaridad de estar escrita en segunda persona, constantemente dirigida hacia un “tú”, que acompaña al “yo” del autor a lo largo de todo el

texto. Este interlocutor tiene la particularidad de representar al pensamiento contra el que, casualmente, Feuerbach atestará su crítica, a saber, el pensamiento religioso que postula la realidad de una "vida más allá de la muerte". Este aspecto formal cobrará especial relevancia a la luz de las consideraciones del autor respecto de la importancia de los *otros* para la constitución del hombre en tanto tal; aquello que Cabada Castro (1975) denomina la "comunitariedad feuerbachiana", que es "cauce para éste de su propio desarrollo y de su «indefinidad» o «divinidad», y que está íntimamente constituida por las relaciones interpersonales, de estrecha vinculación del yo con el tú, cuya fundamentación no es meramente antropológica, sino metafísica u ontológica."En palabras de Feuerbach: "El verdadero yo es únicamente el yo que tiene enfrente a un tú y que, por su parte, es objeto, es tú, con respecto a otro yo"; "La unidad del tú y del yo es el último y más elevado principio de la filosofía".[1]

Incluso la misma apertura de la trascendencia, de lo divino, para el hombre está mediatizada por el otro, por la experiencia de amor del otro. Nuevamente, citamos al autor: "El hombre no es hombre por o en virtud de su nacimiento, sino que se hace hombre a través del hombre; únicamente en el otro se hace él consciente de sí mismo y surge así en él la idea de humanidad y de la divinidad. De este modo es propiamente el hombre mediador de Dios para el hombre."[2] Se evidencia, así, la relevancia de la idea de relacionalidad o comunitariedad para poder alcanzar una lectura más comprensiva del texto feuerbachiano.

Como anticipamos al comienzo, desde la perspectiva del autor no hay forma de pensar al hombre individual por fuera de su sensibilidad (*Empfindung*), a tal punto que postula que la misma es el ser del individuo, en tanto que él solo existe en ella; dicho de otra forma, el ser individuo implica *necesariamente* ser individuo sintiente. Antes bien, ser *individuo* implica también ser *determinado*; esto conlleva la idea de ser *limitado*, lo que a la vez deriva en la *finitud* y *temporalidad* del individuo; y por último, ser temporal implica necesariamente ser *sintiente*. Al respecto, afirma poéticamente el autor: "Si reconoces que eres una esencia limitada, no la esencia misma, que eres *una* persona, no la persona misma, entonces tienes que reconocer también que tú eres ahora pero no

[1]Cabada Castro, M., (1975), *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 38-39.
[2] Feuerbach, L., cit. en Cabada Castro, M. (1975), op. cit., p. 39 (Obras completas en alemán, libro XII, p. 305).

siempre."[3]Tenemos, entonces, las nociones de *individualidad - finitud - temporalidad - sensibilidad.*

Pensando la relación entre temporalidad y sensibilidad, Feuerbach trae a colación la idea de *fugitividad* como esencia de lo sensual. Lo efímero, lo instantáneo de la sensación, se manifiesta particularmente en el placer sensual, que solamente existe en tanto que pasajero, ya que si fuera "duradero, ininterrumpido, ya no sería sensación ni placer; el placer es sólo placer porque desaparece."[4]. Esta fugacidad constitutiva de lo sensible también opera, según Feuerbach, como fundamento de la *hermosura*: lo bello solamente es en el pasar, en el desaparecer, en el dejar-de-ser. He ahí su instantaneidad, su fugacidad; se trata del punto temporal del pasaje del ser al no-ser: "(…) sólo en el desaparecer, en el pasar, es lo sensible hermoso; sólo en la urgencia del momento pasajero, sólo en el último extremo de su existencia, en la frontera de su vida, se inflama un ser en el cromático esplendor de la belleza; sólo donde el nacimiento empuja al fin, donde los duros extremos del ser y el no ser se entrechocan, surge la chispa luminosa de la belleza. (…) no dentro ni en medio de su ser es algo bello, sino sólo cuando el ser se hace con el no ser frontera (…)"[5]. El autor propone el ejemplo de la planta, cuyo exponente de belleza suele ser la flor, el extremo de mayor fugacidad en su existencia; no obstante, es muy preciso en la delimitación del instante en el que se hace patente lo bello. Esto no ocurre después de desaparecer, cuando de lo sensible solo queda la pura nada, ni en el momento anterior a desaparecer, cuando sólo hay lo sensible, sino exclusivamente en el *momento de desaparecer*. "Lo bello es lo sensible en su tránsito a lo espiritual; pero sólo en el pasar transita lo sensible al espíritu"[6].

Sin embargo, el sensualismo de nuestro autor no se limita a un materialismo empírico raso, en el cual el individuo es el comienzo y fin de la existencia; muy por el contrario, en el esquema feuerbachiano, la sumatoria de hombres individuales da como resultado no solamente la mera acumulación del conjunto, sino que produce una unidad absoluta superior, el género (*Gattung*) humano, es decir, la *humanidad*. Feuerbach caracteriza el pasaje de lo individual a lo general o esencial como un proceso de *espiritualización*, es decir, un proceso mediante el cual lo material-sensible se vuelve gradualmente espíritu o pensamiento; dicho de otra forma, a lo largo de su vida finita, el

[3]Feuerbach, L., op. cit., p. 112.
[4] Feuerbach, L. (1993), *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid, Alianza, p. 116.
[5] Feuerbach, L., op. cit., p. 162.
[6] Feuerbach, L., op. cit., p. 162.

sujeto se torna gradual y progresivamente en objeto de la conciencia, más precisamente, *de la conciencia de los otros*. De esta manera, y contra la tesis cristiana de la vida después de la muerte y de la creencia en un "más allá" efectivo y real, Feuerbach postula que la única forma de existencia que le resta al hombre individual una vez finalizada su vida material es en forma espiritual, a saber: en el *recuerdo* de los otros hombres. Dicho "recuerdo" -de la misma manera que el "pensamiento" o el "espíritu"- es caracterizado por el autor como una unidad general, en el sentido de que cuando un hombre recuerda, está *participando* del *recuerdo*; y cuando piensa, del *pensamiento,* en tanto entidades ontológicamente superadoras de lo sensible-individual.

III. La noción feuerbachiana de historia a la luz de los*Gedanken*

Sobre esta base metafísica, Feuerbach propone una serie de notas distintivas que caracterizan al concepto de "historia". En primer lugar, afirma que "historia sólo la tiene lo que es ello mismo principio de sus alteraciones, lo que está en la base de todos sus cambios como unidad omnipresente y esencial"[7]. Es decir, la primera característica fundamental de todo lo que se denomine *historia* es la de ser pura *inmanencia*; sólo es o tiene historia aquello que se la genera por sí mismo. Así, la piedra, aunque pueda ser trasladada en el espacio, no tiene historia, "pues ella misma no es el principio de estos cambios locales; y precisamente por ello, porque no es ella misma el principio de estos cambios, tampoco estos mismos son propiamente cambios, es decir, cambios cualitativos, internos, sino sólo cambios locales externos"; en cambio, las plantas y el hombre sí tienen historia. Más aún, dado que *vida* implica *cambio*, Feuerbach asevera que *historia* es, por lo tanto, *vida*, y que "una vida sin historia es una vida sin vida". Luego, en una tercera extensión de la noción, el filósofo iguala vida/historia a *naturaleza*, en tanto, también, es el fundamento de sus propios cambios. Vemos, de esta forma, que Feuerbach abona fuertemente por un enfoque *inmanentista* de la historia, en tanto busca distanciarse de la idea de una entidad trascendente y divina que dona y quita la vida -es decir, genera los cambios- "desde fuera"; en otras palabras, se aleja de la concepción del dios judeo-cristiano que opera sobre el mundo de los hombres desde un plano trascendente.

[7]Feuerbach, L. (1993), *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Trad. J.L. García Rúa, España, Alianza Editorial, cap. II, pp. 155-156.

En segundo lugar, Feuerbach define al *recuerdo* como "el fundamento y la posibilidad de la historia"[8]. Cabe mencionar que el recuerdo es una forma de espiritualización, es decir, un volverse-objeto, y en ese sentido, un hacerse comunicable del sujeto, que justamente en ese acto, se objetualiza: "en el recuerdo se esencializa y generaliza tu ser, se hace comunicable; tu puro ser, tu ser inmediatamente propio no lo puedes compartir, pero el ser recordado, en cuanto objeto de espíritu, puede llegar a ser también objeto de los otros"[9]. Por lo tanto, el hecho de que el recuerdo fundamente la posibilidad de la historia tiene como consecuencia que la historia descanse en la absoluta *unidad* del recuerdo; la historia, para el joven Feuerbach, se entiende ella misma como un *ininterrumpido proceso de recordación*. Y, en tanto y en cuanto el recuerdo implica la espiritualización de las existencias individuales -i.e., la *muerte* de los sujetos individuales sensibles-, Feuerbach enuncia que "sin muerte no hay, pues, historia alguna"[10]. El recuerdo, desde esta particular perspectiva, no es más que la continua preparación para la muerte.

En tercer lugar, y en estrecha relación con lo anteriormente dicho, Feuerbach afirma que la historia es "la realización interna de la conciencia, la manifestación de la unidad en el tiempo, la puesta en acción de la negación esencial -léase, la finitud de los existentes individuales sensibles-, y por ello la puesta en acción de la misma en la existencia".[11] Así, la historia se erige sobre el suelo de la eternidad; en tanto la existencia de los individuos es sucesividad ininterrumpida, es historia. Sin embargo, el filósofo aclara que, a diferencia del puro discurrir del agua, donde lo mismo siempre sigue a lo mismo, la historia consiste en un "discurrir en sí diferentemente determinado por la finalidad y por la razón a través de hitos separativos".[12] En consecuencia, Feuerbach agrega una nota distintiva a las ya presentadas, a saber: la existencia histórica del individuo es siempre una existencia *teleológicamente* determinada. Por consiguiente, el hombre individual vivirá tanto tiempo como su destino siga siendo destino; luego, su vida llega a su fin. Asimismo, se ve cómo la finalidad del individuo a la luz de su gravedad histórica adquiere un valor de dador de sentido a su ser.

[8] Feuerbach, L. (1993), op. cit., cap. III, p. 210.
[9] Feuerbach, L. (1993), op. cit., cap. III, p. 198.
[10] Feuerbach, L. (1993), op. cit., cap. III, p. 211.
[11] Feuerbach, L. (1993), op. cit., cap. III, p. 212.
[12] Feuerbach, L. (1993), op. cit., cap. III, p. 214.

IV. Conclusión

A modo de conclusión, a nuestro juicio queda clara la manera en que el concepto de historia en el joven Feuerbach de los *Gedanken über tod und Unsterblichkeit* se fundamenta sobre los cimientos de los principios de su sistema metafísico sensualista antropologizante: un sistema que, como se ha visto, se caracteriza por su inmanentismo -todo cambio cualitativo surge del interior del ser-; así como por el peso asignado a la idea de una comunidad[13];una comunidad de individuos que comparte un pensamiento, una conciencia, un recuerdo en común -diríamos, la dimensión espiritual- y que, en ese sentido, tiene la posibilidad de comunicarlo; un sistema que, aunque por un lado, se esfuerza por definir al hombre como un existente individual-temporal-finito-sintiente, por otro lado, forma parte de una esencia superadora, de dimensión genérica; y que, por último, se define por la lógica teleologizante de la vida del hombre como existente individual, históricamente situado.

[13]El individuo está siempre y necesariamente abierto a los otros; sobre esto versa el concepto feuerbachiano de "amor", razón de la que derivan todas las acciones del hombre. "Es imposible que el hombre viva sólo para sí mismo (…). Ser es plenitud de múltiples relaciones, conexión plena de contenido, el venero inagotable de las conexiones de la máxima variedad; lo que es, es, por necesidad, con otro, en otro, para otro; ser es comunidad", op. cit., pp. 202-203.

Pensar la violencia desde el transfeminismo

Mabel Alicia Campagnoli
CInIG-FaHCE-UNLP

Dentro de la genealogía filosófica eurocéntrica de la biopolítica que toma como referente a Michel Foucault, me interesa rescatar el matiz positivo o afirmativo de la misma, pero brindando además un breve panorama de aportes feministas, en pos de desandar también la formación androcéntrica del concepto.

Sin embargo adjetivé al título como transfeminista, al tomar la previsión de que los feminismos, además de ser plurales, estarían caracterizados por sus problemáticas políticas, antes que por la identidad de los sujetos que los motorizan, para lo que evoco a Teresa de Lauretis: "Por la frase el sujeto del feminismo entiendo una concepción o una comprensión del sujeto (femenino) no sólo distinto de la Mujer con mayúscula, la representación de una esencia inherente a toda las mujeres (que puede verse como la Naturaleza, la Madre, el Misterio, la Encarnación del Demonio, el Objeto del Deseo y del Conocimiento [masculinos], la Condición Femenina Propiamente Dicha, la Femineidad, etc.), sino también distinta de las mujeres, de las reales, seres históricos y sujetos sociales que son definidos por la tecnología del género y engendradas realmente por las relaciones sociales. El sujeto del feminismo en el que pienso es uno no tan definido, uno cuya definición o concepción está progresando, (…) es un constructo teórico (una manera de conceptualizar, de comprender, de explicar ciertos procesos, no las mujeres)" (Lauretis, 1996 [1989]: 16).

El posicionamiento transfeminista considero que se da políticamente en Argentina, si bien no se ha popularizado el término, que tendría una circulación norte-norte, entre España, Ecuador y México principalmente, como contextos de producción. Pero en el contexto neoliberal rioplatense, algunas militancias feministas asumen giros problemáticos re-biologizantes y re-esencializantes de los que busco distanciarme con un enfoque transfeminista, pues es a la luz de las luchas contra los trans-cis-femicidios, travesticidios, lesbocidios, así como en la búsqueda de despenalización y legalización del aborto, entre otras cuestiones, que cobran relevancia específica las resistencias en la bio-tanato-política.

Para el énfasis en el posicionamiento transfeminista recurro a Sayak Valencia, para quien "El prefijo "trans-" hace referencia a algo que atraviesa lo que nombra. Lo revertebra y lo transmuta; aplicado a los feminismos, crea un tránsito, una trashumancia

entre las ideas, una transformación/actualización que lleva a la creación de anudaciones epistemológicas que tienen implicaciones a nivel micropolítico" (Valencia, 2013: 112).

Así, el punto de partida teórico lo constituyen, respectivamente, las propuestas de Paul Preciado y de Sayak Valencia, pues conceptualizan una biopolítica transfeminista que articula producción económica con producción subjetiva.

Preciado lo hace desde la consideración de que el biopoder contemporáneo, afín a un capitalismo financiero e informático, produce un régimen de poder farmacopornográfico, basado en la gestión de la *potentiagaudendi* o fuerza orgásmica.

Valencia Triana, asume esta perspectiva, pero cuestiona el énfasis que Preciado pondría en el placer al punto de hacer invisible la violencia de esta producción. Es así que a la base de la explicación pondrá el dominio *gore* con el que resignificará la cuestión, al agregar la gestión de la violencia desde los medios autorizados para ello (el estado) y los desautorizados; es decir, los Otros. Se suma así a la tarea de Preciado de brindar una cronología de las transformaciones de la producción industrial del último siglo desde el punto de vista del que se convertirá progresivamente en el negocio del nuevo milenio: la gestión política del cuerpo, del sexo y de la sexualidad.

A esos Otros, Valencia Triana les denomina sujetos endriagos; estos se caracterizan por combinar la lógica de la carencia (círculos de pobreza tradicional, fracaso e insatisfacción), la lógica del exceso (deseo de hiperconsumo), la lógica de la frustración y la lógica de la heroificación (promovida por los medios de comunicación de masas) con pulsiones de odio y estrategias utilitarias. Resultando anómalos y transgresores frente a la lógica humanista.

Sayak Valencia se propone dar cuenta de una perspectiva económica global que permita explicar las sociedades contemporáneas pero sin eludir los circuitos de clandestinidad indispensables para una comprensión realista que no relegue cuestiones conflictivas como el narcotráfico y los tráficos de armas y de personas. En este sentido la autora está centralmente interesada en explicar la violencia contemporánea desde su posición de filósofa oriunda de Tijuana, una de las ciudades más pobladas de México, donde se concentran empresas multinacionales que aprovechan la cuantiosa mano de obra barata disponible por ser zona de frontera. Allí los índices de muertes por armas de fuego a manos de traficantes son altísimos: "El hecho de obviar estas prácticas no las elimina, sino que las invisibiliza, o bien las teoriza desde términosmás cercanos a la doble moral que a la conceptualización; términos como mercado negro o prácticas económicas propias del Tercer Mundo, por considerárselas ilegales". En cambio la filósofa busca

“proponer un discurso con poder explicativo que nos ayude a traducir la realidad producida por el capitalismo gore, basada en la violencia, el (narco) tráfico y el necropoder, mostrando algunas de las distopías de la globalización y su imposición” (Valencia, 2010: 16).

Para su objetivo se inspira en el modo en que Preciado conceptualiza el postfordismo, tomando el señalamiento que hace de sus limitaciones: “Así, siguiendo a (…) Preciado, pondremos la primera boya en los años conocidos como postfordismo, estos años que siguen a la crisis energética y a la caída de las cadenas de montaje (…). Preciado señala, pertinentemente, la insuficiencia teórico-conceptual-explicativa que existe en estos discursos para explicar la producción del valor y de la vida en la sociedad actual” (Ibíd: 51). De este modo Valencia inscribe su tarea en la limitación señalada por Preciado proponiéndose caracterizar la forma específica de capitalismo que incluye las actividades invisibilizadas desde los estándares académicos: “En el capitalismo gore, la fuerza de trabajo se sustituye por medio de prácticas gore, entendidas como el ejercicio sistemático y repetido de la violencia más explícita para producir capital” (Ibíd). Junto a esta inclusión, propone advertir la interacción desigual entre los mundos económicamente potentes y los económicamente deprimidos, cuestionando la importación que estos últimos realizan de las perspectivas de los primeros creando estrategias gore para incorporarse a la carrera de consumismo global.

Valencia cuestiona que Preciado, con su énfasis en el placer y en la *potentia gaudendi*, incurre también en la invisibilización de la violencia: “Ahora bien, las teorizaciones sobre el capitalismo actual son muchas y muy diversas, pero llama la atención que la mayoría partan de la conciencia hiperconsumista emparentada al placer, es decir, la producción/obtención de placer (en todos sus niveles) como el motor y la materia transformadora del deseo y la falta en capital. Un ejemplo de ello es la noción de capitalismo farmacopornográfico que defiende (…) Preciado” (Ibíd: 63). Aunque Valencia señala esta limitación en las producciones conceptuales de Preciado, reconoce que hay una conexión insoslayable para sus propósitos: “la tesis sobre la producción, el tráfico y la distribución de drogas legales e ilegales como el centro de la cuestión del capitalismo contemporáneo” (Ibíd.: 65). Es decir, la dimensión farmacopornográfica del capitalismo le resulta ineludible, pero busca atravesarla con la categoría de violencia: “Que aparece transversalmente en todo el proceso farmacopornográfico del que nos habla Preciado, ya que la violencia subyace en todo el desarrollo del sistema y está emparentado específicamente al uso de drogas y placer sexual. Ambos fenómenos, no debe obviarse,

pertenecen en su mayoría al ramo de la economía sumergida, emparentada con el crimen organizado y con la violencia como herramienta de gestión y producción de estas mercancías" (Ibíd). Igualmente, en la perspectiva de Valencia, es válido recurrir a los textos de Preciado si no se reproduce su alusión exótica a "los periféricos"; es decir, su colonialismo. En lugar de referir a ellos como atracciones curiosas, habrá que suponerles capaces de agencia y de producción de sus propios discursos.

Para evitar invisibilizar las violencias contemporáneas, la mexicana desarrolla su conceptualización del capitalismo contemporáneo como "gore", tomando la categoría justamente del género cinematográfico de igual nombre, que puede considerarse una sub-clase dentro de las películas de terror, dedicada especialmente a representar la destrucción física del cuerpo humano en la que el espectáculo violento reemplaza cualquier intento de estructura narrativa:

"Tomamos el término gore de un género cinematográfico que hace referencia a la violencia extrema y tajante. Entonces, con capitalismo gore nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado (como precio a pagar por el Tercer Mundo, que se aferra a seguir las lógicas del capitalismo, cada vez más exigentes), al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, el género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de necroempoderamiento" (Valencia, 2010: 15).

A su vez el necro-empoderamiento remite a un modo de resistencia a la necro-política[1], término que se ubica por fuera del par biopolítica/tanatopolítica que está en juego en la genealogía hasta el momento aludida: "La necropolítica es la reinterpretación y ejecución tajante del biopoder, basada en gran medida en las lógicas del enfrentamiento guerrero de las fuerzas, en tanto que ejerce una libertad, pero se trata más bien de una libertad que sólo puede ser comprendida como poder de arrebatársela a los otros. La necropolítica es importante porque vuelve a situar al cuerpo en el centro de la acción sin sublimaciones. Los cuerpos de los disidentes distópicos y los ingobernables en México son ahora quienes detentan —fuera de las lógicas humanistas y racionales, pero dentro de las racionalistas mercantiles— el poder sobre el cuerpo individual y sobre el cuerpo de

[1] Necropolítica: va más allá de la contraposición hacer vivir / dejar morir propia del biopoder, pues su resultado es *hacer dejar morir*…

la población, creando un poder paralelo al estado sin suscribirse plenamente a él, al tiempo que le disputa su poder de oprimir" (Valencia, 2012: 98).

Desde esta perspectiva conceptual el "necroempoderamiento" alude a procesos que transforman contextos y situaciones de subalternidad en posibilidad de acción, pero que los reconfiguran desde prácticas distópicas y desde la autoafirmación lograda por medio de prácticas violentas rentables dentro de las lógicas de la economía capitalista. Dentro de éstas, los cuerpos son concebidos como productos de intercambio que alteran y rompen el proceso de producción del capital, ya que subvierten los términos de éste al sacar de juego la fase de producción de la mercancía, sustituyéndola por una mercancía encarnada literalmente por el cuerpo y la vida humana, a través de técnicas de violencia extrema como el secuestro, la venta de órganos humanos, la tortura, el asesinato por encargo, etc. Esta cualidad exterminadora y desmembradora del bio-poder que configura al capitalismo contemporáneo no es visibilizada por Preciado. En principio esto sería lógico desde la visión de Sayak Valencia, pues por el momento se trata de un fenómeno "periférico", aunque la filósofa diagnostica que se globalizará.

En cierta medida, Valencia continúa la perspectiva de Preciado al asumir un esquema de comprensión que articule lo económico con lo subjetivo: "Dicho capitalismo lo encontramos ya en todos los países considerados tercermundistas así como en los países de Europa del Este. Sin embargo, no se encuentra muy lejano de alcanzar e instaurarse en los centros neurálgicos del poder conocidos como Primer Mundo. Es importante pensar esta nueva variante del capitalismo porque, más tarde o más temprano, llegará y afectará a la parte primermundista del planeta; ya que la globalización acorta las distancias en muchos sentidos es innegable que si estamos dentro de un pueblo global, no puede existir la salvación de una minoría de la humanidad. Consideramos que el devenir gore del capitalismo no es una cuestión aislada, sino que abarca al capitalismo entero. Por lo cual, es necesario abordarlo desde una visión de conjunto, que englobe a dicho fenómeno y analice el problema desde diversos ángulos" (Ibíd.: 85-86).

Por su parte, si bien Preciado no considera la dimensión gore del capitalismo, conceptualiza el carácter snuff de la política, recurriendo igualmente a una categoría de género cinematográfico: "En la cultura popular, se denomina snuff a aquella película que muestra el asesinato de una persona (o un animal) con el único objetivo de hacer esa muerte visible, de transformarla en representación pública y comercializable" (Preciado, 2008: 243). La consideración de este género da pie para concebir la política, en la crudeza de la corrupción y la violencia, como exterminación por y para la representación.

Es así que una parte insoslayable de la dimensión pornográfica del bio-poder pase por la difusión masiva de imágenes de tortura, crímenes de guerra, atentados, asesinatos, genocidios: “La política snuff: arrancarle todo a la vida hasta el momento de su muerte, y ese proceso, filmado, registrado a través de la escritura y de la imagen y difundido en tiempo real vía Internet y siempre accesible en un archivo virtual que actúa simultáneamente como soporte publicitario a escala global” (Ibíd.: 245).

Esta sutil divergencia de géneros cinematográficos para las autoras marca la tensión entre la materialidad de la violencia a la que alude Valencia con su necesidad de articular una respuesta colectiva/global —“si no hay otra opción, que ésta no nos mate, sino que mediante nuestra insurrección cotidiana nos resignifique” (Valencia, 2010: 12)— y el carácter simbólico de la política snuff que Preciado toma como base para la producción de resistencias de corte más individualista: “Frente a este estado de cosas, la filosofía de esta alta modernidad punk sólo puede ser autoteoría, experimentación de sí, autotecnopenetración, pornología” (Preciado, 2008: 245). De este modo, en Preciado el carácter snuff de la política desdibuja el valor social y colectivo de su perspectiva, aunque abre el campo a las dimensiones política y epistemológica de la autoexperimentación.

De este modo, el rubro más “duro” del cine porno coadyuva en Preciado a diluir la crudeza de las condiciones de producción económico-subjetivas del capitalismo contemporáneo; a diferencia de lo que sucede con la incorporación del gore para Sayak Valencia: “Preferimos capitalismo gore, frente a capitalismo snuff, dado que los fenómenos observados de violencia extrema aplicados a los cuerpos como una herramienta de la economía mundial, y sobre todo, del crimen organizado, como parte importante de esa economía global, suponemos que no alcanzan la categoría de snuff, sino que se sitúan aún en los límites de lo gore, por conservar el elemento paródico y grotesco del derramamiento de sangre y vísceras que, de tan absurdo e injustificado, parece irreal, efectista, artificial, un grado por debajo de la fatalidad total, un work in progress hacia lo snuff, que aún cuenta con la posibilidad de ser frenado. Sin embargo, en estos momentos presenciamos que lo que inicialmente propusimos como capitalismo gore deviene rápidamente, a pasos agigantados, un capitalismo snuff” (Valencia, 2010: 23).

Ahora bien, más allá de estas sutiles diferenciaciones, hay una coincidencia en que estos capitalismos (fármacopornográfico y gore) producen subjetividades generizadas de modo que naturalizan la masculinidad y re-naturalizan la feminidad pero ahora bajo la forma del artificio. Es decir, producen la alineación masculino/varones – femenino/mujeres de modo que lo femenino, si bien siempre producido, muestra su artificio para ser natural.

Al par que lo masculino, no tendría mediaciones, sería simplemente natural, expresado ya sea en la testosterona, ya en el ejercicio de la violencia. De allí la importancia que ambas personas le dan a la desnaturalización de la masculinidad, por ejemplo mediante prácticas *Drag King*…

Si tomamos el carácter glocal de estos capitalismos, podemos desplazarnos al sector argentino del cono sur, para situarnos en un contexto en el que, las luchas para sobrevivir en tiempos de neoliberalismo, se complejizan con disputas al interior de los feminismos, que se ponen en tensión, por ejemplo, en los eventos “Ni una menos” o en el “Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales, No binaries…”. Elijo denominar al segundo desde una postura transfeminista, si bien el nombre mismo del Encuentro que se realizará en octubre de este año, continúa en disputa.

Pero quiero detenerme en una situación específica:

En octubre de 2016, Eva De Jesús, alias Higui[2]fue a visitar a su hermana (era el Día de la Madre) en el barrio de Mariló en Bella Vista, lugar donde había vivido 15 años atrás y del cual se tuvo que mudar tras incesantes agresiones físicas y verbales por parte de un grupo de hombres que la hostigaban y hasta prendieron fuego su casa por ser lesbiana. Razón por la que desde entonces portaba consigo un cuchillo de cocina. Ese día de la madre, cuando se iba del lugar, Higui fue abordada por la misma banda de siempre. Intentó evitarlos pero uno de sus miembros la arrojó al piso, le desgarró el pantalón y la ropa interior al grito de: "Te voy a hacer sentir mujer,forra, lesbiana". Mientras las otras nueve personas le pegaban patadas en el cuerpo y en la cara, la mujer sacó de su corpiño un cuchillo para defenderse e hirió de muerte a Cristian Rubén Espósito, líder de la banda. Cuando la Policía llegó al lugar, encontró a Higui casi inconsciente en el piso y se la llevó detenida. Según acusó la familia, Eva no fue atendida por las heridas de la paliza. "Estaba toda golpeada. Ningún médico la vio ni la asistió, nadie la contuvo; es más, cuando ella dijo que la habían querido violar los policías se le reían" explicó su hermana, Azucena. La abogada de De Jesús, Raquel Hermida Leyenda, también denunció varias irregularidades en torno a la causa como la cadena de custodia de la ropa que la mujer tenía puesta el día del hecho. "No sabemos si había en esas prendas ADN o algo que nos hubiera confirmado lo que dijo Higui en la indagatoria", señaló la letrada en declaraciones a la prensa. La defensa insiste en que se trató de un caso de legítima

[2] Por su admiración al ex arquero colombiano René Higuita.

defensa. Desde ese día, Higui permaneció detenida 7 meses en Bella Vista. Mientras tanto, ninguno de sus atacantes fue investigado por el intento de abuso o los golpes que le propinaron. El juzgado del partido bonaerense de San Martín, que atiende la causa, denegó el pedido de la excarcelación realizado por su defensa por existir “peligros procesales” de fuga y entorpecimiento de la causa, según argumenta el fallo. Sus padres y hermanas denuncian que están siendo amenazados por parte de los atacantes y por familiares del hombre que la mujer mató en defensa propia.

Los atacantes nunca estuvieron presos. Ella, desde octubre de 2016 hasta junio de 2017, por lo que la marcha del “Ni una menos” de 2017 contuvo especialmente la consigna de “libertad para Higui”, que se logró a mediados de junio de 2017. Desde entonces la lucha se transformó en el pedido de absolución, sobre el que Higui irá a juicio, largamente postergado,en abril de 2020.

En el contexto neoliberal argentino, la existencia de Higui y de sus predadores, se produce en una marginalidad suburbana, caracterizada por la precarización y la pérdida laboral en general, pero con especial incidencia en los hombres, que no encuentran allí el sustento subjetivo. Esto no justifica el accionar, sino que simplemente incrementa la legitimidad de policía moral que se atribuyen en tanto machos, pues así, cual sujeto endriago, consiguen su autoafirmación y una catarsis para la que se presenta como su dimensión constitutiva, la violencia explícita y cruda. Un modo ejemplar de esta violencia moralizante es la violación de la que Higui pudo defenderse. En este caso, las representaciones mediáticas dejan fuera de campo a los agresores y se concentran en la figura de Higui. Si bien no llegan al carácter gore o snuff, solo los medios alternativos la eximen de representarla como una machona que recibió su merecido.

Ahora bien, las teorías presentadas hasta ahora, caracterizan la violencia capitalística y su impacto en la formación de sujetos marginados funcionales, eminentemente masculinos, los endriagos que sobreviven adaptándose, necro-empoderados. Pero ¿cómo se pensaría la violencia desde otras perspectivas, otras posiciones o lugares en la dimensión macro del capitalismo gore? Por ejemplo, ¿cómo atravesar la perplejidad de que la justicia no conceda “legítima defensa” al accionar de Higui? Para ello agregamos un elemento teórico a la situación, que es la edición en castellano de *Defenderse. Una filosofía de la violencia* realizada por Hekht, colectiva editorial transfeminista, en su colección *Acá y Ah*ora a la que definen persiguiendo “un presente siempre urgente y siempre en movimiento, se buscan en él las fisuras por las que se filtra lo que resiste, se persiguen las marcas de los procesos donde se redefinen

las subjetividades, sus maneras de sentir, hacer y pensar". Con esta perspectiva accedimos en Argentina a la propuesta de Elsa Dorlin, enmarcada en las teorías precedentes, que va a esclarecernos sobre la imposibilidad de legítima defensa para los sujetos subalternos, ya que ese capitalismo gore, va a distribuir las posibilidades de ejercer la violencia, produciendo sujetos armados y desarmados, lo que no es solo una cuestión de género, sino también de clases y colonialidad. En este sentido, que una lesbiana pobre masculina del suburbano ose estar armada, la coloca en posición de máxima desobediencia, subvirtiendo además la distinción entre armas y no-armas; es decir, transformando un utensilio de cocina en arma.

Elsa Dorlin nos invita a realizar una genealogía de la autodefensa, como prácticas de resistencia a las violencias de dominación, generadas por grupos desarmadxs por parte de quienes les violentan. De allí la pregunta: ¿A través de qué tecnologías de poder discriminatorias se ha reglamentado el acceso de ciertas categorías del pueblo a ciertas armas o recursos defensivos? ¿Cuáles fueron las tácticas de desvío, cuáles los usos transgresores de objetos *a priori* inofensivos que tuvieron que inventar en sus luchas las personas desarmadas? (Dorlin, 2018: 66).

Las tácticas de quienes utilizan, manipulan y desvían objetos ordinarios pueden hacer tambalear el sistema de territorios inextricablemente vinculado a la biocategorización de los cuerpos (Dorlin, 2018, p.264, n.16). Entonces la autodefensa, es una genealogía de la resistencia de grupos oprimidos. Si lo pensamos desde la dicotomía genérica, los sujetos endriagos refuerzan los mandatos de masculinidad: pues su cuerpo ofensivo es producto de una química del miedo dentro de la cual viven y que contribuyen a generalizar –una mecánica represiva que construye los contornos de una norma de virilidad dominante (Valencia, 2010: 110). Mientras que la autodefensa no es un recurso elegido dentro de un repertorio de acciones para defender una causa sino más bien lo que permite luchar personal y/o colectivamente por sí y para sí. La autodefensa entonces no es un medio en vistas a un fin (adquirir un estatus y un reconocimiento políticos) sino que politiza los cuerpos, sin mediación, sin delegación, sin representación.

Ojalá el próximo año, en abril del 2020, la genealogía de la autodefensa triunfe por sobre los límites jurídicos de la legítima defensa, gracias al esfuerzo colectivo de una multitud transfeminista, la Campaña por la absolución de Higui.

Referencias

Dorlin, Elsa (2018) [2017] *Defenderse. Una filosofía de la violencia*. Buenos Aires: hekht libros.

Lauretis, Teresa de (1996) [1989] Tecnología del género. *mora nº 2.* Buenos Aires: UBA, noviembre.

Preciado, Paul B. (2008) *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa-Calpe.

Valencia Triana, Sayak(2013) Transfeminismo(s) y capitalismo gore. Solá, Miriam y Urko, Elena (comps.) *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Navarra, España: txalaparta.

(2012) Capitalismo gore y necropolítica en México contemporáneo. *Relaciones Internacional Nº 19.* México: GERI-UAM, febrero.

(2010) *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.

Vida, *Trabajo* y *Lenguaje* en el *Realismo Capitalista*

Lautaro Colautti
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Introducción

"Gente haciendo colas sin final,
imitaciones diversas,
viaja sola y triste a trabajar
sacrificando el tiempo,
viviendo momentos
poco placenteros."
Los pillos**,** *Poco placentero*

Sobre el final de su vida, el filósofo Michel Foucault pone en el centro del discurso la cuestión de la actualidad como un tema inquietante y decisivo para la filosofía desde la pregunta por la Ilustración formulada por Kant. A partir de ese momento se produce un repliegue del pensamiento sobre sí, sobre su propia actualidad, modificando las relaciones entre el pensamiento, el presente y la historicidad. En una de sus últimas entrevistas, Foucault (1985) sintetiza los ejes de sus investigaciones en torno al concepto de *Ontología del presente*; el saber, el poder y la subjetivación son articulados en base a una forma de indagación crítica de la historia que nos constituye*:*

> He realizado, en primer lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales. (pp. 193-4)

Es propicio aclarar que estas indagaciones implican siempre un riesgo que consiste en no admitir, al menos a priori, lugares privilegiados de enunciación, tan solo cabe decir que tanto la arqueología como la genealogía u otro tipo de perspectiva similar siempre se encuentra apuntando al presente. He aquí el riesgo: plantear la historicidad de los elementos que componen estos tres campos implica problematizar nuestro propio *ethos*, nuestra propia pertenencia a un régimen de saber dado y a una red de prácticas de poder.

Es siguiendo esta línea, que vamos a retomar parcialmente la tarea de arqueología de *Las palabras y las cosas* para entender las transformaciones en el suelo de saberes que habitamos. El problema central de las *epistemes* en Foucault está íntimamente vinculado al problema de la representación: cada época pareciera definirse por su *ser del lenguaje*, es decir, por un *a priori histórico* que define el juego entre la representación y las positividades, las empiricidades definidas por cada zona epistémica. Entre fines del siglo XVIII y principios del XIX se produjo la irrupción de una discontinuidad semejante a la que dio origen a la episteme clásica, y si bien Foucault discute con la Historia de las Ideas tomando como concepto crítico la noción de *discontinuidad*, en este caso las regiones del saber de la época clásica mantienen una suerte de continuidad en la nueva episteme definida como moderna. Así, en este umbral de una configuración epistémica a otra donde estaba la historia natural emerge la biología, donde estaba el análisis de la riqueza emerge la economía política y aparece la filología donde estaba la gramática general. La novedad se encuentra en la centralidad de la figura del Hombre, que va a ser el *a priori histórico* que mantiene una relación privilegiada con la vida, el trabajo y el lenguaje.[1]

En su seminario *Hay que defender la Sociedad* Foucault señala que estos tres conceptos aparecen en medio de una disputa política entre la historia oficial de la Francia monárquica del siglo XVIII y una suerte de contrahistoria aristocrática que pretendía reactivar la cuestión del origen como modo de dirimir los conflictos que iban a desarrollar la Revolución Francesa. Los elementos que componían este "discurso histórico" eran: el problema de la lengua de la nación, la división de la sociedad en clases y el problema de la raza. Siguiendo un comentario de Pablo Manolo Rodríguez (2019): "éstas no son determinaciones 'externas' de los saberes, sino las causas mismas de su existencia: el problema de las naciones, conectado luego con la filología, el de las clases sociales, conectado con la economía política, y el de la raza, conectado con la biología" (p.42) A partir de esta conexión podemos hablar de biopolítica como la ambigüedad fundamental en torno a la asignación científica e institucional de los contornos de lo existente, y también como variados procesos de lucha para imponer o combatir dichas asignaciones.

[1]En el mito adámico encontramos el problema de la designación, del nombre de las cosas; también de los recursos y la recolección; y también de la vida y la naturaleza. La episteme clásica se construye como respuesta secular a esos tres temas (la vida, el trabajo y el lenguaje) que aparecen tratados en el *Libro del Génesis*.

Sobre la última transformación de la episteme, aquella que daría pie a la época posmoderna[2]Deleuze entiende que el lenguaje, mucho más disperso en el trayecto de la segunda mitad del siglo XX que el trabajo y la vida, se asimila y reagrupa en la Informática y la Comunicación. A su vez, desplaza la centralidad del hombre -algo que Foucault sí había anticipado- y la biología se transforma en biología molecular, a partir del código genético. La cibernética va a transformar el campo de la economía y el trabajo. Estas transformaciones epistémicas guardan una serie de complejas y correlativas relaciones al denominado pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control.

En este esquema, y sin más dilaciones preliminares, la obra de Mark Fisher se inscribe en el estudio de una biopolítica de la fuerza de trabajo de las sociedades de control, en la medida en que sus indagaciones dan cuenta del cuerpo y la vida del trabajador como objeto de control por parte de este "poder sobre la vida".

La sociedad de control en el *Realismo Capitalista*

"Ricky está listo
listo del bocho
y encima le tocó Marina
9 - 3 - 7
y para zafarse sólo toma pastillas
y ya no toca un libro
y no quiere que le digan nada."

Spinetta, *Resumen Porteño*

El título de la obra, *Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?,* comienza refiriendo al término utilizado para describir la sensación generalizada de que el capitalismo no solo es el único sistema político y económico viable, sino que también refiere a la imposibilidad de imaginar una alternativa coherente. Esta tonalidad general condiciona las producciones culturales, así como las prácticas laborales y educativas que pasan a encarnar lógicas post disciplinarias. La segunda e interrogativa parte del título remite al eslogan de Margaret Thatcher: *Thereis no Alternative*.

La implementación del neoliberalismo con las administraciones de Reagan en EEUU y Thatcher en el Reino Unido, sumado a la caída del muro de Berlín y otros acontecimientos, marcan el comienzo de una nueva era que tendrá como consecuencia al mencionado realismo. En resumen, la economía neoliberal mantiene un tráfico de flujos

[2]EliasPalti propone una nueva caracterización que supone retomar críticamente el proyecto foucaultiano en lo que trata como la *episteme de las formas*, haciendo hincapié en la figura derrideana de la *khora* como imagen del pensamiento que sintetiza la relación entre la producción algorítmica y lo aleatorio.

que han desplazado la centralidad del Estado contraponiéndole una velocidad líquida que desborda la solidez monolítica de la forma-Estado. En esta sentido, el capital y el trabajo entran en un proceso de desregulación, como señalan Campagno y Lewkowicz (2007) esto "no se trata de una sustitución estructural sino de una subversión" (p.123) No hay leyes de mercado más que a modo de eufemismo galileano. Los flujos de capital son autónomos y prescinden del Estado, el cual es relegado a una suerte de provincia que administra los efectos o responde a los estímulos de los flujos del capital. El Estado ya no es soberano en términos económicos y no es el principal articulador de la vida social.

En este esquema ubicamos el pasaje del fordismo al posfordismo, donde las líneas de producción se convierten en flujos informativos, esto quiere decir que la gente trabaja esencialmente comunicándose. Como en los aportes deleuzianos antes citados para la aprehensión del nuevo régimen de saber y poder, la cibernética[3] va a dar cuenta de la confusión de aquellas áreas antes separadas y bien delimitadas en las epistemes clásicas y modernas (respectivamente):

La vida y el trabajo, entonces, se vuelven inseparables. El capital persigue al sujeto hasta cuando está durmiendo. El tiempo deja de ser lineal y se vuelve caótico, se rompe en divisiones puntiformes. El sistema nervioso se reorganiza junto a la producción y la distribución. Para funcionar y ser un componente eficiente de la producción en tiempo real, es necesario desarrollar la capacidad de responder frente a eventos imprevistos; es necesario aprender a vivir en condiciones de total inestabilidad o (feo neologismo) "precariedad". El período de trabajo no alterna con el de ocio, sino con el de desempleo. Lo normal es pasar por una serie anárquica de empleos de corto plazo que hacen imposible planificar el futuro. (Fisher, 2018a, p.138)

Esta confusión entre vida y trabajo tiene como consecuencia la mutación de la fuerza de trabajo que cada vez es más precarizado y menos proletariado. Por otro lado, mientras los discursos de la salud (ahora inscriptos bajo el dominio de la biología molecular) se enfocan en despolitizar las causas del estrés, la angustia y la depresión, Fisher, se inscribe en una línea de teóricos radicales (Laing, Foucault, Deleuze y Guattari, así como León Rozitchner en nuestro país) que bregan por la politización de la salud mental, buscando sacudir la apariencia de todo "orden natural" que conllevan estos

[3]Fisher comenzó su carrera intelectual en la Cybernetic Culture Research Unit (CCRU), que Sadie Plant y Nick Land dirigían a mitad de los noventa en la Universidad de Warwick, también saludó con entusiasmo el *Manifiesto por una política aceleracionista* de Alex Williams y Nick Srnicek, un texto que él mismo inspiró en parte mediante su contacto con Srnicek, y al que le respondió en 2014 con su propio panfleto *Reclaim modernity*, escrito junto a Jeremy Gilbert.

discursos “normalizadores” con pretendidas bases biológicas y psicológicas. El aumento de las tasas de suicidio y el consumo de antidepresivos son fuertes indicadores de que “el capitalismo es inherentemente disfuncional, y que el costo que pagamos para que *parezca* funcionar bien es en efecto alto” (Fisher, 2018a, p. 138).[4]

El hedonismo depresivo es la figura de la subjetividad *par excellence* en la caracterización fisheriana, manifestándose en el mandato consumista de arrojarse al mundo como a un supermercado mientras la sociedad de control multiplica las formas del estrés: “el trabajo, no importa cuán provisorio sea, implica ahora la realización de otros metatrabajos: la confección de registros, el inventario de objetivos y metas, el compromiso con el llamado ‘desarrollo profesional y continuo’”. (Fisher, 2018a, p.131) Este desarrollo continuo se emparenta con la kafkiana “postergación indefinida” que en estos tiempos significa: que la educación es un proceso de toda la vida, que la capacitación laboral dura todo lo que dura la vida laboral y que entre el trabajo y la casa ya no hay distinciones porque el ciberespacio ha vuelto obsoleto el concepto de “espacio de trabajo”. (Fisher, 2018a, p.133) Sobre esta serie de mutaciones surgen las nuevas modalidades de angustia y depresión, cuadros que, vale recordar, Fisher padeció en su cuerpo hasta tomar la decisión de suicidarse.

En un lúcido artículo de *Los fantasmas de mi vida* dedicado a revisar la historia de Joy Division, Fisher (2018b), a partir del análisis musical y cultural de la banda, se permite hablar de la matriz depresiva del capitalismo contemporáneo y su relación con la emergencia de las sociedades de control: “Joy Division era el sonido de la veloz depresión de la cultura británica, el grito de una lenta y prolongada cancelación neuronal” (p. 94). En ese texto la depresión aparece como un modo de descubrir la verdad de una época, diferente a la tristeza, a la frustración o a los estados deprimentes del rock tradicional y esa verdad es la que se nos patentiza como un espacio vacío que el consumo de mercancías cada vez “llena menos”. En el grupo liderado por Ian Curtis podemos oír la ontología depresiva de nuestro tiempo que se estructura en una particular conexión de la psicopatología individual y la anomia social.

Conclusión

"(...)
Cuidarte siempre a vos en la derrota
Hasta el final, el final

[4]Cabe mencionar, así como quien desliza un dato “sin querer queriendo”, que en la actualidad, Argentina se ubica en el tercer lugar entre los países de la región en relación a su tasa de suicidios, según la OMS.

Es la depresión cinética
La depresión cinética"
Él mató un policía motorizado, *El tesoro*

En un reciente artículo titulado "¿Para qué nos sirve Mark Fisher?" Alejandro Galliano analiza el achicamiento creciente de la clase obrera en Argentina; si bien hay una innegable presencia histórica, política, económica y cultural del sindicalismo argentino, las formas de explotación laboral desregulada (tales como la tercerización y la subcontratación) van en aumento. Este desplazamiento por fuera de la órbita de acción de los sindicatos –que surgieron como respuesta a la sociedad disciplinaria y sus contextos de encierro– nos reclama pensar nuevas formas de acción y organización.

La propuesta de este trabajo fue la de realizar un breve análisis a partir de las transformaciones del capitalismo tardío en el campo del saber, el poder y los modos de subjetivación partiendo de la lectura que hace Fisher de las sociedades de control. De esta manera nos encontramos al Lenguaje convertido en información y programación de algoritmos, y por otro lado, a la Vida y al Trabajo mezclados en una serie de formas de optimización del tiempo y las fuerzas que tienen como consecuencia la multiplicación de las formas de estrés y angustia.

Entonces, resta la tarea por venir, aquella en la que ya no pueden salvarnos los diagnósticos y los maestros, la de articular una politización intempestiva que logre trastocar el ordenamiento social de esta época.

Bibliografía

Campagno, Marcelo y Lewkowicz Ignacio (2007), *La historia sin objetos y derivas posteriores*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (2017),*Michel Foucault: más allá delestructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Monte Hermoso ediciones.

Galliano, Alejandro (2019), ¿Para qué nos sirve Mark Fisher?, Caja negra editora. Recuperado el 1 de septiembre de 2019, de https://cajanegraeditora.com.ar/blog/para-que-nos-sirve-mark-fisher/

Rodríguez, Pablo Manolo (2019), *Las palabras en las cosas: Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoleculas*, Buenos Aires, Cactus.

Fisher, Mark (2018a), *Realismo Capitalista ¿no hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja negra.

Fisher, Mark (2018b), *Los fantasmas de mi vida: escritos sobre depresión, hautología y futuros perdidos,* Buenos Aires, Caja negra.

Foucault, Michel (1985), *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta.

Foucault, Michel (1996), *Genealogía del racismo*, La plata, Editorial Altamira

Foucault, Michel (2014), *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Casiano. Castidad y formas de subjetivación. Otra forma de la *epimeleiaheautou*

María Cecilia Colombani
Universidad de Morón /Universidad de Mar del Plata/ UBACyT

Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en analizar las relaciones que el sujeto guarda consigo mismo en el marco de la compleja relación del sujeto con la verdad, nudo problemático de inquietud del último Foucault en su período ético.

Proponemos analizar, en el marco de la reflexión foucaultiana, los modos de subjetivación, esto es, los modos de constitución de la subjetividad, las maneras conscientes y voluntarias por las cuales los sujetos se constituyen en el interior de ciertas prácticas.

Analizaremos los vínculos que guardan los sujetos en relación a la lucha por la castidad como forma de alcanzar la máxima virtud.

Trataremos de comparar la dimensión agonística que la lucha por la castidad implica con una serie de conceptos que M. Foucault analiza en el tomosegundo y tercero de la *Historia de la Sexualidad*. Nos referiremos a la sexualidad como experiencia, al concepto de *epimeleiaheautou*, al de *epistropheheuatou* y al de *enkrateia*.[1]

Dice Foucault: "Llamamos filosofía a una forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad. Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si denominamos a todo esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad"[2].

Debemos incluir nuestras reflexiones en el marco de lo que el pensador francés denomina la "historia de la espiritualidad en Occidente".

En ese escenario, conviene recordar que en la modernidad, la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto, priorizándose la conducción de la razón a través de un método adecuado. El mero acto de conducción de la razón como facultad de conocimiento le

[1] Colombani, M. C. *Foucault y lo político* Apartado III "Políticas del alma".
[2] Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, p. 39.

alcanza al sujeto para alcanzar el *télos* que la empresa metódica persigue, esto es, el conocimiento de la verdad, "sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser tenga que ser modificado o alterado".[3]

En el contexto donde la verdad se juega en otro estatuto y bajo otras exigencias que rozan transformaciones subjetivas por parte del sujeto, cabe la formulación foucaultiana ya que nos ubica en el corazón de la problemática: "¿Bajo qué figura se han dado cita en la Antigüedad occidental el sujeto y la verdad?[4]

En este escenario conceptual, nuestro intento radica en analizar la lucha por la castidad a la luz de ciertos conceptos de fuerte impronta griega.

Comenzaremos por abrir conceptualmente los términos para luego vincularlos con la dimensión agonística que Casiano propone como lucha por la castidad.

Quizás el campo semántico de los términos nos oriente en la singularidad de la preocupación ético-antropológica. El sustantivo *epimeleia* cuidado, solicitud, dirección, administración, gobierno, práctica; el verbo *epimeleomai* significa cuidar, cuidarse, preocuparse, estar encargado de, estar al frente de, tener a su cargo, aplicarse, dedicarse, preocuparse por, cuidar con todo cuidado.

El campo es fuerte en lo que a nuestra indagación se refiere. El sujeto se toma a su cargo, lidera la empresa subjetivante, convirtiéndose en el objeto de preocupación. La *epimeleia* roza entonces la cuestión política del gobierno de sí y del gobierno de los otros, ya que el gran marco de la ética y la política griegas se juega en el gobierno de la *polis* como *telos* último. "La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada con el ejercicio del poder […] Ocuparse de uno mismo es algo que viene exigido y a la vez se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros"[5]. Ocuparse de sí toma la forma general de conducirse, gobernarse, a partir de delinear el espacio sobre el cual debe recaer el cuidado y ese *topos* no es otro que el alma.

El concepto de *epistrophe* da cuenta de un movimiento sobre sí, de un giro o retorno, de una vuelta sobre uno mismo en una especie de viaje subjetivante, dominado por el campo lexical del verbo *epistropheo*, volver, girar, retornar. Se trata de un movimiento de retorno sobre el sujeto que prescinde, temporariamente, del mundo

[3]Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, p. 41.
[4]Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, p. 35.
[5]Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, p. 42.

exterior para centrarse en la interioridad del sujeto que se para frente a su interioridad para des-cubrirla.

Esta imagen nos transporta al tercer término objeto de preocupación, la noción de *enkrateia*, relacionada con la esfera del poder a partir de su propia constitución etimológica.

En-kratos implica una relación de empoderamiento, una acumulación progresiva de poder a partir de la propia transformación de la conducta dominada por la *sophrosyne* y la *areté* como valor dominante y rector de la tarea subjetivante.

La *enkrateia* domina la escena. Es la actitud del sujeto sobre sí mismo. Su auto-conducción, el temple y la manera de conducirse a partir del trabajo sobre sí. Podríamos pensar la *enkrateia* como el resultado final de un proceso de conducción de sí que, paradójicamente no acaba nunca porque no hay un fin para dejar de ocuparse de uno mismo

La lucha por la castidad

La lucha por la Castidad es analizada por Casiano en el sexto capítulo de las *Instituciones* y en varias *Conferencias.*

La lucha por la castidad figura en un lugar preponderante dentro del campo agonístico que el cuerpo y el alma libran contra los males del espíritu; exactamente el segundo lugar en la lista de los ocho combates y, específicamente centrado en el marco de la lucha contra el espíritu de fornicación.

El espacio agonístico no debe ser comprendido dentro de un marco de regulación jurídica, sino de otro tipo de marco regulativo, asociado a la constitución del sujeto como combatiente en aras de la transformación de sí mismo.

En este juego ético-antropológico de transformación de las identidades comienza a vincularse el combate contra la fornicación con los conceptos puestos en juego. Tanto la noción de *epimeleia* como su movimiento complementario, el concepto de *epistrophe*, como el registro resultante del movimiento, la idea de *enkrateia* se inscriben en el marco de la aspiración de devenir un sujeto mejor y del ingente trabajo sobre uno mismo para lograr tal cometido.

Ahora bien, ¿dónde radica la importancia de la fornicación y a qué otras debilidades espirituales está asociada? La fornicación está asociada a la gula y la gula representa la antesala del deseo de fornicación.En este marco, el exceso de comida lleva al deseo de fornicación; de allí que, a partir de su unidad estructural, sólo combatiendo la

gula podrán sentarse las bases para combatir la fornicación. La asociación es directa y está a su vez, directamente vinculada al concepto de *hybris*como desmesura o desorbitancia.

Todos los males del espíritu aparecen asociados por pares según su naturaleza intrínseca.La gula y la fornicación son dos pecados que implican la participación del cuerpo para la realización de su objetivo. Participación que conlleva toda la carga axiológica del cuerpo en el contexto histórico al que Casiano pertenece, esto es el siglo V. La fornicación representa un papel importante y privilegiado en el concierto global de los pecados como males del espíritu, a partir del significado del cuerpo asociado al concepto de carne.

Asimismo existe una concatenación entre los pecados; la experiencia de los pecados como debilidades del espíritu, no se vive como si éstos constituyesen compartimientos estancos, sino como un sistema complejo donde la derrota de uno de ellos se apoya en la derrota de su complementario.

Por el papel originario que ocupa la dupla gula-fornicación en relación a los restantes males del espíritu, es necesario arrancarla de raíz porque las sombras de ese árbol gigante se proyectan exponencialmente sobre toda la vida de los hombres.

Cortar la dupla de raíz es el punto de partida de un largo combate subjetivante que implica necesariamente un retorno sobre uno mismo, *epistrophe*, para hacerse cargo, tomarse bajo la propia dirección y cuidarse en el sentido de asumir la propia tarea de subjetivación.

Aquí radica la importancia capital de las prácticas ascéticas como el ayuno para detener la gula y anticipar la fornicación. Si se trata de una dupla donde la gula conduce a la fornicación, entonces se explican las prácticas de ayuno como *askesis* primera. Si el combate implica un cierto juego de sucesión temporal y la gula anticipa estructuralmente la fornicación, entonces es necesario comenzar por ella porque constituye el suelo donde se asienta la fornicación como mal.

No obstante, por tratarse del más vergonzoso de los pecados, la fornicación sólo se vence a partir de la mortificación del cuerpo, los ayunos, las vigilias, el trabajo que quebranta el cuerpo, a partir de su naturaleza.

La fornicación da cuenta de la debilidad de la carne y de cómo ésta acecha permanentemente, lo cual pone al combate en una dimensión perpetua e interminable. Si comprendemos esta dimensión del combate, entendemos en qué sentido la tarea de

conducción de sí es indispensable como *continuum* ético. La *epimeleia* deviene *ethos* en tanto manera de ser, actitud de vida y no se limita a una experiencia aislada o discontinua. El combate es subjetivante y se extiende a lo largo de toda la vida porque el deseo acecha a partir de su fuerza difícil de detener.

No obstante, la fornicación devuelve una diferencia sustancial con la gula. Por las características de esta última, es necesario regular la práctica pero no es posible prescindir de ella porque el cuerpo no puede privarse absolutamente de la comida ya que estaría en peligro su supervivencia.

En cambio, la fornicación es esperable que sea completamente desarraigada del cuerpo. La supresión de la fornicación no pone en riesgo la continuidad de la vida, como sí lo hace la definitiva supresión de la comida. La supresión de la fornicación en el marco del dispositivo monacal que M. Foucault analiza, implica el destierro absoluto y la renuncia al deseo sexual bajo todas las formas imaginables.

Se trata, de alguna manera, de salir del cuerpo permaneciendo en el cuerpo. Estamos en presencia de una renuncia capital y de un combate de peculiares características ya que implica de alguna manera la supresión de uno de los elementos constitutivos de lo humano.

Se aprecia pues cómo la fornicación se halla a la cabeza de los restantes componentes de los pecados capitales y ello por tres cuestiones que pasaremos a enumerar

En primer lugar se halla a la cabeza del encadenamiento causal que se da entre ellos

En segundo lugar se halla en el origen de la continua reanudación del esquema agonístico, a partir del peligro que su presencia siempre acechante produce subjetivamente

En tercer lugar se inscribe en una dura encrucijada del combate ascético, que roza el límite de la renuncia.

Existen según Casiano tres tipos de fornicación. En la V *Conferencia*, divide el pecado de la fornicación en tres tipos: el primero consiste en la «conjunción de los dos sexos» *(commixtiosexusutriusque)*; el segundo se comete «sin contacto con la mujer» *(absquefemineotactu)*, lo que llevó a Onán a la condenación; el tercero es «concebido por el pensamiento y el espíritu». Como se puede observar hay un progresivo pasaje de la corporeidad entendida como el encuentro entre dos cuerpos a formas tanto del cuerpo como de la fornicación alojadas en el pensamiento exclusivamente. Se

produce algo así como una desmaterialización de lo corpóreo para afrontar su imagen recurrente y persistente a nivel del espíritu.

Esta dimensión ubica al sujeto en el lugar del cambista; especie de guardián de su propia interioridad, gendarme de su territorio espiritual, el sujeto deviene hermeneuta de sus representaciones para poder distinguir, a modo de un cambista, entre lo puro y lo impuro, entre aquello que puede acceder al nivel del pensamiento por su pureza y aquello que no puede alojarse en el espíritu por su contaminación, producto de su asociación con el Otro. La escena está dominada por el verbo *krino,* separar, distinguir, discernir, discriminar; tarea que en el siglo XVII Descartes emprenderá en relación a las ideas que ocupan el escenario de la conciencia hasta alcanzar una idea clara y distinta.

Tal como afirma Foucault, "Casiano decía lo siguiente: la mente es algo que siempre está en movimiento. A cada instante, se presentan ante ella nuevos objetos, se le muestran nuevas imágenes, y no se puede dejar entrar libremente esas representaciones […] es preciso que, a cada instante seamos lo bastante vigilantes para que, ante ese flujo de representaciones que se nos dan, decidamos qué hay que hacer, que debemos aceptar y qué debemos rechazar"[6]. Se trata de controlar la *agitatio* del pensamiento.

El pensamiento es una fuente inagotable de movimientos y agitaciones que debe ser necesariamente custodiada para evitar todo tipo de contaminación que interfiera en la pureza del espíritu.

Lejos de la tarea cartesiana de sesgo gnoseológico, Casiano recomienda la tarea del cambista para neutralizar la acción maléfica del Otro, encarnada en la figura del Diablo. Esa es la verdadera misión antropológica, estar en estado de vigilia permanente ya que acecha el peligro: "O sea el flujo, necesariamente móvil, variable y cambiante, de las representaciones: con respecto a ellas, tomar una actitud de vigilancia, una actitud de desconfianza. Y tratar de verificarlas y someterlas a prueba una por una"[7]

La tensión Mismidad-Otredad se despliega en el escenario agonístico. No sólo por la presencia inaceptable del Otro como entidad ontológica, sino por el trazo de una cartografía en materia ético-antropológica que tensa la presencia del hombre que abraza la castidad como *telos* último, de la de aquel que se entrega a las debilidades de la carne. El Otro encuentra en la otredad antropológica el punto de anclaje y su carta de triunfo. Extirpar la presencia del Otro es el triunfo más radical del hombre virtuoso porque ha

[6] Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*, pp. 289
[7] Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*, pp. 289

desarraigado el gigantesco árbol que el Diablo implica a partir de las sombras que proyecta. Deliberadamente estamos trayendo la imagen del árbol que Casiano coloca como figura del par gula-fornicación para traerlo al *topos* del Otro. La clave es la pregunta por la naturaleza de las representaciones y su necesidad de ser extirpadas: "¿La idea que tengo en mente me viene de Dios, con lo cual es necesariamente pura? ¿Procede de Satán, y por ende es necesariamente impura? O eventualmente, si procede de mí, ¿en qué medida puede decirse que es pura y en qué medida que es impura?"[8]

Ahora bien, presentado el peso del adversario, podemos entender las dificultades del camino que enfrenta el hombre en su ascenso hacia la castidad.

Casiano distingue seis etapas en el progreso en la castidad como camino. El grado más alto de este camino es la superación de toda fantasía sexual durante el sueño.

El sueño representa un tema nodular en la economía general del pensamiento de Casiano. Esto tiene que ver con la imposibilidad de control sobre el mismo.

Estamos en presencia de un esquema disciplinar de matices múltiples que trabaja sobre la hipótesis del dominio de uno mismo como carta de triunfo. Retornan los tres núcleos de significación que hemos propuesto como punto de intersección. El sujeto se hace cargo de sí para lo cual ha vuelto sobre sí y gana una actitud que lo empodera porque neutraliza aquello que representa una fuerza a-cósmica. *Epimeleia*, *epistrophe* y *enkrateia* se conjugan en este logro de la autoridad sobre uno mismo.

El sueño parece abrir una instancia particular donde esa potestad se suspende temporalmente. Entregado al sueño, el sujeto debilita su voluntad, núcleo de la *enkrateia*, para entregarse otra dimensión sobre la cual no ejerce control ni vigilancia. La clave es cómo lograr dominar el propio sueño para que ninguna representación gane su escenario. En este camino ascendente los distintos grados del *métodos* van mostrando cómo el espíritu de fornicación se va diluyendo a medida que progresa el ideal de castidad.

El camino, como la vida toda, se inscribe en una metáfora del combate donde cada paso representa un triunfo parcial y necesario para alcanzar una nueva realidad. Como en todo relato que involucre la idea de progreso, el camino tiene sus etapas sincronizadas y cada una de ellas depende para su realización de aquella que la ha precedido.

Se trata de una labor perpetua a realizar sobre el discurrir del pensamiento.Se trata también de un camino progresivo que tiende excluir cualquier implicación de la voluntad, asociada al deseo. En este sentido, las etapas consisten en un progresivo

[8] Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*, pp. 290

desprendimiento de la voluntad respecto de las inclinaciones. En otro orden de cosas, es el progresivo triunfo sobre el Otro, siempre presente en las inclinaciones.

De allí que, en este marco que hace foco en la voluntad como aquello que puede ser controlado a partir de un ingente trabajo sobre sí mismo, el tema de la polución nocturna aparezca como un tópico a considerar. Se trata de un acto que hace foco en uno de los tópicos que hemos estado transitando: la pérdida de control sobre uno mismo y el estado de vulnerabilidad del sujeto que queda a merced de todo tipo de debilidad. El Otro se enseñorea allí donde han bajado las defensas regulativas del yo.

Conclusiones

El planteo hasta aquí realizado no implica un recrudecimiento de las prohibiciones en materia de relaciones sexuales, sino un proceso de subjetivación donde los sujetos se ven llevados a dar forma a su subjetividad a partir de una cierta experiencia ascética. En este punto retorna nuestro objetivo de vincular la dimensión ascética propia de la vida monacal con los conceptos que hemos recortado y que tienen en el mundo griego un fuerte protagonismo.

Toda *praxis* subjetivante implica una forma de cuidado de uno mismo. El campo lexical del verbo *epimeléo* se asocia al *topos* semántico del verbo *therapeúo*, velar, cuidar, atender, honrar. No hay dimensión terapéutica sin la consecuente dirección sobre uno mismo lo que ha implicado la vuelta sobre sí como objeto de preocupación. La dimensión de la *enkrateia* se materializa en el progresivo empoderamiento del sujeto sobre sí mismo y su triunfo sobre el Otro y sus sombras.

Este es el punto de instalación de M. Foucault. El acento no está pesto en el marco de la interdicción sino en el escenario de la constitución de sí y de los juegos de verdad en relación a uno mismo.

Bibliografía

Colombani, M. C. (2009) *Foucault y lo político,* Prometeo, Buenos Aires

Foucault, M. (1992) *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, México.

Foucault, M. (1993) *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.

Foucault, M. (1997) *Hermenéutica del sujeto*, Altamira, La Plata.

Habitar el ambiente

Pablo Cosentino
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Educación y justicia ambiental

Este trabajo parte de reconocer el rol imprescindible que cumple la educación ambiental a la hora de pensar otros modos de habitar el ambiente y visibilizar la necesidad de construir espacios sustentables que impliquen menos violencia frente a lo vivo.

Afirma Hannah Arendt (2013) que la educación tiene que ver con la natalidad y con el hecho de que quienes son nuevos en el mundo portan una diferencia que viene a introducir transformaciones en el mismo. Se educa entonces para transmitir un legado que las sociedades consideran de valor para las formación de las personas que son recién llegadas a este mundo. En este sentido, no es en vano repensar acerca del tipo de prácticas educativas necesarias en ese intento por lidiar con la tensión dada, entre el heredar y el renovar los mundos, producto del encuentro entre generaciones y el devenir de la historia.

Por consiguiente, dado que la educación está relacionada con la construcción de mundos, quizá sea apropiada cierta apuesta pedagógica que, a partir del diálogo y la reflexión, fomente una problematización sobre los espacios que queremos habitar colectivamente. En este esfuerzo, consideramos que es urgente una discusión en la que reconsideremos nuestra posición frente al ambiente y planteemos formas alternativas a las creencias, imaginarios, discursos y prácticas, profundamente arraigadas y naturalizadas, a partir de las cuales generamos un daño irreversible en nuestro planeta.
Creemos, por lo tanto, que al momento de pensar esta propuesta pedagógica es necesario dar un lugar de centralidad al concepto de “justicia ambiental” ya que este es un término central a la hora de abordar la cuestión ecológica y proponer posibles trayectos que busquen hacer frente a la actual devastación del medio ambiente. Por este motivo, comenzaremos indagando en esta cuestión buscando tensionar algunas definiciones habituales de dicho concepto.

En este sentido consideramos que la justicia ambiental debe ser pensada desde marcos alternativos a los habituales que se basan en una noción de justicia distributiva. Un ejemplo claro de estos últimos es la postura sostenida por el filósofo español Jorge Riechmann. Este autor sostiene:

“la justicia ecológica no tiene que ver sólo con la distribución justa de bienes y males ambientales entre la población humana, sino también entre ésta y el resto de los seres vivos con los que compartimos la biosfera” (Riechmann, 2003).

Si bien reconocemos que algunos enfoques (como el que propone el autor mencionado) representan un esfuerzo valioso por incorporar en el plano de la justicia al resto de las especies vivas con las que compartimos el planeta, las mismas se ven limitadas por quedar enmarcadas dentro de una concepción distributiva de la justicia.

Por lo tanto, siguiendo al filósofo Jacques Derrida (2008), pensaremos a la justicia como un ámbito que trasciende al derecho y que se encuentra dentro del orden de lo imposible. Según este autor, la justicia está relacionada con la hospitalidad absoluta hacia la otredad (lo otro).Por eso mismo se vincula con el reconocimiento de la diferencia y de la alteridad irreductible de los otros.

Pero entonces, la justicia está siempre por-venir ya que consiste en la apertura hacia lo que aún no encaja en nuestras categorías jurídicas. Por eso, a diferencia del derecho, pertenece a la esfera de lo imposible, de lo no calculable e indeterminable, de lo que aún no arriba. La justicia, de este modo, desborda las categorías de lo jurídico porque se asocia con el ámbito en donde la multiplicidad de lo existente puede ser desplegada.

Sin embargo, nos advierte el filósofo argelino que:

“Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, de lo impresentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de excusa para ausentarse de las luchas jurídico-políticas en el interior de una institución o de un estado, o entre una institución o estado y otros (…) La justicia incalculable ordena, por tanto, calcular. Y en primer lugar, ordena calcular a lo más cercano de eso que se asocia a la justicia, a saber al derecho” (Derrida, 2008).

De esta manera, la justicia ambiental nos habilita a pensar otras lógicas que excedan la racionalidad económica, desestabilizando la soberanía del hombre sobre lo vivo y abriéndonos a vivir nuestra existencia en una comunidad de lo viviente que apueste al respeto de la diferencia y la diversidad.

Es preciso entonces reconsiderar este concepto pensándolo a partir del reconocimiento del devenir de lo diverso y de la multiplicidad de lo viviente. En esa dirección, la misma se plasmaría en prácticas ético-políticas que no violenten u obstaculicen el despliegue de lo vivo. Como afirma Mónica Cragnolini:

“Por ello, planteo la idea de comunidad de lo viviente no en el sentido de 'estar juntos' y la homeostasis 'natural', sino en términos de respeto a la otredad. (…) En este sentido, la

biodiversidad y el medio ambiente ameritan ser 'cuidados' con el mismo empeño con que se tutela la fragilidad de la vida" (Cragnolini, 2016).

Saber ambiental y relacionalidad

Decíamos en el apartado anterior que la educación ambiental cumple un rol fundamental a la hora de pensar diferentes maneras de hacer frente a la actual crisis ecológica. Entre otros motivos, creemos que uno insoslayable es la necesidad de pensar la justicia ambiental en íntima relación a lo que algunos autores denominan el saber ambiental. Dice Enrique Leff:

"El saber ambiental no conforma una doctrina homogénea, cerrada y acabada; emerge y se despliega en un campo de formaciones ideológicas heterogéneas y dispersas, constituidas por una multiplicidad de intereses y prácticas sociales: las estrategias de poder inscritas en el discurso teórico de las ciencias (economía, ecología, antropología, derecho); el saber campesino y de las comunidades indígenas integrado a sus sistemas gnoseológicos, sus valores culturales y sus prácticas tradicionales de uso de la naturaleza; el saber ambiental inscrito en las políticas de desarrollo sustentable, en sus estrategias y en sus prácticas discursivas, y sus instrumentos normativos y jurídicos" (Leff, 2004).

Por consiguiente, es posible resignificar nuestro habitar el mundo a partir del involucramiento activo en el entorno. De este modo, el ambiente ya no sólo es el producto de aquellas representaciones globales que nos ofrecen las distintas disciplinas científicas sino que es un entramado de prácticas y saberes ambientales en constante formación fruto de las trayectorias y de las experiencias de los cuerpos que lo componen.

En esa dirección, una disposición de escucha y de lectura del texto del mundo habilita dicha red de discursos y escrituras sobre el ambiente (poéticas ambientales). Este saber ambiental no puede ser sino un saber sobre la inter-relación entre lo vivo y lo no vivo, donde las prácticas y los conocimientos colectivos que se desprenden del habitar el mundo conforman un entramado de discursos sobre el ambiente y el entorno socio-natural.

En este sentido, los saberes ambientales hacen patente la relacionalidad de todo lo existente y la interdependencia forjada a partir de la afección que la materia viva y no viva ejerce sobre los seres que habitan el entorno (entre los que nos encontramos los humanos).Como afirma el antropólogo colombiano Arturo Escobar (2017), pensarnos desde la relacionalidad es considerar que nada preexiste a las relaciones que nos

constituyen. Si la vida es interrelación e interdependencia toda subjetividad es fruto de una serie de encuentros que van constituyendo el tejido singular que la define. Dice el antropólogo Bruno Latour:

"cuando nos volvemos hacia la antigua tierra firme de la ley natural, ¿qué encontramos? ¡Las huellas de nuestra acción, visibles por todas partes! Y no de la antigua manera en que el Sujeto Occidental Masculino dominaba el mundo salvaje e impetuoso de la naturaleza mediante Su sueño de control, valeroso, violento, a veces desmesurado (…) No, esta vez, como en los mitos precientíficos y no modernos, hallamos a un agente que obtiene su nombre, 'sujeto' del hecho de que puede verse sujeto, ser sometido a los caprichos, al mal humor, a las emociones, a las reacciones e incluso al revanchismo de otro agente, que extrae, su cualidad de 'sujeto' del hecho de estar igualmente sujeto a su acción" (Latour, 2017).

En consecuencia, tal vez se trate de hacer visible las posibilidades de actuar de lo existente vivo y no vivo que habita nuestro entorno para repensar así nuestra condición de sujetos sometidos a la influencia del resto de los seres con los que compartimos el mundo.

Crisis ecológica y leyes de la naturaleza

La actual crisis ecológica puede ser entendida como una más de las consecuencias de la racionalidad económica que acompaña al modo de ser del sujeto moderno. Entre otras cosas dicha racionalidad se fue plasmando en un proceso histórico que postuló a la ganancia, el lucro y la utilidad como los valores dominantes que estructuran los vínculos con las cosas, las personas y la naturaleza en las sociedades capitalistas.

En este sentido, los saberes ambientales son una forma de enfrentar la catástrofe ecológica al conformar una red de discursos que reconocen ciertos límites que la dinámica ecosistémica impone en el aumento de entropía. Sólo respetando estos límites podemos construir ambientes sustentables que permitan la viabilidad ecológica.

En consecuencia es necesario constituir una racionalidad alternativa a la económica hegemónica ya que la actual dinámica propuesta por el modo de producción capitalista global se enfrenta explícitamente a la construcción de mundos sustentables. Afirma Enrique Leff:

"El concepto de entropía confronta a la racionalidad económica al introducir un límite al crecimiento económico y a la legalidad del mercado, al tiempo que establece el vínculo

con las leyes de la naturaleza que constituyen las condiciones –físico-biológicas, termodinámicas y ecológicas- de una economía sustentable" (Leff, 2004).

Pero, ¿cómo pensar estas "leyes de la naturaleza"? Es evidente que desde una perspectiva deconstructiva no podemos dejar de dudar de cualquier discurso que postule una supuesta "naturaleza". Sin embargo, consideramos que una vez reconocido que todo lo "natural" no deja de ser más que una red de discursos e imaginarios que se construyen culturalmente en torno a cierta temática, el postulado de ciertas "leyes de la naturaleza" es de sumo valor al momento de defender la idea de que hay determinados ritmos o ciclos de los ambientes que deben ser respetados para que los mismos sean espacios habitados por una diversidad de materia viva y no viva en interrelación.

No obstante no dejamos de ser conscientes de los riesgos que conlleva introducir el término "naturaleza". Por este motivo creemos este concepto mantendrá un valor estratégico central en la búsqueda de entornos ecológicamente sustentables sólo si: por un lado, no olvidamos deconstruir los límites tajantes que en la tradición occidental moderna han separado a la misma de la cultura (el lenguaje, la razón, lo humano, etc.);y por el otro, insistimos en afirmar que todo discurso sobre lo natural siempre es situado, es decir, responde a esquemas y categorías socialmente construidas y, por lo tanto, es modificable.

Justicia y comunidad de lo vivientes

Aclarado lo anterior, es preciso sostener que una educación ambiental centrada en los saberes ambientales es una pieza clave en la construcción de comunidades que mantengan una apertura hacia la multiplicidad de lo vivo habilitando el despliegue de lo diverso presente en nuestros ambientes. Para ello será necesario cuestionar el antropocentrismo heredado de la modernidad (y que tiene sus orígenes en los inicios de la tradición occidental) postulando una lógica biocéntrica que problematice el lugar de centralidad en el que se ha colocado el sujeto moderno.

Siguiendo a Roberto Espósito (2012) concebimos lo comunitario como aquellas personas unidas por un deber hacia el otro. Este autor, propone pensar la comunidad no a partir de una supuesta propiedad en común que compartirían sus miembros (nacionalidad, ideología, religión, etnia, etc.) sino que lo que forjaría ese lazo comunitario vendría a ser algo que no se posee, una falta, una responsabilidad; es decir, un deber de dar respuesta:

"pertenecer hasta el fondo a la communitas originaria quiere decir renunciar a su sustancia más preciosa, es decir, a su propia identidad individual, en un proceso de apertura progresiva al otro de sí" (Espósito, 2012).

Sin embargo, al menos desde la Modernidad, el ser humano se ha pensado como sujeto soberano y dominador de la naturaleza. Esta fue considerada como un conjunto de objetos valorados en función de los intereses de las personas. Así, desde una posición jerárquica y avasalladora, el ser humano se ha inmunizado frente a la alteridad renunciando al deber que comparte frente a lo diverso. Pero las consecuencias de esta racionalidad moderna no han sido otras que la devastación y explotación del ambiente y la negación y violencia hacia lo vivo. Como afirma Espósito:

"La inmunidad necesaria para la conservación de la vida individual y colectiva –ninguno de nosotros quedaría con vida sin el sistema inmunológico de nuestros cuerpos- termina contradiciendo su desarrollo si se toma de forma exclusiva y excluyente respecto a cualquier alteridad ambiental y humana" (Espósito, 2012).

Esta postura, comúnmente denominada antropocéntrica, pone al ser humano en un lugar de privilegio ante el resto de los seres vivos y frente a su entorno natural. Pero esta posición se fundamenta en una visión dualista que separa de manera tajante al ser humano de la naturaleza oponiéndose a la consideración de nuestra especie como parte del entramado del ambiente natural.

Sin embargo, si partimos de una perspectiva relacional de lo vivo en donde existe continuidad e interdependencia entre la diversidad de seres que habitan los ambientes, se vuelve necesario cuestionar ese antropocentrismo para prestar especial consideración a una postura biocéntrica. En la misma, el ser humano deja de asignarle valor a los componentes de su entorno según sus intereses y así pasa a reconocer valores intrínsecos en la naturaleza.

Por consiguiente, al momento de pensar en comunidades que manifiesten una apertura incondicionada al conjunto de lo viviente, se requiere extender ese deber de dar respuesta hacia los distintos elementos que componen el ambiente socio-natural. Como afirma Eduardo Gudynas:

"la idea de valor intrínseco sostiene que existen atributos que son independientes de los seres humanos y permanecen aún en ausencia de éstos. En un mundo sin personas, las plantas y los animales continuarán con su marcha evolutiva y estarán inmersos en sus contextos ecológicos, y esa manifestación de la vida es un valor en sí mismo" (Gudynas, 2010).

La lógica instrumental, en donde la naturaleza es un medio para fines humanos (fundamentalmente económicos), es reemplazada por el reconocimiento de que toda manifestación de lo vivo posee un valor independiente de la utilidad y el beneficio de los humanos. Es decir, se postula una valoración de todas las formas de vida, humanas y no humanas, más allá del criterio y de los fines de la humanidad.

Por todo lo desarrollado creemos que sólo a partir de la construcción colectiva de saberes ambientales, que propongan nuevas racionalidades y resalten la necesidad de plasmar prácticas acordes con la noción de justicia ambiental, podemos vislumbrar un mundo más habitable en donde nuestros vínculos con lo vivo y lo no vivo se sustenten en el respeto incondicional hacia la diversidad de lo existente.

Las prácticas educativas cumplen un papel fundamental en dicho desafío ya que son estas las que pueden habilitar espacios desde los cuales problematizar la forma en que nos subjetivamos desvinculándonos de los otros y del entorno. Es posible entonces generar pedagogías que desencadenen nuevas tensiones e interrogantes, proponiendo diferentes miradas que vitalicen esa herencia recibida de aquellos que nos anteceden para permitir así plasmar otros modos de ser y habitar el mundo.

Bibliografía:

Arendt, H. (2013) La condición humana. Buenos Aires: Paidós.

Cragnolini, M. (2016) Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Derrida, J. (2008) Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”. Madrid: Editorial Tecnos.

Escobar, A. (2017) Autonomía y diseño. La realización de lo comunal. Buenos Aires: Ediciones Tinta limón.

Espósito, R.(2012) *Inmunidad, comunidad y biopolítica* en “Las Torres de Lucca” Nº1, Julio-Diciembre de 2012.

Gudynas, E. (2010) “La senda biocétrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica”. *Tabula Rasa* 13: 43-71.

Latour, B. (2017) Cara a cara con el planeta. Una mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Leff, E. (2004) Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza, México: Siglo XXI.

Riechmann, J. (2003) *Tres principios básicos de justicia ambiental* en “Revista Internacional de filosofía política”, nº 21.

Emociones y política: una relectura del esquema de percepciones

Carlos De Angelis
Universidad de Buenos Aires - Facultad de Ciencias Sociales

Las emociones como fenómeno social: primeras lecturas

La idea de que las emociones pertenecen al mundo privado se puede extender a varios siglos atrás cuando se las consideraba como obstáculos que interfieren con la razón (Gergen, 2010). Sin embargo, entre fines de siglo XIX y principios del siguiente, con motivo de una serie de hechos como la imposición del sufragio universal, el ascenso del fascismo en Europa y las grandes migraciones mundiales, comienza a tomar protagonismo un nuevo actor:"la multitud". Gustave Le Bon en 1895 planteaba la cuestión expresando que "las muchedumbres organizadas siempre han desempeñado un papel importante en la vida de los pueblos, pero este papel no ha tenido nunca la envergadura que posee en nuestros días. La sustitución de la actividad consciente de los individuos por la acción inconsciente de las masas es una de las principales características de nuestro tiempo". Sigmund Freud, lector de Le Bon, respondía que una explicación para el fenómeno de la formación de la masa es la exaltación de la emotividad de los individuos que la componen (1992).

La relación entre multitud, política y emociones, se reactualiza hacia principios del siglo XXI cundo se cambia el término "masa" por las "identidades populares" y se incorpora la idea de que estas multitudes luchan por demandas particulares (Laclau, 2005) lo que abre el debate sobre el significado y alcance del término populismo y donde "las emociones resultan hoy imprescindibles para la comprensión de los procesos políticos y sociales" (Cossarini & García Alonso, 2015, pág. 300).

El redescubrimiento: el giro afectivo

La irrupción de las emociones en la vida pública y la incorporación de los sentimientos a la lógica del campo político ha tenido su correspondencia en la introducción del "giro afectivo" en la trama académica de las ciencias sociales. Un factor que habría impulsado este enfoque es "la emocionalización de la vida pública", esto es el rol creciente de los afectos en la "trasformación de esferas de la vida pública tales como los medios de comunicación, la salud o la esfera legal". (Lara & Domínguez, 2013, pág. 102). Una hipótesis para explicar "el giro afectivo" en el mundo académico es el declive de

las perspectivas “objetivistas” y “estructuralistas” en las ciencias sociales cuando partir de los años setenta surgen diversas escuelas que buenas modificar el enfoque de los estudios iniciados por Ferdinand de Saussure (lingüística), Claude Lévi-Strauss(antropología) y Louis Althusser (filosofía marxista). Dos de estas nuevas miradas son la posestructuralista y la constructivista. El posestructuralismo se plantea como un “procesamiento y radicalización del pensamiento estructuralista” (Moebius, 2012, pág. 496) y sus algunos de sus referentes fueron, Michael Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida. Por su parte, el paradigma constructivista evoca el papel activo del sujeto, pero en el marco de una realidad externa, objetiva, pero que puede modificarse por el punto de vista del actor y por su agencia. Dentro de estas ópticas han resultado relevantes los aportes de Peter Berger y Thomas Luckmann con la construcción social de la realidad y Pierre Bourdieu y su constructivismo genético.

De la biopolítica a la psicopolítica

La cuestión del dominio sobre el cuerpo es abordada por Michael Foucault como formas de ejercicio del poder, y el disciplinamiento de los mismos a través de la biopolítica. La biopolítica es la respuesta a un conjunto de problemas en la práctica gubernamental dirigidas a establecer formas de control sobre la sociedad: a partir del siglo XVIII los nacientes estados nacionales comienzan a registrar las fases vitales de la población: nacimientos, decesos, salud, enfermedades. La biopolítica es, en este sentido, la regulación de la vida biológica por parte del Estado. (Foucault, 2007). Se trata de un cambio en el estatuto del cuerpo que pasa de ser objeto de suplicio a objeto de las “tecnologías del yo”. Ya no se trata de la pena corporal dolorosa y disciplinadora, sino nuevas formas que ponen “en acción procedimientos de sometimiento del cuerpo —no signos—, con los rastros que deja, en forma de hábitos, en el comportamiento” (Foucault, 2002, pág. 123). Se trata del paso del “gobierno del territorio” al “gobierno de los hombres”.

Giorgio Agamben ubica al concepto de biopolítica en una estrecha vinculación al desarrollo y triunfo del capitalismo. Este no habría sido posible “sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo biopoder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas los "cuerpos dóciles" que le eran necesarios” (2006, pág. 12). Aquí la biopolítica no es un suceso moderno, sino que emerge en la política occidental

producida por un poder soberano que reivindica su legitimidad para actuar en cualquier situación ya sea normal o excepcional.

Byung-Chul Han lleva los análisis de Foucault a otro nivel. Por un lado, diferencia sentimientos de emociones. Para el autor el sentimiento es constatativo y permite una duración, mientras la emoción es dinámica, situacional y performativa (2014).Las cualidades de la emoción abren un nuevo modo de producción de subjetividades: "el capitalismo de la emoción". Ahora la racionalidad se transforma en un estorbo. Han muestra que la biopolítica, basada en las estadísticas, no tiene acceso a la psique de los sujetos. En cambio, el régimen neoliberal busca la explotación y dominio de la psique a través del Big Data, un conjunto de técnicas y procedimientos que logran acceder y cruzar todo tipo de registro digital de los sujetos. A partir de ahí "es posible construir no solo el psicoprograma individual, sino también el psicoprograma colectivo, quizás incluso el *psicoprograma de lo inconsciente*"(2014, pág. 21). Este sería el paso más profundo del dominio sobre lo social.

Esquemas de percepciones y el rol de las emociones

"Lo social hecho cuerpo" es una de las formas más sintéticas para dar cuenta del *habitus,* uno de los elementos centrales en la teoría del mundo social de Pierre Bourdieu. Formalmente se trata de "sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores de prácticas y representaciones que pueden ser sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos" (2010, pág. 86). La diferencia con el objetivismo es que los agentes no evalúan sus probabilidades en forma científica, pero tampoco de forma en que cada acción produzca "una suerte de confrontación, sin antecedentes, entre sujeto y mundo" (Bourdieu, 2010, pág. 68) a la manera sartreana. En cambio, el *habitus* involucra prácticas y pensamientos organizados en esquemas prácticos de percepción resultantes de la incorporación de las estructuras sociales (Bourdieu & Wacquant, 2005). El *habitus* lejos de una propiedad individual construyen "esquemas de percepción, apreciación y acción que resultan de la institución de lo social en el cuerpo (o en los individuos biológicos" (pág. 187). Sin embargo, este individuo es una unidad de sentidos, inteligencia, motricidad y sensibilidad (Martinez, 2007) que organiza las realidades percibidas y apreciadas. Siendo el *habitus* un sistema de disposiciones duraderas que organiza las prácticas, se

debe observar que las disposiciones “son actitudes e inclinaciones a percibir, sentir, hacer y pensar” (Bonnewitz, 2006, pág. 64). De esta forma uno de los componentes centrales del *habitus*[1] es la *hexis* corporal correspondiente a los usos del cuerpo tanto en el plano físico, sensorial y emotivo.

En de la teoría bourdieusiana los agentes no operan en el aire sino en uno o varios campos de actuación. Los campos son espacios institucionalizados y con relativa autonomía donde los agentes concurren dotados de condiciones desiguales dependiendo de los capitales con los que cuentan (Corcuff, 2013).Con una noción de capitales múltiples, Bourdieu se separa de la posición marxista clásica de la predominancia del capital económico y la posesión de los medios de producción. En este sentido cada agente “contiene” una cantidad variable de capital social, cultural y económico, mientras que el capital simbólico sería la síntesis de cómo cada agente logra poner en juego en su(s) campo(s) de pertenencia. En términos generales, existen capitales heredados, mientras que otros son adquiridos (o arrebatados a otros). Así la relación entre las condiciones de existencia objetivamente enclasable y los *habitus* “se encuentra en la base de la alquimia que transforma la distribución del capital, resultado global de una relación de fuerzas” (Bourdieu, 2012, pág. 202).

Dentro de los campos de actuación de los agentes uno de más relevantes y complejos es el político, dónde los agentes compiten por el monopolio de la manipulación legítima de los bienes políticos, cuyo espacio en común es el poder sobre el Estado. (Bourdieu, 2000). Sin embargo, estos actores (los políticos) suelen desarrollar sus estrategias en nombre de otros, sus representados: ya sea el pueblo, la ciudadanía o la multitud. Esto los obliga a desplegar un discurso doble, por un lado, hacia sus competidores/aliados en el campo, y por el otro hacia sus representados/votantes. Buena parte del discurso político dirigido al electorado apela a recursos emocionales con un amplio repertorio de expresiones que remiten al miedo, temor, enojo, excitación, alegría, etc.

La identificación de qué rol juegan las emociones en la constitución del *habitus* y los esquemas de percepciones tanto de para los representados como los representantes es clave para comprender su vínculo con la política y en qué circunstancias los

[1] Otras tres dimensiones del *habitus* serían: *ethos*, conjunto de disposiciones prácticas en relación con la ética; *eidos*, en el sentido de un conjunto de esquemas lógicos y estructuras cognitivas; y *aisthesis*, la disposición estética subjetiva (o gusto de clase).

dominantes del campo político puede interpelar o acudir a estas emociones en determinadas coyunturas. En primera instancia es necesario es deslindar a las emociones del plano netamente psicológico. Arfuch plantea siguiendo a Ahmed que las emociones no son estados psicológicos sino "prácticas sociales y culturales, no suponen una autoexpresión que se vuelca hacia afuera (in/out) sino más bien se asumen desde el cuerpo social (outside/in) en tanto son las que brindan cohesión al mismo" (2006, pág. 251). Los característico entonces es que (al igual que el discurso performativo) la emoción sería una invitación a la acción, un recurso capaz de generar efectos. Esto implica que las emociones tienen altas posibilidades de transformarse en política permitiendo a los sujetos establecer nuevas conexiones por fuera de lo establecido. En este sentido el capital emocional puede ser un nuevo espacio de acumulación para ganar posiciones en el campo político, o llegado el caso, refundarlo. Para Illouz "el capital emocional parece movilizar los aspectos menos reflexivos del *habitus*" (2007, pág. 140) y desde su perspectiva se corresponde con la parte más corporeizada del capital cultural (como por ejemplo, el vínculo entre el paladar y la degustación del vino).

Para la caracterización de una hipótesis de capital emocional se observan tres posturas ambivalentes: primero si agentes pueden mejorar su posición relativa en el campo exteriorizando sus emociones o, por el contrario, si el beneficio surge de controlarlas. Como tercera postura se debe observar si las emociones son aspectos de los agentes pasibles a ser reguladas por otros como plantea Han. En el sentido del autocontrol, no es casual el auge hacia mediados de los años noventa de un gran número de libros donde se aborda la cuestión de la "inteligencia emocional" relacionadas al bienestar personal, extendido luego a los campos empresariales (construcción de liderazgos, equipos de trabajo, etc.), y educativos (mejora del rendimiento de los estudiantes. Si bien varios autores trabajaron la problemática, el gran difusor fue David Coleman con su best-seller Inteligencia Emocional (Fernández Rodríguez, julio 2013). Allí se considera a la inteligencia emocional como la forma socialmente aceptada de enfrentar diversas situaciones sociales. En otras palabras, se trata de la capacidad de gestionar las emociones con la finalidad de mejorar las relaciones interpersonales en diversos ámbitos. Por ese motivo algunos autores denominar a estas estrategias como "la administración del yo" y se ha catalogado a la literatura que aborda estos temas como pertenecientes al género de la autoayuda (Ampudia de Haro, 2006).

Cinco posibles vínculos entre emoción y política

Si el *habitus* como sistema de disposiciones construye esquemas de percepciones de los agentes que se ponen en juego en el campo, el lugar de las emociones en el terreno político puede considerarse bajo diversos formatos que no necesariamente se pueden presentar en forma contradictorias:

1 – El desarrollo de un capital emocional, en paralelo al capital cultural y el capital socialcomo experiencia vital con la finalidad de reconstruir los lazos sociales(biopolítica) vínculos desanudados tras el auge de la hegemonía neoliberal, esto es contra el racionalismo y la burocratización tecnológica. Así, el plano afectivo implicaría una nueva forma de construcción de "nuevos mundos". También en este sentido se puede observar una reelaboración del término emoción a partir de la teoría feminista buscando rebatir "la imposición de cierta emocionalidad definida como femenina dedicada a debilitarlas alejándolas así del acceso al pensamiento racional"(Macón, 2017, pág. 133).

2 – Las emociones como obstáculos que limitan la acumulación de capital social. Si los agentes logran un dominio de la empatía interpersonal podrían desarrollar la administración de su yo en forma exitosa. Es decir, si logran una adaptación a las nuevas circunstancias y al desempeño en permanentes nuevos proyectos tendrán mayor posibilidad de éxito, y un mundo donde el capitalismo sale de la fábrica, propia de la etapa fordista, para volcarse hacia el capitalismo cognitivo (Lazzarato, 2004) y en términos de éxito en la "ciudad por proyecto" como fueran planteado por Boltanski y Chiapello (2010). En este sentido se puede incorporar el término de "competencia emocional, que puede generar beneficios sociales aumentando los caudales del capital social (Illouz, 2007).

3 – Las emociones como un espacio de generación de estímulos por parte de los poderes soberanos, como plantea Agamben (2006), o de los dominantes del campo político, hacia los representados con la finalidad de facilitar la dominación bajo la amenaza de un poder soberano externo ya sea territorializado o desterritorializado. En este sentido es posible plantear el término de "política de las emociones" al manejo de las mismas con fines de obtener adhesiones políticas.

4 – La dimensión afectiva de la política abriendo canales para movilizar las pasiones en un marco de política democrática (Mouffe, 2011). Desde este planteo la conexión entre movimientos y políticas populistas con sus identificaciones colectivas con alto contenido afectivo se presenta en determinadas coyunturas históricas con mayor poder de atraer

adhesiones que el modelo racionalista, cuyo énfasis es el diálogo y la democracia liberal tradicional.

5 – Las emociones como “válvula de escape” por parte de los sujetos frente a situaciones de angustia, fracaso, o desencanto que se expresa mediante los “discursos del odio” contra otros que se perciben como amenazantes, ya sean mujeres, migrantes, minorías religiosas, grupos raciales, etc. Dentro de estos discursos se combinan prácticas e ideología diversas, y más allá de sus orígenes “son capaces de provocar afectación emocional intensa, personal y grupal, miedo, frustración y dolor y…a causa de ello, miserias, humillaciones, violencia, en sus múltiples realizaciones” (Sierra González, 2007, pág. 8).

El común denominador de estas cinco alternativas es que las emociones abandonan definitivamente el espacio íntimo y el marco romántico para ser un nuevo dispositivo, que aparece en disputa, pues desde cierta perspectiva puede generar nuevas formas de dominios sobre los agentes, desde otra las emociones se constituyen como nuevas herramientas que pueden emplear para lograr éxitos individuales en la economía hiper competitiva o tal vez los agentes pueden desarrollar nuevas formas de solidaridades, más allá de la dualidad planteada por Durkheim entre solidaridad mecánica yorgánica.

Bibliografía

Agamben, G. (2006). *Homo Sacer El poder soberano -y la nuda vida*l. Valencia: Pre-Textos.

Ampudia de Haro, F. (2006). *Administrar el yo: literatura de autoayuda y gestión del comportamiento y los afectos*. Reis 113, 49-75.

Arfuch, L. (2006). *El "giro afectivo". Emosiones, subjetividad y política*. De Signis 24, 245-254.

Boltanski, L., & Chiapello, E. (2010). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal. Cuestiones de antagonismo.

Bonnewitz, P. (2006). *La sociología de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bourdieu, P. (2000). *El campo político*. La Paz: Plural Editores.

Bourdieu, P. (2010). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, P. (2012). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Taurus.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires:: Siglo XXI Editores.

Corcuff, P. (2013). *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cossarini, P., & García Alonso, R. (2015). *El papel de las emociones en la teoría democrática. Desafíos para un uso público de la razón en tiempos de populismo*. Revista de Estudios Políticos (nueva época) Núm. 168, Madrid, abril-junio, 291-315.

Fernández Rodríguez, M. (julio 2013). *La inteligencia emocional*. Revista de Claseshistoria Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en Collége de France 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Freud, S. (1992). *Psicología de las masas y el análisis del yo - Obras completas Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gergen, K. (2010). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Madrid: Paidós.

Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.

Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Buenos Aires: Debate.

Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo.* Buenos Aires: Katz Editores.

Laclau, E. (2005). *La razón populista.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lara, A., & Domínguez, G. E. (2013). *El Giro Afectivo*. Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social, vol. 13, núm. 3, 101-119.

Lazzarato, M. y. (2004). *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Macón, C. (2017). *La Declaración de los sentimientos de 1848. Ciudadanía, afecto y rebelión.* Cuadernos de filosofía, 129-154.

Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica.* Buenos Aires: Manantial.

Moebius, S. (2012). Postestructuralismo y ciencias sociales. En E. de la Garza Toledo, & G. Leyba, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (págs. 488-533). México: Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sierra González, Á. (2007). *Los discursos del odio*. Cuadernos del Ateneo, núm. 24, 5-18.

La deconstrucción del humanismo a partir de “Los fines del hombre”

Germán E. Di Iorio
Universidad de Buenos Aires – Facultad de Filosofía y Letras

“Los fines del hombre” corresponde a una conferencia que Jacques Derrida pronunció en octubre de 1968 en la New York University. El tema del coloquio internacional era la antropología filosófica, por lo que se esperaba que los participantes franceses dieran a conocer los avances de las ciencias humanas que estaban teniendo lugar en su país a partir del estructuralismo. Sin embargo, la intervención derridiana estuvo en gran parte orientada a analizar si acaso aquel nuevo pensamiento no seguía implicado en la metafísica de la que declaraba haberse desembarazado. En concreto, Derrida buscaba determinar en qué sentido las ciencias humanas habían llevado la cuestión del hombre a su *fin*.

Tomando ese contexto, nuestro principal objetivo en este trabajo al abocarnos a los “Los fines del hombre” es mostrar por qué no alcanza con tomar una postura “anti-humanista” para deconstruir el humanismo, siendo necesario atender a una serie de peligros ineludibles; a saber, la teleología como motor del pensamiento y el valor de proximidad como origen de éste. De esta forma, seguiremos las múltiples estrategias con las que Derrida teje su texto para dar cuenta del humanismo que *sobre-vive* a la anunciada “muerte del hombre” —conservando y reproduciendo su unidad metafísica—, a la vez que esquematizaremos cómo, *quizá*, deconstruirlo.

“La realidad-humana”

Derrida abre el cuerpo de su texto señalando que el humanismo dominó gran parte del pensamiento francés del siglo XX de la mano de Jean-Paul Sartre a partir de la centralidad que tuvo la “realidad-humana” (*réalité-humaine*) en su filosofía. Este sintagma es la interpretación que Henry Corbin hizo de “*Dasein*” en su traducción de *Was ist Metaphysik?* de Heidegger. Más allá de criticar su monstruosidad, para Derrida lo más significativo de esta interpretación que imperó en Francia a partir de la apropiación sartreana está en su carácter sintomático: da cuenta de una (no) lectura de Heidegger que se enmarcaba en el proyecto de reemplazar el concepto de hombre, demasiado cargado en su herencia metafísica, por una noción más neutral e indeterminada.

No obstante, la neutralización metafísica que se pretende llevar a cabo con la "realidad-humana" no pone en tela de juicio la unidad subyacente al concepto de hombre, por lo que la ontología fenomenológica de Sartre acaba por ser una antropología filosófica. Que esta antropología sartreana tome como marco las filosofías de Hegel, Husserl y Heidegger para distanciarse de las antropologías clásicas no quita que, para Derrida, "no se ha interrumpido una familiaridad metafísica con lo que, tan naturalmente, pone en contacto el *nosotros* del filósofo con el «nosotros-hombres», con el *nosotros* en el horizonte de la humanidad". En ambos casos se presupone la existencia de un signo —sea "hombre" o "realidad-humana"— sin límites histórico-metafísicos, lo que perpetúa la unidad onto-teológica entre un "nosotros" (existencia finita) y Dios (sentido infinito) —relación que ningún humanismo por más ateo que sea puede perturbar. Por eso es que, tal como ya anticipaba Heidegger poco después de la publicación de *El ser y la nada*, "todo humanismo sigue siendo metafísico".

Este humanismo configuró una época, cuestión que se puede apreciar en sus modos de lectura, como en la interpretación antropologista de *La fenomenología del espíritu* de Hegel por parte de Alexandre Kojève o en el énfasis por los "Manuscritos de París" para abordar a Marx. Sin duda existieron otras importantes lecturas, pero los rasgos dominantes del período no sufrieron ninguna transformación significativa hasta el surgimiento de las ciencias humanas. Aunque queda por ver qué tanto esta nueva época se distanció del humanismo.

Un primer momento de la deconstrucción del humanismo es mostrar por qué la funcional lectura antropologista de Hegel, Husserl y Heidegger es un contrasentido. En el caso de Hegel, la "Antropología" tiene un lugar fuertemente delimitado en "El espíritu subjetivo" de la *Enciclopedia*, y "La fenomenología del espíritu" en tanto ciencia del espíritu que se auto-afecta excede estos límites. Por lo que respecta a la fenomenología trascendental de Husserl, sus críticas al antropologismo son tanto a su vertiente empírica como trascendental; y la reducción fenomenológica lleva a estructuras trascendentales que, si bien siguen atadas a la noción de conciencia, ésta no se limita a la del ser intramundano llamado "hombre". En cuanto a Heidegger, él insiste en su "Carta sobre el humanismo" que desde *Ser y Tiempo* la "destrucción" (*destruktion*) de la metafísica que pretende es también la del humanismo.

Sin embargo, lo decisivo para nuestro trabajo es que la época que prosiguió a las interpretaciones humanista, y en el que Derrida se encuentra al momento de escribir su conferencia, no dio lugar a una lectura más rigurosa de estos filósofos. Los movimientos

franceses “anti-humanistas” no retomaron los aportes de Hegel, Husserl o Heidegger, sino que *amalgamaron* estas filosofías a la metafísica humanista de la que ambas partes buscan distanciarse. Lo significativo para Derrida de que las ciencias humanas continúen, aunque con una valoración negativa, con la misma lectura de estos filósofos alemanes que la de la época anterior es que “hace pensar que, en ciertos aspectos y al menos en esta medida, se han quedado en la misma orilla”.

Empero, antes que criticar a sus contemporáneos, lo que a le interesa a Derrida es abordar sintomatológicamente la necesidad de retener a la triada alemana dentro de un humanismo externo. En efecto, al ignorar las críticas de Hegel, Husserl y Heidegger al antropologicismo, también se ignora aquel “humanismo subrepticio” de sus filosofías. Esto es vital, pues es justamente ese espacio ni siquiera negado aquel donde el pensamiento estructuralista desarrolla sus actividades. De esta forma, si un segundo momento de la deconstrucción consiste en dar cuenta de ese humanismo subrepticio, es para dar con ese espacio doblemente ignorado que las las ciencias humanas comparten incluso al anunciar la muerte del hombre.

Teleología y proximidad

Si bien en la sección anterior marcamos los límites de la “Antropología” en Hegel, consideremos ahora la relación interna que tiene con su sistema, pues “La fenomenología del espíritu”, antes que negarla sin más, la “releva”. Este “relevar” (*Aufheben*) es la unidad del movimiento dialéctico, donde se elimina lo que había de falso, pero se interioriza (*erinnert*) lo que había de verdadero. Esto significa, para Derrida, que el hombre *resta* en su relevo (*relève*), conservando su relevancia (*relevance*): es su fin, debe acabar para dar lugar a la verdad de la verdad, pero es también *el* fin, aquel lugar donde se cumple la esencia del sistema. En otras palabras, la fenomenología del espíritu “es el fin del hombre finito”. Tal es la unidad del fin escatológico y del teleológico que estructura el pensamiento de la muerte del hombre. Si Hegel delimita la “Antropología” es justamente para que la relación entre Dios y el hombre sea aún más verdadera: para afianzar el lazo “escato-teleológico” entre metafísica y humanismo.

Esta teleología mantiene su presencia en la fenomenología trascendental de Husserl, pues es en el hombre donde la racionalidad despliega su sentido histórico. Este abismo entre el animal racional y la bestia es la afirmación de un humanismo trascendental que confirma —con las respectivas comillas fenomenológicas— los conceptos fundamentales de la metafísica. La muerte del hombre empírico muestra a

aquel ser que tiene relación con su fin trascendental, y sólo en esta relación es que se puede describir la idealidad del sentido fenomenológico.

Tal ambigüedad del fin en Hegel y Husserl es aquello que, para Derrida, inscribe el nombre del hombre. Por un lado, su muerte estuvo desde siempre anunciada en la metafísica como su realización verdadera; por el otro, su trascendentalidad se muestra en la relación interna que tiene con su mortalidad. Se trata, en suma, de la muerte del hombre muerto. Por eso no alcanza con anunciar su muerte, pues si la teleología es el motor de este pensamiento, lo que tiene lugar es una "sobre-vida" trascendental.

El caso de Heidegger es más complejo porque, tal como mencionamos antes, él denuncia en más de una oportunidad el vínculo entre humanismo y metafísica. No obstante, para Derrida sigue habiendo un privilegio de lo humano en tanto ente cuya esencia es inseparable del ser. Esta imantación entre "lo propio del hombre" y la verdad del ser se mantiene más allá de la *Kehre*, pues de ambos lados hay una valoración de la "proximidad". La crítica al antropologismo metafísico se enmarca en la recuperación de la proximidad al ser, dando lugar a "otra insistencia del hombre, que reemplaza, releva, suple lo que destruye".

En *Ser y tiempo* esta proximidad surge a partir de que "[nosotros] nos movemos desde siempre en una comprensión del ser" en tanto podemos hacernos la pregunta por su sentido. Este *Faktum* que determina a lo *Dasein* como ente ejemplar responde al valor de presencia. Heidegger se esfuerza por distinguir esta presencia ante sí de la conciencia subjetiva, pero al retomar la oposición fenomenológica "implícito-explícito" su círculo hermenéutico termina practicándose como una toma de conciencia. Del mismo modo, insiste que lo *Dasein* es anterior a determinaciones metafísica como "hombre", mas el nombre del hombre sigue siendo la ligadura "paleo-nímica" entre la analítica de lo *Dasein* y el discurso tradicional de la metafísica. Es por eso que, según Derrida, "el *Dasein*, si no es el hombre, no es, sin embargo, otra cosa que el hombre".

La valoración de la proximidad continúa en "Carta sobre el humanismo", sirviéndose Heidegger de la de-limitación del humanismo para restaurarle la dignidad a la esencia del hombre por fuera de la técnica. Esta dignidad se dona en la co-pertenencia del ser y del hombre, y toda la metaforicidad del texto heideggeriano (sea en torno a la *casa* o a la *voz*) está marcada por este valor de presencia. Tal como dice Derrida, "el hombre es lo propio del ser, que desde muy cerca le habla al oído, el ser es lo propio del hombre, tal es la verdad que habla, tal es la proposición que da el *ahí* de la verdad del ser y la verdad del hombre". Esta inseparabilidad entre ambos da lugar a un lenguaje poético

que *revela* lo indistinguible de sus sentidos, su cercanía abismal por la que la esencia de ambos es ser su propio fin.

Ahora bien, Derrida sostiene que es justamente esa co-pertenencia/co-propiedad entre hombre y ser lo que hoy en día se encuentra "socavado" (*ébranlé*). Más aún, es esta desconfianza en que algo sea su propio fin lo que también marcó la necesidad de seguir ubicando a Hegel, Husserl y Heidegger dentro del humanismo. Este movimiento recibe su fuerza de un cierto "afuera", a la vez que responde a una legalidad del "adentro". Pero es esta necesidad interna lo que ha llevado a la confusión metafísica entre los dos fines del hombre, impidiendo que la postura "anti-humanista" puede deconstruir el humanismo. Resta, entonces, cómo leer este equívoco de tal modo que la oposición adentro-afuera pierda su sentido tradicional.

La apuesta estratégica

Hemos visto algunos de los nodos del planteo derridiano para dar cuenta de la complejidad inherente a la deconstrucción del humanismo. En última instancia, no se puede descentrar la figura del hombre si el medio para llevar a cabo tal tarea es aquello que ha constituido sus notas históricas distintivas, como fin en sí mismo. Por un lado, Derrida reconoce que si las críticas al antropologismo por parte de Hegel, Husserl y Heidegger se hicieron desde una reducción *al* sentido, es esperable que la reducción *del* sentido del estructuralmente partiera de una crítica a estos filósofos. Pero en esa amalgama a la metafísica humanista se conserva y reproduce la subrepticia unidad metafísica del hombre.

La sacudida radical del "afuera" que llevó a la sospecha del valor de proximidad como origen del pensamiento no alcanza para desmotar la voluntad de conservación del sistema metafísico. Por eso la muerte del hombre, en tanto se articula desde una lógica teleológica, sigue siendo una transgresión que deriva en una salida falsa. De modo que para Derrida, desde el "adentro" de la metafísica donde estamos "nosotros", existen dos estrategias: por un lado, desde estilo heideggeriano, intentar una deconstrucción utilizando los instrumentos disponibles en el edificio de la metafísica, corriendo el riesgo de relevar y afianzar aquello que se quiere destruir; por el otro, desde un estilo estructuralista, forzar un cambio de terreno desde una diferencia absoluta, corriendo el riesgo de habitar más ingenuamente el viejo y conocido suelo metafísico. La decisión entre estos dos estilos de deconstrucción no es simple, y la apuesta derrideana es hacia una nueva escritura que entrelace ambos movimientos, pues, tal como nos recordó

Nietzsche, el estilo, si lo hay, debe ser plural. Así, para evitar repetir la metafísica humanista primero debemos dejar de pretender que podemos sencillamente salir de ella. Hace falta, entonces, otra economía de la vigilia que, antes que reenviar la sospecha a una subjetividad que toma de consciencia, nos permite danzar y festejar en las ruinas de la casa del ser desde un “olvido activo” (*aktive Vergeßlichkeit*) de éste.

Ereignis y Da-sein en conflicto

Juan Pablo Esperón

Universidad Nacional de La Matanza -- Usal - Conicet

En la ponencia que presentamos nos proponemos pensar desde el marco teórico heideggeriano al acontecimiento, para mostrar la conflictividad que intrínsecamente constituye tanto al acontecimiento como al Da-sein. Pues pareciera ser que este conflicto no puede ser resuelto o superado. De este modo, el acontecimiento permite repensar las categorías clásicas y modernas, en especial las que servían para caracterizar *la instancia última,* que, en la actualidad, ya no funcionan como fundamento explicativo para la realidad.

Heidegger advierte que la estructura trascendental del *Dasein*, que radica en el movimiento hacia la comprensión del ser en su desocultamiento o el comportamiento con el ente cuando aquel se oculta, resulta una interpretación subjetiva y queda reducida a su carácter óntico. Pero justamente la propuesta filosófica heideggeriana consiste en dejar de pensar la realidad a partid de este aspecto; con lo cual se aboca a superar la justificación trascendental. Para ello, resulta necesario, como afirma Walton "de una manera plenamente desubjetivada, contemplar el polo de la donación de modo que ser y ente queden abarcados íntegramente por una estructura unitaria. Esto reconduce a Heidegger al reencuentro con la noción de *Ereignis*".[1] Esta estructura trascendental y de donación fenoménica resulta ser un movimiento de oscilación, pues lleva al ser y al *Dasein* a lo que tienen de propio en una transposición y coopertenencia mutua. Este movimiento oscilante acontece en un Zwischen que debe ser pensado tensivamente; según el cual, el *Dasein* proyecta posibilidades en un horizonte de sentido. Pero para concretar la proyección, el *Dasein* requiere la yección o lanzamiento del ser. Nuevamente recurrimos al aporte de Walton que sostiene que:

> "Un cruce entre la yección apropiante del ser y la proyección apropiada del Dasein configura una dimensión por la cual se desoculta el despliegue de la verdad del ser. Así, la yección es delimitada y articulada en una custodia por parte del Dasein,

[1] Walton, R., "Palabras preliminares", en Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2017, p. 17.

que a la vez se apropia de sí. Pero la proyección puede no apropiarse de la yección, de modo que la verdad del ser se oculta, el Dasein no implementa su pertenencia al ser, y acaece el abandono del ente por el ser.

La oscilación entre la yección apropiante del ser y la yección desapropiante, con las que se corresponden la proyección apropiada y la proyección desapropiada, se manifiesta como el conflicto entre el desocultamiento y el ocultamiento de la verdad del ser".[2]

Este movimiento configura la estructura trascendental tensiva del *Ereignis*, en cuanto balanceo entre el desocultamiento y el ocultamiento de la verdad del ser; pues la apropiación y expropiación como estructura trascendental del *Ereignis* da cuenta también de su donación fenomenológica en cuanto el ser se despliega en cuanto a su verdad o verdad del ser.

Así pues, el acontecimiento en Heidegger no es fundamento, tampoco puede ser pensado como consecuencia o causa de algo. Esto significa que el *Ereignis* no puede ser reducido o alguna causa o fundamento que lo explique. "No hay otra cosa a la que pueda ser aún referido el *Ereignis*, a partir de lo cual pueda ser explicado. El acontecer apropiante no es ningún resultado (*Resultat*) a partir de otra cosa"[3]. El acontecimiento es una singularidad que ad-viene, que resulta imprevisto ya que excede los límites de toda lógica de pensamiento onto-teo-lógica, cuyo carácter es fundamentar. El acontecimiento, por ende, destruye todo horizonte teleológico; por lo cual, impide cualquier intento de totalización del sentido. El acontecimiento acaece, en términos heideggerianos, sin que puedan preverse causas; él es sorpresa absoluta que no puede ser anticipada. El acontecimiento es el advenimiento y la irrupción de lo extraordinario cuyo carácter es la absoluta gratuidad. No hay un porqué, simplemente hay acontecimiento, 'se da' (*es gibt*), como donación de ser y tiempo, que a su vez es una constelación de sentido para el hombre. De ello se sigue la gran relevancia que el lenguaje[4] y la hermenéutica asumen en

[2] Walton, R., "Palabras preliminares", en Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2017, p. 17-18.
[3] GA 13, 247.
[4] La noción de *lenguaje* en Heidegger debe ser entendida no en términos de la lingüística contemporánea, es decir, como relación entre el significante y el significado, o como relaciones estructurales entre signos; sino como aquel acontecimiento que nombra la verdad del ser, que en su señalar aclara y oculta. Pues desde la interpretación de Heidegger, el hombre no nombra al ser sino que se encuentra con él y este encuentro ocurre

la posición heideggeriana para la comprensión e interpretación del sentido; también para habitar el mundo e impedir, a la vez, la totalización del sentido; ya que *Da-sein* es fundamentalmente *Da*, el cruce o 'entre' en donde el ser y los entes; los mortales, los inmortales, el cielo y la tierra se cruzan y confluyen. En este sentido, el *Da* es el ámbito de encuentro y choque entre ser y entes, es el claro (die Lichtung) que ilumina las cosas pero ocultándose. *Die Lichtung* no es un escenario donde se suceden y muestran los entes sino el acontecimiento (Ereignis) del desencubrimiento de los entes y el encubrimiento del ser. Y en él está presente la *diferencia ontológica* como la distancia irreductible entre ser y ente como aquello que no puede ser conceptualizado ni definido. Por ello, el acontecimiento de la metafísica, como así también el de la verdad del ser, no es producto de una diferencia del entendimiento, en el primer caso; ni tampoco aquello que pueda resolverse en el ámbito gnoseológico o lingüístico, en el segundo caso. La diferencia es el acontecimiento en cuanto tal y esta diferencia, así entendida, define también la constitución ontológica y no lingüística ni gnoseológica de la verdad como *A-létheia*; como el movimiento del ser que des-oculta lo ente a la vez que se oculta. La verdad es el claro (Lichtung) donde al des-ocultar lo ente que ella abre ella misma se oculta.

Por ello, para Heidegger, la noción de *Ereignis* es una estructura trascendental que explica la constitución del sentido, por un lado; y por otro lado, es una estructura de donación fenoménica, a tal punto que es el elemento central a partir del cual puede explicarse la correlación entre ser y entes, por un lado; ser y hombres, por el otro.

En primer lugar, el *Ereignis* nombra el acontecer de la diferencia entre ser y entes, y nombra al 'entre' (Das Zwischen) como el punto de toque y separación entre ambos. No estamos hablando de una unión o fusión entre ambos sino que debemos comprender al entre como aquella intimidad que correlaciona ser y entes en un mutuo pertenecerse a la vez que se despliega como separación entre ambos (Unter-Schied).[5] Para Heidegger en la "intimidad del ente y el ser"[6] reina en el *Ereignis* donde uno no está al lado del otro sino que es un mutuo atravesarse en su diferencia. Pues, en la diferencia, ser y entes acontecen. Esto significa que el ser es *del* ente y el ente es *del* ser. Ser y entes acontecen

---

en y a través del lenguaje como acontecimiento decisivo. El lenguaje señala el lugar del *entre* o el cruce del acontecimiento.

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

[6] GA 65: 46. Traducción española, p. 54.

como tales en el diferenciarse. Este mutuo diferenciarse muestra a su vez un mutuo pertenecerse. Este mutuo juego entre (Zwischen) diferenciarse y pertenecerse en un mismo (das Selbe) juego. El 'entre' (Das Zwischen), donde ser y ente se diferencian y relacionan a la vez en la inter-cisión (der Unter-Schied), nombra el movimiento diferencial en el que el ser, como sobrevenida desocultante, desoculta al ente; y como llegada, entraña a su vez, el ocultamiento del ser. El 'inter' (Das Zwischen) señala el punto mutuo donde la relación ser-ente se pertenecen y se separan mutuamente haciendo de una misma relación la diferencia.[7]

Pero también Heidegger afirma que hay una correlación entre ser y hombre. En el hombre (Dasein) hay una proyección del ser como experiencia de su condición de arrojado (Geworfenheit) pero también de pertenencia (Zugehörigkeit) al ser. El *Dasein* pertenece al ser a la vez que es interpelado por éste. El punto medio de toque, en el que se relacionan ser y hombre diferenciándose a la vez, es el *Ereignis* como acontecimiento de 'propiación', pues el ser se apropia del hombre y el hombre se apropia del ser y de este modo se corresponden en lo que tienen de propio el uno y el otro. El *Ereignis* permite que hombre y ser estén apropiados (ge-eignet). En el acontecimiento de propiación (Er-eignis) el Dasein se apropia del ser como pro-yección y el ser se apropia del Dasein desplegándolo como el 'ahí' (da) del ser (sein). Por eso Heidegger puede decir: "el hombre está apropiado-incorporado (vereignet) al ser, pero el ser está apropiado-asignado (zugeeignet) al hombre. Se trata simplemente de experienciar este hacer propio (Eignen) en que hombre y ser están apropiados uno-a-otro (einander ge-eignet), esto es, de virar hacia lo que llamamos *Ereignis*"[8].

De este modo, en la noción de *Ereignis* se aprecia una reelaboración del vínculo entre el *Dasein* y el ser; pues el planteo de las estructuras fundamentales del *Dasein* y el acceso al sentido a través de la comprensión del ser (Seinsverständnis) en *Sein und Zeit* se desliza hacia el esenciarse del ser en el que se despliega su verdad (Wahrheit des Seyns): el *Ereignis*. Esta reelaboración cuyo eje rector siempre es la diferencia ontológica (ontologische Differenz) y el tiempo; ya no es concebido como estructura existencial del *Dasein* (Zeitlichkeit), sino como donación del ser que acaece en su verdad (Temporalität), esto significa que el *Dasein* no juega un papel activo en la comprensión y esclarecimiento del sentido del ser como se aventura en *Ser y Tiempo*, sino que el *Dasein* conlleva, más

[7] Cfr. GA 11, 71. Traducción española, p. 141.
[8] GA 11, 45. Traducción española, p. 85.

bien, un papel pasivo, en cuanto comprende y recoge al ser y su sentido como destinación que acaece en su verdad históricamente. Así, pues, hacia el final de *Sein und Zeit*, Heidegger vislumbra que no es apropiado abordar la pregunta por el sentido del ser (lado ontológico de la relación) a partir de la órbita del *Dasein* (lado entitativo de la relación); sino que el pensador alemán se da cuenta de que debe dejar de lado la perspectiva del *Dasein* como punto de partida "subjetivo" para la comprensión del sentido del ser, y así poder comprender el polo de donación y retracción del ser mismo en el que se juega la síntesis de este despliegue del ser con el *Dasein* en un tiempo originario que excede el lado entitativo de la relación. De este modo, aparece la problematización de la diferencia ontológica (ontologische Differenz) y el Ereignis a partir de su estatus tensivo en cuanto co-pertenencia o mutua pertenencia (Zusammengehören) entre (Zwischen) el ser y el Dasein en el horizonte del tiempo.

Para concluir, el *Ereignis*, entonces, no puede ser considerado como una estructura objetiva, o mejor aún, como una estructura que pueda ser objetivada, pues el acontecimiento no puede ser explicado por causas previas, a la vez que se sustrae de toda posibilidad de representación ya que este se siempre se sustrae como fenómeno; pues, el acontecimiento se dona como fenómeno pero él mismo no es un fenómeno. El *Ereignis* puede ser comprendido como un movimiento tensivo por el cual el ser se esencia y se dona como acontecimiento y como sentido. Pues el acontecimiento dispone y destina una constelación de sentido para el hombre. De este modo, el acontecimiento es, para Heidegger, un acaecer espacio-temporal que en su estatus tensivo y diferencial se dona a la vez que el mismo acontecimiento se retrae y se retira. El acontecimiento abre la simultaneidad espacio-temporal, donde habitan y se hace presente el ente, el sentido y el hombre en un mismo lugar. Pues es, de algún modo, *la reunión en la mismidad entre* el ser y el hombre lo que acontece como acontecimiento. Esta donación del ser como destinación hacia el ahí del ser (Da-sein) que convergen en un mismo lugar a la vez que difieren radicalmente, es el acontecimiento.

Una dificultad que este planteamiento presenta es que el acontecimiento en cuanto tal permanece oculto como fenómeno por lo cual pareciera que habría que estar atentos a sus efectos para desentrañar lo que es inherente a él; pues, ¿cómo sería posible el conocimiento del acontecimiento?

Bibliografía

Textos fuentes:

Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, *'Wege-nicht Werke',* editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main., Veröffentlichte Schriften (1914-1976), Vorlesungen (1923-1944), Unveröffentlichte Abhandlungen (1919-1967), aún en edición.

GA 11. Traducción española: *Identidad y Diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.

GA 14. Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006.

GA 65. Traducción española *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento,* Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

GA 70. Traducción española: *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.

Textos complementarios:

Badiou, A., *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 2008

Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Ed. Biblos, Bs. As., 2017.

Caputo, D. J., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento,* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014.

Esperón, J. P., **"**El problema del fundamento, la verdad y sus límites en la tradición filosófica occidental a partir de la lectura heideggeriana"**,** Jorge Alfredo Roetti y Rodrigo Moro (compiladores), *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía*, colección Cuadernos de Lógica, Epistemología y Lenguaje, ed. College Publications of London, Londres, 2016.

_____, "Fenómeno religioso y nihilismo: delimitación onto-teo-lógica de la metafísica y apertura de nuevos horizontes para una originaria vinculación con lo divino en las filosofías de Heidegger y Nietzsche", Scannone, J. C., Walton, R., Esperón, J. P. (editores), en *Trascendencia y Sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, editorial Biblos, Buenos Aires, 2015.

_____, "Heidegger, Deleuze y la diferencia. Aportes para pensar la irrupción de la novedad", en Aisthesis, Revista Chilena de Investigaciones Estéticas dependiente del Instituto de Estética de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile, Año XXVII, número 59, 2016.

_____, *Nietzsche, ¿Filósofo Metafísico? Diálogo entre Nietzsche y Heidegger en torno a pensar lo dionisíaco y el Ereignis como Zwischen: movimiento, apertura y diferencia. Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar.* Editorial UNLaM-Prometeo, Buenos Aires, 2015.

_____, “Identidad y Diferencia. Los supuestos de la filosofía moderna”, en *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, comp. Scannone, Juan Carlos, editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2010.

Marchart, O., El pensamiento político posfundacional, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 29 y ss.

Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014.

Agencia material: un problema (menos) para el posthumanismo

Nicolás Leandro Fagioli

Universidad de Buenos Aires -- Universidad Nacional de las Artes

Introducción

La noción de *agencia material* resulta un tópico recurrente en la reflexión filosófica referente a los estudios de cultura material. Asimismo, es una categoría que ha armonizado con el pensamiento posthumanista abriendo un nuevo canal de crítica hacia las concepciones consideradas como antropocéntricas. Despojar al existente humano de la exclusividad de la capacidad agentiva y expandir el alcance de esta a entidades no humanas parecería, en principio, abonar al descentramiento del hombre de su lugar privilegiado con respecto al resto de los entes. Esto habilitaría la atribución de actividad y autodeterminación a un polo al cual se lo considera, en general, como pasivo. Será necesario, por esto, interrogarnos acerca de si es posible pensar la agencia más allá de la esfera humana. Y siendo o no esto posible, si resulta la simetría agencial una condición necesaria para adoptar una postura posthumanista.

El camino hacia la dilucidación de estos interrogantes consta de dos partes: en primer lugar analizaré el pensamiento de Lambros Malafouris, uno de los autores que más esmero invirtió en la justificación de la postura que sostiene la posibilidad de pensar la categoría de agencia en términos materiales y en defender una simetría ontológica en la distribución de la misma. Seguido a este diagnóstico abrevaré en el pensamiento de Tim Ingold, autor a través del cual intentaré superar esta necesidad de simetría y proponer un cambio de enfoque con respecto a la cuestión.

El problema de la agencia material

En *At the Potter's Wheel: An Argument for Material Agency* (2008) en donde Malafouris estudia la cuestión de la agencia a partir del quehacer de un alfarero, el autorafirma que ésta es una propiedad emergente que se manifiesta en el involucramiento material (*engagement*) "una zona gris en donde cerebro, cuerpo y cultura se combinan" (2008: 22).

A diferencia de Bruno Latour (1994), quien enfoca el tema a partir de una distribución democrática de la agencia entre los distintos entes, en este caso no hay precisamente una atribución de la misma a agentes humanos o no humanos. Como afirma Diego Parente en su escrito de 2016, hay un traslado de la cuestión de la agencia, a la pregunta por sus modos de manifestación.

A su vez, Malafouris hace explícita la lectura posthumanista de la agencia material, dice el autor: “No podemos suturar la brecha cartesiana entre personas y cosas sin estar dispuestos a compartir una parte sustancial de nuestra eficacia agentiva humana con los medios que hicieron posible en primer lugar el ejercicio de tal eficacia” (Malafouris: 2013, 149). La concepción de la agencia como una propiedad exclusiva del existente humano responde a la posibilidad de experimentar lo que el autor denomina como *sentido de agencia*, es decir, la habilidad de representarnos como autores intencionales de nuestras acciones. El error reside en derivar la exclusividad de la capacidad agentiva a partir de esta consciencia de la misma.

Profundizando más en la cuestión, Malafouris procede a cuestionar la naturaleza de esta consciencia intencional de las acciones. Abrevando en la tradición filosófica analítica sostieneque no puede defenderse enteramente una posición que sostenga que poseemos una soberanía de la intencionalidad,dado que la conformación de esta depende de un *Background*, noción que en términos de cultura material puede leerse como involucramiento o *engagement*. Por *Backround* debemos figurarnos todas aquellas habilidades, posibilidades y capacidades que funcionan como condiciones que permiten a las intenciones y representaciones tener lugar. El mismo deviene parte de la mente o lo que puede denominarse “estado intencional extendido”, las cosas se proyectan sobre mí, tanto como yo me proyecto sobre ellas. La intencionalidad así entendida deviene un fenómeno distribuido, emergente e interactivo más que un estado mental subjetivo. Como vemos, más que disociar a la agencia de la intencionalidad, Malafouris opera sobre esta última observándola desde el mismo filtro que a la anterior. Ambas dependen del compuesto fenomenológico entre cerebro, cuerpo y recursos y de la irreductible tensión de la actividad mediada en el involucramiento material. No hay roles agentivos establecidos, la agencia pertenece al compuesto, y puede ser caracterizada “acorde a aquel componente que en determinado momento tenga la mano arriba en la lucha fenomenológica” (2008: 34).

Si analizamos esta propuesta desde una perspectiva posthumanista, notamos una serie de problemas. En primer lugar, la introducción de la distinción entre agencia y sentido de agencia, si bien persigue lo contrario, establece una asimetría de base entre algunas entidades que poseen este sentido y algunas que no. No parece posible sostener una concepción simétrica de la agencia que tolere este fuerte grado de normatividad en uno de los polos. Diferente es la cuestión del *background*, si bien esta noción abre el camino para la crítica al privilegio humano de la intencionalidad y la agencia, no resulta suficiente para defender la simetría agentiva dado que funciona sólo como condicionante de un polo que sigue presentándose como activo. A pesar de que el autor reconoce esta barrera aparentemente infranqueable del polo que posee un sentido de agencia, su conclusión se inclina de todos modos hacia el lado de la simetría y de una concepción "fuerte" de la agencia material en términos de manifestación y emergencia.

Es evidente entonces que nos encontramos aquí en una aporía: por un lado, puede adoptarse una versión débil de agencia material basada en la noción de *background*, que no satisfaga las necesidades de simetría agencial y que preserve las condiciones de normatividad interna para el polo humano. De tomar este camino, también deberíamos conformarnos con una concepción posthumanista "débil" de la agencia que no logra debilitar el privilegio humano en cuanto a ella. El otro camino nos direcciona hacia la simetría ontológica, habilitando las críticas anteriores y volviendo al punto de partida.

Ahora bien, ¿de qué modo podemos evitar esta última opción, dada la dificultad de superar las críticas, y aún inscribir esta postura dentro de un pensamiento materialista posthumano? De existir esta solución, la misma debería hacer el intento de concebir algún polo activo de la materia que no dependa necesariamente de resolver a su favor los múltiples inconvenientes que acarrea la cuestión de la agencia material. Si pudiera pensarse algún tipo de actividad en la materia que no implique necesariamente una atribución agentiva, entonces la reflexión posthumanista podrá observar la problemática de la agencia desde una nueva perspectiva.

Un mundo de materiales

Como vemos, el camino de la agencia materialno está exento de dificultades a la hora de desactivar el modelo hilemórfico, solidario al antropocentrismo. Aunque pretende

ser un concepto funcional a un nuevo enfoque, se generan ciertos problemas que nos devuelven a ciertos binomios tradicionales como forma/materiamente/materia o naturaleza/cultura, es decir, a la dialéctica entre un polo pasivo y uno activo. Si retomamos los interrogantes expuestos al principio, la concepción de un polo activo en la materia, más que la búsqueda de un modo de poner de cabeza el modelo dualista, requiere el abandono de estos binomios, los cuales la noción de agencia replica. Tomaremos en cuenta para esta discusión a la teoría de la percepción de Tim Ingold la cual considero ofrece un cambio de enfoque general queestimulaa desestimar ciertas disputas.

La noción que nos ocupa no es particularmente un tópico que abunde en el pensamiento de Ingold, de hecho, la menciona contadas veces. En todas estas menciones se refiere a la atribución de agencia a entidades no humanas como una necesidad animista de insuflar vida a las cosas. Es decir, una suerte de re-encantamiento del mundo. Ingold apunta directamente a la relación entre la atribución de agencia y su cercanía con la necesidad de reconocer un impulso vital en las cosas. Contra esto argumenta: “Traer las cosas a la vida no consiste en espolvorearlas con agencia, sino en devolverlas a los flujos generativos del mundo de materiales en el que se originaron y en donde continúan subsistiendo.” (2013: 33). El problema del impulso animista es que la necesidad de insuflar vida a las cosas requiere considerarlas previamente como muertas o inertes. El objetivo de Ingold, a diferencia de Malafouris, será entonces disociar la noción de agencia de la de vida. ¿Existe algún rasgo de actividad en el polo material que no necesite de la categoría de agencia?

La propuesta de Ingold concibe al existente humano integrado en los procesos de generación y transformación de materiales. Esto implica alejarse de una visión en términos de sujeto/objeto, binomio que replica la perspectiva metafísica, por una en términos de persona/ambiente. Para esto recurre al pensamiento de J. J. Gibson quien en *The ecological approach to visual perception* (1986) establece las notas distintivas de una noción filosófica y antropológica de ambiente, luego reelaborada por Ingold. Esta refiere al involucramiento pragmático y material entre una persona y el entorno que lo rodea. No hay ambiente sin un organismo rodeado por elementos significativos. Personas, animales, organismos y entidades inorgánicas comparten las percepciones de lo que un ambiente ofrece o posibilita (a diferencia de teorías como la de Von Uexküll en la cual cada organismo se mantiene dentro de su *Umwelt*). La percepción no es una operación de

constitución del objeto por parte de algún proceso cognitivo del sujeto, sino un involucramiento directo del individuo dentro del ambiente. Es decir que el vínculo primario con el entorno es más una acción exploratoria que una imposición de categorías. Este contacto directo con el ambiente se manifiesta en términos de lo que Gibson denomina *affordances* (posibilidades de acción). Percibir una *affordance* no es clasificar un objeto, sino un conocimiento que el organismo extrae por percepción directa del ambiente en el cual está involucrado. El existente humano está inmerso en este tipo de relaciónla mayor parte del tiempo. Es decir, se habla de *ambiente* cuandonos adentramos en el terreno del involucramiento material, en cambio, cuando se establece el distanciamiento requerido por el pensamiento clasificatorio y categorial, hablamos en términos de *naturaleza*. En palabras de Ingold:

> El ambiente, como distinto de la naturaleza del mundo físico, es la misma realidad constituida en su relación con un sujeto, o grupo de sujetos, en su activo involucramiento con él. No es conocido por separado, previo a la acción, es por la acción en el mundo que la gente lo conoce, y puede percibir lo que posibilita (1992: 48).

En esta idea del entorno como posibilitador se evidencia un modo de contrarrestar el pensamiento por el cual la materia se conforma como un polo pasivo e inerte a la espera de una determinación. La materia posee un orden y un significado propio que serán descubiertos y aprovechados en distinta medida por las competencias de los distintos organismos.Ahora bien, ¿Cómo entendemos en este marco la idea de involucramiento material? Como objetivo principal, Ingold apunta a desactivar el binomio que separa lo material de lo inmaterial, el cual es solidario con la separación entre mente y materia, dualismo que está a la base de las nociones de agencia e intencionalidad. No hay nada que sea inmaterial, por elcontrario existen materiales conectados por distintos tipos de superficies. Del mismo modo que la noción de ambiente se contrapone a la de naturaleza, la noción de *materiales* debe contraponerse a la de *materialidad*. Mediante este último concepto, Ingold apunta a la reflexión metafísica solidaria con la división mente/materia que se interroga acerca de aquello que hace que las cosas tengan *cosidad*, antes que hacer foco en los materiales a partir de los cuales están hechas y a los

procesos a los cuales están supeditados. La materialidad apunta a ver en el entorno objetos cristalizados más que materiales en movimiento, un mundo muerto, más que uno vivo en constante generación y transformación. En los estudios de cultura material existe un constante desliz desde los materiales hacia la materialidad. Esta última, si bien pretende pensar en torno a la materia, no la toma como punto de partida, sino que replica los dualismos metafísicos de los cuales reniega. La curiosidad por la "materialidad" no tiene, según el autor, su motivación en la materia misma, sino que responde a un presupuesto de orden conceptual, requiere necesariamente de un distanciamiento, una mirada natural. Por el contrario, el investigador que parte de los materiales no puede tomar como punto de partida otra cosa que no sea el total involucramiento en ellos. En lugar de una mente que informa la materia nos encontramos ante un ambiente en el cual las formas se generan por la acción de los materiales que se mezclan y se fusionan. No hay un adentro y un afuera de la materia, hay superficies de todo tipo que separan y conectan diferentes tipos de materiales. El existente humano es parte integrante de un océano de materiales en el cual está inmerso. Esta inmersión debe ser un punto de partida y límite de una postura posthumanista y materialista que quiera dar por tierra con todo dualismo jerarquizante.

Conclusión

La cuestión de la agencia material, si bien motivada por propósitos fuertemente antihumanistas, encuentra dificultades muy complejas que ponen en duda su aporte a la reflexión acerca de lo posthumano. Renovando la aporía expresada más arriba: O bien sostenemos el dualismo mente /materia, al cual el tópico de la agencia se adecúa de manera perfecta, o bien, adoptamos una postura que tome como punto de partida a los materiales cuestionando cualquier presupuesto y tomando el riesgo de abandonar ciertas discusiones imposibles de resolver de manera cabal. En el intento de democratizar la capacidad agentiva, se nos cuela por la ventana un motivo humanista arquetípico que remite directamente al humano como único motor de la reproducción de las formas. El presente trabajo intentó evidenciar estas dificultades proponiendo la necesidad de un cambio de enfoque a partir del cual pueda sostenerse una posición que se inscriba dentro del pensamiento materialista y posthumano pero conservando una noción de agencia que no se vea forzada a satisfacer necesariamente una simetría. Esto no complacerá, por

supuesto, a las posturas posthumanistas más exigentes, sin embargo, abonará a una concepción que redimensione el lugar que el existente humano ocupa dentro del entramado de materiales del cual forma parte. Aun aceptando la imposibilidad de eliminar una asimetría de base entre la agencia humana y la material puede defenderse una concepción posthumanista y materialista que aporte a una filosofía postantropocéntrica.

Referencias

Gibson, J. J. (1986), *The ecological approach to visual perception*, New Jersey: Lawrence Elbaum Associates.

Ingold, T. (1992), "Culture and the perception of the environment". En Croll, E. y Parkin, D. *Bush base: forest farm. Culture, environment and development*. London: Routledge, pp. 39-56.

_____ (2000), *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, New York: Routledge.

_____ (2010), "Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials", *Realities, Working Paper*, (15), pp. 2-14.

_____ (2013), "Los materiales contra la materialidad", *Papeles de trabajo*, (11), pp. 19-39.

Latour, B. (1994), "On technical mediation. Philosophy, sociology, genealogy", *Common knowledge*, (3), pp. 29-64.

Malafouris, L. (2008), "At the Potter's Wheel: An Argument for Material Agency". En Knappett, C. y Malafouris, L., New York: Springer, pp. 19-36.

_____ (2013a), *How things shape the mind. A theory of material engagement*, Massachussets: MIT Press.

Parente, D. (2016), "Los artefactos en cuanto posibilitadores de acción. Problemas en torno a la noción de agencia material en el debate contemporáneo". *Rev. Colomb. Filos. Cienc.* 16.33 (2016): 139-168.

Saerle, J. R., (1983), *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press: Cambridge.

La praxis educativa y lo político: entre la *hiperpotentia* y la *agonística*

Mónica Fernández Braga
Departamento de Ciencias Sociales
Universidad Nacional de Quilmes

La praxis política y dialógica de Freire

Freire[1], construye su filosofía bajo la influencia de varios filósofos: Hegel (indeterminación del ser humano, lucha de opuestos, y dialéctica), Marx (la transformación del mundo la hacemos con nuestras propias manos) y Husserl (el saber cotidiano, el mundo de la vida y la lectura del mundo como predecesora de la palabra). Ese camino de construcción político-pedagógica-transformadora, se ensambla con múltiples registros que relatan su propia experiencia educativa. La realidad no es así (ni en sí, ni trascendental), sino que las cosas y la realidad *están siendo así*.

Su *praxis pedagógica* es una mirada al problema educativo de Latinoamérica, basado en concepciones éticas, políticas y antropológicas, que buscan convocar una *Educación como práctica de la libertad* (Freire, 2004 [1969]). Es una pedagogía liberadora, en la medida en que denuncia la colonización de nuestra América como un proceso violento que nos trasfiere unas relaciones de dominación que son, en sí mismas, una forma de violencia. Freire se refiere a la imposibilidad de hablar o de alzar la voz de esa comunidad brasilera, aunque su mirada es extensiva a toda la región; porque,

> marginado y sin derechos cívicos se encontraba el hombre [y la mujer[2]] común irremediablemente alejado de la experiencia de cualquier autogobierno o diálogo; constantemente sometido, "protegido", solo era capaz de reaccionar por medio de la algazara – que es la voz de los que están "mudos" frente al crecimiento de las comunidades y nunca con una voz auténtica, de opción, voz que el pueblo va ganando

[1] Toda la obra de Freire es una praxis educativa, por eso cuesta mucho citar alguno de sus textos. No obstante, aquí consideramos que, antes de consular cualquiera de sus obras, incluso, su *Pedagogía del oprimido* (2002 [1970]), es imprescindible examinar las reflexiones que anota en *La educación como práctica de la libertad* (2004 [1969]).

[2] Le agregamos la palabra mujer, porque nombra una población a la que el propio Freire pidió disculpas por el estilo perverso de nuestra lengua, que oculta a la mitad de la población en sus normas gramaticales. El reconocimiento de todos los géneros de nuestra lengua, está tardando en llegar. Aún no está permitido utilizar la letra «e» para incluir a todos los géneros, por eso, aquí preferimos utilizar la menor cantidad de menciones al hombre, como si éste fuera el símbolo de la humanidad.

cuando nuevas condiciones históricas surgen y le propician los primeros ensayos de diálogo (2004 [1969], pág. 71).

El *diálogo dialógico* es una intercomunicación horizontal, activa, crítica, participativa. Porque estamos frente a un método de corte "activo, dialogal, crítico y de espíritu crítico"(Freire, 2004 [1969], pág. 103).Así, abrirse a la otredad es promover un aula en la que prime el diálogo dialógico, como pro-yecto: antropológico, ético y político. Porque, «el sujeto que se abre al mundo y a los otros inaugura con su gesto la relación dialógica en que se confirma como inquietud y curiosidad como inconclusión en permanente movimiento en la Historia»(Freire, Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa, 2005 [1996], pág. 130). Se trata de una dialogicidad que exige, fundamentalmente, saber escuchar. Porque quien está impedido o impedida de la escucha[3], en lugar de dialogar, emite un monólogo. En este sentido, «Solo quien escucha paciente y críticamente al otro [y la otra] habla con él [o con ella] aun cuando, en ciertas ocasiones, necesite hablarle a *él* [o a ella]»(Freire, 2005 [1996], pág. 109).

Diálogo y método analéctico en Dussel

Dussel[4], es el enemigo intelectual de la filosofía de Hegel, porque ese pensamiento de la totalidad (unívoco, abismal, circular, universalizado, único), deja fuera de foco todo lo que es exterior a esa mismidad. El modo de pensar hegeliano, es *logológico* (pensar que se piensa a sí mismo) y *egológico* (yo pienso), en el cual, el hombre y la mujer común, estarían excluidos y excluidas de esa dialéctica abstracta del absolutismo de Hegel y la hermenéutica de Heidegger. En contra de ese desarraigo filosófico, la filosofía situada de Dussel, pretende recuperar la base histórica de la realidad: *la praxis*. Para lo cual, concibe el *método analéctico*, que nos enseña a recuperar las concepciones más vitales del mundo de la vida. En este sentido, habría dos dialécticas que nuestro filósofo busca des-truir, o desestabilizar para construir una novedad: *la analéctica*. Dicho con Dussel:

[3] De ninguna manera estamos aludiendo a una patología, es decir, a aquellas personas imposibilitadas de la audición, sino de quien impide la dialogicidad.

[4] La obra de Dussel es sublime, densa, gigantesca. Pero en lo que hace al método analéctico, sus puntos nodales están concentrados en: *Para una ética latinoamericana de la liberación* (Dussel, 2017 [1973]) (Capítulo VI: El Método de la ética).
Dado que en la publicación de Siglo XXI se consigue únicamente los tomos I y II, vale mencionar que existe una versión de la ética de la liberación, editada y publicada por la Editorial Docencia, Biblioteca Documental del Bicentenario, Buenos Aires, en el año 2012.

Nos propone mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la Identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alternativo (2017 [1973], pág. 156)

El punto es que, «Oír la voz-del-otro significa una apertura ética, un exponerse por el otro que sobrepasa la mera apertura ontológica» (Dussel, 2017 [1973], pág. 53). Así, hay una dialéctica entre la voz y el oído que se conectan mediante dos momentos ónticos: la voz y el oído, que son una unidad inseparable, porque la primera (voz) es el medio que hace que se sensibilice mi mundo ético, y eso se logra mediante la acción del segundo (oído). De este modo, «La "conciencia ética" es entonces *oír*-la-voz-del-*otro*; voz o palabra que exige justicia, que exige su derecho…»(Dussel, 2017 [1973], pág. 57) .

La escucha atenta es de suyo una praxis pedagógica liberadora, un camino para reconocernos mutuamente y exigir justicia para la historia de la opresión latinoamericana. De algún modo, la metodología del oír con atención, es una carretera para activar algo que viene cayendo en desuso gracias a la resistencia de los métodos educativos utilizados en todos los niveles educativos[5] y la excesiva mediocracia: *la conciencia de clase.* En definitiva, «El *saber-oír*es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir* (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica)» (Dussel, 2017 [1973], pág. 163).

¿Dónde y cuándo tiene lugar esta praxis educativa analéctica? Este tipo de metodología liberadora, ¿podría aplicarse en un aula de cualquier institución educativa o solo es viable en talleres para comunidades insertas en procesos educativos aplicados por los movimientos sociales? La analéctica trata sobre un pensar dialogante y dialógico sobre la exterioridad, que es todo ese caudal humano que no entra en las filosofías totalizantes de corte eurocéntrico. No se trata de una escucha basada en la obediencia, tal y como lo ha entendido la tradición pedagógica occidental, aquella acción educativa que oprime o aliena, sino de un acto de oír atentamente, en el que la voz de la otredad, en una praxis interpelante, nos permite interpretar lo injusto de esa situación. Pero ¿qué tipo de justicia?, la justicia es el acto de ponernos y anteponernos en un pro-yecto común. Ese

[5]Aunque existen excepciones, el sistema educativo es más un monólogo ejercido por el profesorado que un diálogo entre os extremos del sujeto pedagógico.

pro-yecto común, pensado como *hiperpotentia*, es decir, como poder comunitario instituyente, nos permite participar de un tipo de praxis pedagógica pluriversal.

La *praxis analéctica* es un camino hacia una justicia[6], que no es un camino jurídico, tampoco un poder del Estado. Justicia, en este caso, no hace alusión al juicio de las instituciones de las sociedades civiles. Justicia en sentido analéctico, no es ninguna de las opciones anteriores, pero las incluye a todas. Es que, en esta perspectiva, la palabra justicia está en cada rostro y cada de esa humanidad históricamente negada a la población de América Latina y otras geografías del sur. Pero, ¿quiénes son esas víctimas? aquellas poblaciones cuya cultura, en el sentido antropológico del término, ha sido negada por el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado. Entre las comunidades afectadas por el universalismo totalizante eurocéntrico, se cuentan: poblaciones originarias, mestizas, marginadas, migrantes, mujeres, la infancia y la adolescencia, la clase trabajadora, las personas con discapacidad, las personas adultas mayores, etc.

Ponernos en el lugar de quien aprende, nos permitirá interpretar la voz de la alteridad, en un circuito analéctico que es el medio específico para la liberación, porque la filosofía, antes que saber supremo, es una pedagógica discipular. Es que, «El filósofo para ser futuro maestro debe comenzar por ser discípulo actual del futuro discípulo. De allí pende todo».(2017 [1973], pág. 171). Que la docencia logre ponerse en el lugar de estudiante, implica conferirle un poder que, para la *pedagógica*, esa alteridad tiene antropológicamente. Porque,

La filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y, en el mismo caminar va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia; es decir, va accediendo a la interpretación precisa de su significado futuro (Dussel, 1973, pág. 134)

Pero, ¿cuál es el fundamento de este poder de la voz tan originario que se manifiesta en el movimiento de la praxis educativa como *pedagógica*? Si bien el tema da para un trabajo aparte, vale la pena dejar abierta la puerta del diálogo, porque ahí es donde calza a la perfección el fundamento de la pedagogía de Freire, a saber: el acto educativo es un acto político. Si la educación es un acto político, ¿cuál es el principio, razón o fundamento, para que nuestra región continúe estando oprimida por la cultura

[6]Pobreza, explotación, opresión, ocultamiento del origen de la riqueza y el capital, invisibilización de la voz de la otredad, entre otros avatares del mundo latinoamericano o *Abya Yala*, ha sido nuestra herida de muerte, provocada por la historia de la colonización, el capitalismo y su consecuente patriarcado.

colonial, capitalista y patriarcal? Dussel considera que hay un entramado de corrupción entre el poder de la sociedad civil y el poder la sociedad política, por eso el poder del Estado se fetichiza. Porque «La *corrupción* es doble: del gobernante que se cree sede soberana del poder, y de la comunidad política que se lo permite, que lo consiente, que se torna *servil* en lugar de ser *actora* de la construcción de lo político» (Dussel, 20 Tesis de Política, 2006, pág. 14). Es que nos han mostrado una interpretación errónea sobre el poder originario de las comunidades (atadas a la tierra y a la organización social solidaria), que venimos acarreando desde las conceptualizaciones políticas de la modernidad occidental. Un poder que, ante la delegación o el consentimiento de la política contractual de la modernidad, fetichizó esa jurisdicción originaria hasta transformarla en dominación. Lo que caracteriza a los pueblos originarios es la voluntad de vivir, y esa voluntad de vida se lleva a cabo desde una organización comunitaria. En estas organizaciones sociales, cada miembro participa de la comunidad de vida

Dussel distingue dos versiones del poder, aunque solo uno de los extremos es quien lo posee originariamente. Por un lado, hay un poder como *potentia*: fuerza y posibilidad futura, poder instituyente; y, por el otro lado, como *potestas:* delegación de poder del pueblo, poder instituido (se ejerce el poder por otro o por otra). En el primer caso estamos frente al poder originario del pueblo[7]. Este poder es originario pero no es empírico, porque quien ejerce ese poder al transformarse en instituciones[8], es la *potestas*. Si pudiésemos aplicar al trabajo del aula una praxis pedagógica enmarcada en la analéctica, la posibilidad de fetichización[9] de saberes desde la educación y la anestesia de la mediocracia, ¿podría reducirse y hasta eliminarse? Acá es donde tenemos que volver al principio, y escucharnos atentamente, dialogarnos, ponernos y anteponernos, en suma narrar un pro-yecto de vida común, que reconozca la obediencia que implica el poder de la *potestas* y acceder al estadio de la *hiperpotentia*[10].

[7]Dussel también aplica el método analéctico al término pueblo y hace una serie de distinciones en sus semejanzas, pero, en definitiva, el poder originario es de esa comunidad que podemos llamar pueblo.
[8]Es muy interesante la interpretación que hace Dussel sobre la orientación de los gobiernos (*potestas*). Dicho burdamente, habría que aplicar como una regla del término medio para elegir el perfil ideológico del grupo en el que delegaremos el poder. Este medio sería entre el anarquismo y el liberalismo. El primero, llevado a sus extremos, nos deja sin organización política. El otro, nos deja sin estado de derecho. El medio, sería un tipo de gobierno híbrido, mucha participación comunitaria del pueblo, para tratar de limitar que ese poder se fetichice. Lo que, por otra parte, convocaría un tipo de gobierno servicial para el grupo poseedor originario de la *potentia*, ahora transformada en *hiperpotentia*
[9]Endiosar las cosas, hacerlas pasar por algo que no son o quitarles su sentido originario.
[10]«la hiperpotentia es el poder del pueblo, soberanía y autoridad del pueblo, que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales»(2006, pág. 97) .

A modo de telón: la perspectiva agonística de Mouffe

Después de la desintegración del sistema soviético, en los que hace a la discusión en torno a la política, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Laclau, 1987), se presenta como uno de los ensayos más interpelantes para pensar el poder mundial. Para lo que aquí nos ocupa, lo más destacable del libro es la recuperación de conceptos gramscianos, que integran nociones tales como: hegemonía, guerra de posición, bloque histórico, voluntad colectiva y liderazgo intelectual y moral (1987, pág. 9). Esta obra ofrece, ante una preocupación por la coyuntura globalizadora, una categoría central para realizar el análisis político: la hegemonía. También brindan una interesante genealogía de dicho concepto, analizado desde la praxis política de Rosa Luxemburgo hasta Antonio Gramsci, pasando por Marx, Lenin, y Trotsky, entre otros. En dicho enfoque sobre la hegemonía, el antagonismo resulta otro término estrella, del que deriva una peculiar dialéctica (1987, pág. 170): entre la *lógica de la diferencia*: vestimenta, color de piel, costumbres, religiones, y otras características que hacen a lo distinto; y la *lógica de la equivalencia*: de a poco va borrando las diferencias hasta convertirlas en patrones comunes atomizados. La primera lógica parecería rozarse con la noción de analéctica de Dussel. La segunda lógica, ¿Sería algo así como el paso de la *potentia* al transformarse en *potestas*, es decir, el pasaje de lo instituyente a lo instituido, que oculta la exterioridad porque la subsume?

Para Mouffe, hay dos conceptos básicos para comprender la naturaleza de lo político: antagonismo y hegemonía (Mouffe, 2014). Una de sus principales inquietudes, se funda en la hegemonía del neoliberalismo, porque representa una amenaza para las instituciones democráticas (Mouffe, 2000). Como todo orden se configura en función de un poder surgido de la política (la *potestas* al decir de Dussel), la imposición surge entre dos visiones de mundo antagónicas: demócratas y liberales.

Si bien se trata de dos miradas irreconciliables desde la racionalidad política (comunidad e individualidad), Mouffe cree que es posible un diálogo desde el enfoque de las pasiones políticas adversarias (agonismo).La igualdad política es la base de la democracia, por tanto, todo lo que no es *demos*, instala una desigualdad, que es lo mismo que decir que se inaugura un antagonismo. Para el caso del liberalismo, dado que su origen es el derecho de propiedad individual[11], su fundamento es la libertad. Ante la hegemonía del neoliberalismo, donde «La democracia requiere la existencia de un demos

[11]Sobre el que se funda toda la teoría de los derechos humanos.

homogéneo y eso excluye cualquier posibilidad de pluralismo» (Mouffe, Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal, 2011, pág. 74), su apuesta teórica es el agonismo político. Así, en el mundo globalizado, ante las sucesivas negociaciones ideológicas basadas en la libertad individual, surge una paradoja democrática. Un posible consenso entre estas dos visiones políticas antagónicas (derecha e izquierda), hace peligrar el pluralismo político del siglo XXI.

Finalmente, a diferencia de Freire y Dussel, que ponen énfasis en la geopolítica de la América Profunda, Mouffe analiza varias coyunturas internacionales. Pero su inquietud por la praxis de los movimientos sociales latinoamericanos en general y las manifestaciones feministas argentinas en particular, además de su preocupación teórico-política ante el avance de la marea neoliberal, se toca con las inquietudes sobre la exterioridad de Dussel y la praxis pedagógica de Freire. ¿Qué tienen que ver todo este entramado político con la educación? Poco se habla del tema de la colonialidad en nuestras aulas (incluyendo las de nivel superior). Eso implica que aún resuene esa música academicista, eurocéntrica excluyente, capitalista extrema, antidialógica, racista, patriarcal, enciclopédica…

Bibliografía

Dussel, E. (1973). El método analéctico y la filosofía latinamericana. *Nuevo Mundo Tomo 3 N°1 Enero-Junio*, 116-135.

Dussel, E. (2006). *20 Tesis de Política.* Mexico Ciudad: Siglo XXI .

Dussel, E. (2017 [1973]). *Para una ética de la liberación latinoamericana.* México Ciudad: Siglo XXI.

Dussel, E. (2017 [1973]). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II.* México Ciudad: Siglo XXI.

Freire, P. (2004 [1969]). *La educación como práctica de la libertad.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Freire, P. (2005 [1996]). *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democraciaHay.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, C. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

La política y la ciencia en el siglo XIX: James McCune Smith

María Cecilia Ferraro
Usal
ENSLV “SEB de Spangenberg”

La siguiente comunicación conforma la primera parte de un trabajo que pretende explorar algunas intersecciones entre el abolicionismo y la política de la ciencia y de la medicina, destacando la figura de James McCune Smith, quien fuera una celebridad en el noreste norteamericano a mediados del siglo XIX. Este médico afro-estadounidense graduado en Escocia está siendo redescubierto, tras varios años de desatención, por ciertos académicos a ambos lados del Atlántico, y sus escritos se insertan en un marco de debates científicos sobre el origen del hombre, en diálogo con la historia natural y luego con una anatomía comparada que embanderaba a la ciencia racial transatlántica. Dichos debates concernían a la comunidad negra en general y contaban con la participación de diversos intelectuales afro-estadounidenses, quienes creían fervientemente en la ciencia y en la posibilidad de que ésta avanzara desprovista de axiomas racistas que denigraran a los afro-descendientes.

James McCune Smith, nacido en 1813 comienza su vida como esclavo y debe su libertad a dos leyes del estado de Nueva York. El 4 de julio de 1799 se liberan los afro-descendientes nacidos de madres esclavas a partir de esa fecha, pero sólo una vez cumplieran la edad de 28, en el caso de los varones, y la edad de 25, en el caso de las mujeres. En 1817, otra ley local establece la emancipación del resto de los esclavos nacidos antes de 1799 a partir de julio de 1827.

Aun siendo legalmente esclavo, James McCune Smith asiste a la escuela N° 2 de los afro-descendentes libres de Nueva York en la calle Mulberry. Incentivados por sus educadores, se gradúan de esta escuela personajes que van a ser importantes en la historia de las letras y de la prensa, Entre ellos, Samuel Cornish, uno de los fundadores del *Freedom’s Journal*, el primer periódico escrito por y para afro-estadounidenses.

James McCune Smith está atrayendo la atención de ciertos académicos a ambos lados del Atlántico, después de varios años de desatención. Fue el primer afro-estadounidense en graduarse oficialmente de médico y tener su propio consultorio en los Estados Unidos. Sin embargo, fue rechazado en las universidades norteamericanas a causa de su raza (de Columbia College y de la facultad de medicina de Geneva, NY), pero sí fue admitido a la Universidad de Glasgow donde, entre 1832 y 1837, obtuvo su Bachellor of Arts, su Master

of Arts y su título en Medicina (MD). Es importante notar que, en Glasgow, McCune Smith obtuvo el reconocimiento y el respeto de sus pares blancos como académico dedicado y como el abolicionista[1]que era.

Su inteligencia sobrepasaba la norma. Tomó clases de griego clásico, lógica, filosofía moral, filosofía natural, matemáticas, estadísticas e historia natural. Para su título médico estudió anatomía, química, prácticas y procedimientos médicos, materia médica, obstetricia, cirugía, botánica y un año de enfermería como requisito para el programa de residencia. Adicionalmente, practicó clínica médica en Paris por unos meses. Finalmente, tomó un examen oral de 2 horas de duración frente a una junta examinadora de la facultad de medicina y lo aprobó con honores. James McCune Smith fue, si no el mejor, uno de los mejores en su promoción en cada una de sus 3 carreras. Era también políglota: dominaba el latín y el griego – lo cual es un dato clave en una época donde la Grecia y la Roma antigua eran consideradas los pilares de la civilización occidental – pero también dominaba el francés, y tenía buen conocimiento del alemán, español, italiano, y el hebreo. Era un gran lector, desde Aristóteles, Virgilio, pasando por Shakespeare, Mill, los románticos y siguiendo por sus contemporáneos Melville y Whitman. Tal como señala Henry Louis Gate Jr., McCune Smith tenía la audacia de prestar atención a la prosa y al estilo en escritos donde el contenido trataba de la esclavitud. Es decir, era un científico fascinado tanto con el contenido como con la prosa. Fue pionero en la utilización de datos y estadísticas para probar erróneas las teorías de las ciencias contemporáneas – que, como ya sabemos, sostenían la inferioridad del hombre negro. Sus escritos mostraban la influencia de los estadísticos europeos Adolphe Quetelet, William Farr y Luis-Rene Villermé.

James McCune Smith utilizó en sus ensayos académicos los métodos estadísticos para analizar la sociedad y sostener que existían iguales o mayores diferencias físicas y mentales dentro de una raza que entre distintas razas. Influyó en académicos de Harvard, como Edward Jarvis[2]. Más adelante, en 1856, fue honrado al ser elegido miembro de la prestigiosa *Sociedad Geográfica Estadounidense*.

Tenemos, entonces, a un ex esclavo egresado con éxitos y honores de la misma universidad por donde habían pasado sujetos como Adam Smith, Edmund Burke, James Watt. Mc Cune Smith va a ser un hombre empapado en el legado de la filosofía de la

[1] Vale destacar que, en 1833, James McCune Smith era miembro activo de la Sociedad de Emancipación de Glasgow.
[2]Edward Jarvis, "Inanity among the Colored Population of the Free States, *American Journal of Medical Sciences*, 7, N°13 (enero de 1844): 71-83.

ilustración escocesa, comprometido con el razonamiento inductivo y la utilización de estadísticas para el análisis de la sociedad.

La fase científica e intelectual que me interesa destacar de McCune Smith es la que se manifiesta tras su vuelta de Escocia a los Estados Unidos en 1837. Sus obstáculos para obtener acceso al barco para cruzar el Atlántico van a ser un preludio del racismo con el que se va a encontrar en su propio país, aun cuando la comunidad negra intelectual lo va a recibir como una celebridad. Su primera conclusión sobre la sociedad es que el prejuicio racial en los Estados Unidos es una suerte de *epidemia* y, como tal, este prejuicio debe ser tratado y estudiado con el mayor rigor científico.

Atrayendo audiencias heterogéneas, James McCune Smith va a utilizar los típicos instrumentos de las demostraciones científicas de la época: cráneos, dibujos improvisados, estadísticas, anatomía, para tratar de refutar las falacias de la frenología postuladas por los científicos racistas - aquellos que sostenían que el tamaño, la forma y las capacidades del cerebro podían ser registradas midiendo los contornos del cráneo -.

En palabras de Britt Rusert[3], a medida que la sociedad en los Estados Unidos se iba haciendo cada vez más heterogénea, la Historia Natural había dado lugar a la *Anatomía Comparativa*, la cual brindaba herramientas para categorizar a los diversos grupos de inmigrantes europeos, a los llamados *indentured servants*, los africanos y las poblaciones de las tribus autóctonas, a la vez que influyó fuertemente en la tarea de clasificar y ordenar razas dentro de una jerarquía rígida, especialmente durante la primera mitad del siglo XIX. Así como las teorías monogenistas habían prosperado con la emergencia del tráfico de esclavos, la posibilidad de extinción de la esclavitud había generado un incremento en la popularidad de las teorías poligenistas, las cuales se complementaban con la Anatomía Comparativa y postulaban que diferentes tipos de razas habían sido originadas por múltiples actos de creación realizados por Dios. Y, podemos decir, con certeza, que este constituyó un primer paso hacia la secularización de la ciencia.

Este distanciamiento con la biblia no parece muy típico del sur esclavista conservador de los Estados Unidos, como podemos imaginar y, de hecho, no son ideas

[3] Britt Rusert, "Delany's Comet: Fugitive Science and the Speculative Imaginary of Emancipation, "*American Quarterly*, College Park, Tomo 65, No. 4, (December 2013): 799-829, 960; pp. 804-805. Ver también el libro de la misma autora *Fugitive Science: Empiricism and Freedom in Early African American Culture* (NY: New York University Press, 2017). La autora cita en su explicación a Jordan, *White over Black*, 201-3; Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (London: Free Association Books, 1987), 1:239; Wiegman, *American Anatomies*, 27; Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, rev. ed. (New York: Norton, 1996), 74, 102-4.

que van a prender entre los sureños de forma popular. Pero sí van a ser las expresadas por la Escuela estadounidense de etnología en el siglo XIX, a la cual se van a enfrentar un grupo de intelectuales negros como Frederick Douglass y James McCune Smith. Si bien el poligenismo fue considerado desde Europa como la primera ciencia estadounidense, a la cual se referían como la "American School of Anthropology", aclara Rusert que no debemos automáticamente asociarla a los estados sureños esclavistas. Durante el período pre-bélico, esta supuesta "ciencia estadounidense" circulaba a través de una red de científicos, teorías y experimentos que se desplegaron por todo el mundo Atlántico, la Europa occidental y África. Las figuras centrales del poligenismo no eran sureñas y, muchas veces, ni siquiera estadounidenses. En todo caso, los trabajos estadounidenses más importantes basados en las teorías poligenistas habrían sido publicados en el Norte[4]. Hacia mediados del siglo XIX, la *American School of Ethnology* efectivamente sostenía que el origen del hombre se retrotraía a múltiples creaciones de Dios en distintos lugares del planeta. Frederick Douglass, del círculo de McCune Smith, descalificaba totalmente este argumento y a quienes lo sostenían. No sólo lo consideraba inmoral y racista, sino también anti-científico. Éste afirmaba que la American School of Ethnology estaba tratando de excluir al hombre negro de la categoría humana y así borrarlo de la historia de la génesis.

McCune Smith se opondría al poligenismo desde la ciencia secular y recurriría mayormente a las teorías climáticas, las cuales postulaban que las diversas razas se habrían desarrollado a lo largo del tiempo según la exposición que hubieran tenido a diferentes climas geográficos. Los climatólogos daban a comprender un concepto flexible de raza, bajo el cual aquellas más bajas e inferiores podrían volverse más 'blancas' y, por lo tanto, más civilizadas, si se daban las condiciones necesarias durante determinado tiempo. Utilizar los discursos de los climatólogos fue una de las tantas formas en las que James McCune Smith logró contraponer a la ciencia predominante una ciencia que él consideraba más legítima, porque realmente creía en la ciencia y en la posibilidad de crear otra nueva, desprovista de axiomas racistas, junto con Frederick Douglass y otros intelectuales negros.

[4] Es de notar que la popularidad del poligenismo no era tan grande en el sur estadounidense, como muchos creen, dadas sus contradicciones con las escrituras bíblicas.

Paisaje, Naturaleza y Cultura en la perspectiva de los sujetos camperos sudamericanos

Eduardo Héctor Ferraro
Universidade do Vale do Itajaí, SC, Brasil

Introducción

A lo largo de este texto caracterizaré la relación de los sujetos camperos con el paisaje[1] de la pampa argentina y uruguaya, y del sur de Brasil, así como sus formas de pensamiento, y cómo ellos elaboran conceptos para la vida (Naturaleza/ Cultura)[2]. Los sujetos a los que me refiero fueron llamados gauchos[3], en lengua española, y *gaúchos* en portugués. A partir de la creación histórica de la categoría gaucho o *gaúcho*, se relaciona simultáneamente un tipo de vida que caracteriza a esos sujetos como un grupo social, un conjunto de individuos que demostraban comportamientos e intereses comunes. Estos sujetos se adecuaron al lugar que se denomina pampa y, también, al área de incidencia de la campaña de los Estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina y Paraná, en Brasil. La particularidad geográfica regional, la presencia de una fauna autóctona, y la introducción de algunas especies animales exógenas por los movimientos colonizadores, hizo que los sujetos constituyeran su modo de vida y su subsistencia a partir de esa conjunción de seres.

En ese mundo campero de Brasil, de Uruguay y de Argentina, el paisaje crea subjetividades diferenciadas, de esta forma, las personas se constituyen y, al mismo tiempo, forman parte, actúan y lo modifican. Por lo tanto, ven la vida de forma diferente, crean conceptos y, a través de ellos, tienen una perspectiva distinta. Haciendo referencia a Eduardo Viveiros de Castro (2015) en su libro *Metafísicas Canibais*, en el caso de los camperos pampeanos, la ficción consistiría en tomar las ideas nativas como conceptos, determinar el plan de inmanencia que tales conceptos presuponen, los personajes conceptuales que ellos accionan y la materia de lo real que ellos proponen (Viveiros de Castro, 2015). Así, los conceptos que ellos dan son, en parte, diferentes a los de los

[1]En este caso uso la definición de paisaje de Phillipe Descola (2013), como también la de ambiente de Tim Ingold (2000, p. 20).
[2]Se entiende así la mutua relación entre organismos y contextos, por lo que se reconfigura el concepto filosófico de lo que es "Vida", como unión de la naturaleza y la cultura, o la síntesis de Naturalezas/Culturas. Por eso, sería importante redefinir el estudio de la antropología como antropología de la "Vida" (Ingold, Pálsson, 2013, p.27), pensando en la relación de varias especies, incluso aquellas que exceden lo humano, estudiando otros tipos de seres que habitan múltiples naturalezas.
[3]Estos sujetos son descendientes de los colonizadores españoles y portugueses, y de mezclas étnicas con poblaciones indígenas locales en los países de Argentina, Uruguay y Brasil.

sujetos urbanos y, por lo tanto, el mundo que describen estos conceptos es diferente y diverso de los demás. Tomar las ideas de los sujetos camperos como conceptos es dar una significación filosófica a ellas, abordando así otras dimensiones.

Los sujetos camperos sudamericanos y su forma de vida

La vida de los sujetos transcurrida en el paisaje pampeano produce diferentes formas de subjetividad, a partir de un mundo múltiple y complejo. Estos sujetos pueden ser clasificados en diferentes categorías, como la de los trabajadores rurales, la de los productores agropecuarios, la de los tradicionalistas, la de los artistas, y la de otras profesiones asociadas a ese universo del campo. Estas categorías son en parte producto de procesos históricos, y de las transformaciones geopolíticas y económicas. En estos sujetos se condensan los saberes, adquiridos mayoritariamente por la experiencia y por el contacto con otros seres, con el paisaje y a través de una relación directa con las especies animales, creando así una subjetividad diferenciada.

Entre las categorías mencionadas existe una relación intersubjetiva, expresada en el sentido del saber, por eso, algunos sujetos se diferencian siendo "más camperos" que otros. En cuestiones de experiencia, los trabajadores rurales actúan directamente en el paisaje, con el conocimiento y mediación con las especies animales y el terreno. La categoría de productor rural, como dueño de la propiedad y del rebaño, es diferenciada por el orden económico, pero, en general, es también un sujeto con conocimiento de los procedimientos del manejo de los recursos naturales. Estas dos categorías, productores y trabajadores rurales, son más importantes actualmente por el contacto directo con el paisaje pampeano.

Multiplicidad campeira

Los sujetos camperos demuestran las relaciones con el universo de la campaña y su complejidad por el conocimiento sobre los animales, por la alimentación, por la indumentaria, por los objetos que se utilizan, y, además, por las representaciones artísticas del tradicionalismo, por las pinturas y por las esculturas, por medio de las poesías y de la música, todo un conjunto complejo de elementos que forman parte de ese universo. Es a partir de las relaciones entre esas cosas que esos sujetos elaboran conceptos y sus perspectivas de vida, creando la mediación con el paisaje.

Las experiencias en ese universo, las acciones entre seres humanos y animales, los agenciamientos, y la forma de pensamiento se desarrollan y relacionan en una

multiplicidad. De esta forma, el paisaje constituido por las categorías sociales, los animales, la forma de vida campera, la propiedad privada, la urbanización, la economía y la tecnología constituye un tipo de sistema[4], que relaciona cosas y elementos heterogéneos, que se conectan y comunican en lo que llamo de universo campero. La conexión entre los elementos de ese universo, como seres, objetos y terreno puede ser pensada de forma rizomática (rizoma), por lo tanto la vida en el ambiente pampeano se muestra a través de relaciones complejas, donde humanos y no humanos (especies animales y objetos) se entrecruzan en las trayectorias. Es en esta complejidad que los sujetos crean los conceptos para mediar con el paisaje y transcurrir su vida.

Sobre sujetos y conceptos campeiros: el campero contemporáneo

Los sujetos camperos piensan la vida en esa multiplicidad a partir de conceptos propios, acuñados en la relación y mediación con el paisaje. De esta forma, veremos como ellos elaboran estos conceptos y, en consecuencia, como construyen la mediación con el paisaje y su perspectiva de vida, creando una forma de pensamiento diferenciada.
La cuestión de "ser o no ser" del "Campo"[5], es un diferencial de suma importancia, ya que expresa "estar o no estar" en ese universo, en pertenecer o no a ese paisaje. De las conversaciones y de situaciones de convivencia con los sujetos camperos, observé siempre que el "Campo" tiene una concepción propia manifestada por ellos, una definición de mundo, de paisaje, o de un meta-lugar. En el discurso de estos sujetos hay una mezcla de los conceptos de cultura y de tradición, pero lo que me parece más importante es que, en ese discurso la idea de la experiencia, de la acción que se apoya en los saberes, en el conocimiento, en las percepciones desarrolladas puede ser traducida, según Feuchtwang (2014)[6], o como lo definen otros autores, en el término ontología (Holbraad; Pedersen; Viveiros de Castro, 2014).Por lo tanto, la idea de pertenecer a ese mundo ,"ser del Campo", o "ser campero", forma parte no sólo de un discurso, sino que alimenta una forma de pensar y entender tanto la tierra como los animales, sería una forma de ontología, es decir, significa estar completamente integrado con ese paisaje.

[4]La noción de sistema utilizada aquí está asociada con el concepto de sistema según Deleuze, en *Diferencia y Repetición* (2002).Usaré en este texto otros conceptos de este autor como multiplicidad, agenciamiento, rizoma, socius, presentes en la bibliografía.
[5]Me refiero al campo en mayúscula, con comillas como el nombre de este ambiente, o paisaje, como este mundo, o el conjunto de topografía, objetos y las especies que lo completan, humanos y no humanos.
[6]Feuchtwang (2014) analiza el tema de la ontología de los cuatro tipos diferentes descritos por Descola (2006), en su texto *Beyond nature and culture*. Feuchtwang dialoga con el pensamiento de G.E.R Lloyd, señalando que las construcciones ideológicas, y por qué no ontológicas, pueden ser más amplias en otros contextos que los mencionados por Descola, y algo distintas para cada tipo de sociedad.

Se observa en la contemporaneidad que la constitución del sujeto campero es referida a la intensa relación con algunas especies animales, como el caballo, el perro y el ganado, verificándose algunas particularidades. La fauna autóctona estaba compuesta por especies en estado salvaje, pero, en la medida en que se dispersan los animales introducidos, esto es, los equinos, los bovinos y los canes, y con en el abandono temporario de algunos centros civilizadores, estas especies se integran al ambiente retornando al estado salvaje; más tarde, domesticados nuevamente, configuraron un incipiente sistema pastoril y pecuario como primer recurso económico.

Luego, la transformación, o mejor, la reconfiguración del paisaje pampeano a través de la agricultura es otro factor muy importante. Esto se produjo por la llegada de inmigrantes europeos, en el siglo XIX, modificando la economía regional y compitiendo directamente con la ganadería en la cuestión de los terrenos usados para pastoreo o para cultivos. De estas transformaciones resultaron las diferentes formas de explotación del ambiente, como apuntan Ingold (2007), Descola y Pálsson (1996), y Pálsson (2009), y las nuevas relaciones sociales de producción a partir de la ganadería y la agricultura.

Por fin...

A partir de mis experiencias y observaciones del panorama contemporáneo de la pampa y del sur de Brasil, presento algunas consideraciones. En principio, la complejidad del universo campero, en la relación entre seres y objetos, se manifiesta de forma múltiple y heterogénea. En estos sujetos, la agencia, la reciprocidad e interacción con el paisaje, en particular con las especies animales mencionadas, se vuelve crucial en la cuestión de auto-clasificarse, de "ser o no ser" campero. Así, estos seres humanos se integran y constituyen el paisaje a partir del contacto con ese lugar distinto, piensan y elaboran conceptos particulares. Me refiero, con lo expresado hasta aquí, que los sujetos camperos articulan sus perspectivas y conceptos para la vida de forma distinta a otros contextos, los utilizan para desarrollar actividades, y son referidas o llamadas en el discurso nativo como cultura, lo que, para algunos, es denominado de tradición.

Como consecuencia emerge la importante cuestión del tratamiento del binomio de Naturaleza / Cultura en el pensamiento campero y, paralelamente, como se refieren a la Tradición[7]. En esta mezcla de seres, de cosas, y, finalmente, de conceptos, es realmente

[7]En este caso utilizo los términos Cultura, Tradición y Naturaleza con letras mayúsculas como significados de grandes dominios, en minúsculas, me refiero a la tradición o cultura gaucha, o gaúcha, en particular.

difícil disociar en el discurso nativo lo que es naturaleza, o lo que se llama cultura, o tradición. Mis interlocutores exponían las cuestiones del manejo (de la naturaleza) y la agencia en el paisaje como una sola cosa, junto al concepto de cultura y tradición. Dicho de otra forma, se expresaban sobre el trabajo con el ganado, o sobre la interacción con los equinos, o en el adiestramiento de un perro para trabajar, cuestiones frecuentes en ese campo, en el orden de los saberes tradicionales o de acciones que son parte de la cultura. Por lo tanto, en el discurso de los camperos, las experiencias, los saberes y los conocimientos son casi siempre expuestos dentro de un cuadro que mezcla tradición y cultura, que serían en este caso conceptos de la misma esfera de pensamiento.

De acuerdo con el discurso nativo, la naturaleza es la base del paisaje de la pampa, sin el paisaje no habría ni cultura ni tradición campera, por lo tanto, la naturaleza es inherente a estas instancias clasificatorias. Los seres humanos (sujetos camperos) y las especies animales pertenecen de forma evidente al paisaje, por lo tanto a la naturaleza pampeana, pero configuran también la cultura y la tradición gaucha. Así, los sujetos y los animales pertenecen tanto a la Naturaleza como a la Cultura – o a la tradición campera- y, de esta forma, las componen.

Por último, para los sujetos camperos estructurados y constituidos en la práctica, en la experiencia, en una ontología campera, no hay algo que exprese la disociación entre estos divisores tan usados en la teoría antropológica. Con esta perspectiva, diríamos que en el universo campero sudamericano no existe de un lado el ser humano y del otro una Naturaleza aislada, como esferas separadas, existe una producción universal primaria -y en este caso, la cultura gaucha- que lo incluye en la Naturaleza, donde la cultura sería una de sus diversas producciones (Deleuze & Guattari,1985).

Bibliografía

Assunçao, Fernando. *El Gaucho*. Montevideo, Uruguai: Imprenta Nacional, 1963.

Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición.* Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
_____. *¿Qué es la filosofía?* Editorial Anagrama, S.A., 1993 Pedró de la Creu, 58 08034, Barcelona.
_____.*El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Mariano Cubí, 92 –0802,1 Barcelona. 1985.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *Mil Platôs*: *capitalismo e esquizofrenia.* Vol1. Rio de Janeiro: 34, 1995.

Descola, Philippe. “A antropologia da natureza: entrevista”. Topoi, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, pp. 1-23, jul./dez. 2013. DOI: http://www.scielo.br/pdf/topoi/v14n27/1518-3319-topoi-14-27-00495.pdf

Descola, Philippe; Pálsson, Gísli. *Nature and Society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996.

Feuchtwang, Stephan. “Too ontological, too rigid, too ahistorical but magnificence”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v.4, n. 3, pp. 383-387, 2014.

Holbraad, Martin; Pedersen, Morten Axel; Viveiros de Castro, Eduardo. “The Politics of Ontology: anthropological positions”. *Cultural Anthropology*, 13 jan. 2014. Disponívelem: <https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>. Acessoem: 4 jan. 2018.

Ingold, Tim. *Companion Encyclopedia of Anthropology*. New York: Routledge, 1994.
_____. *Hunters, pastoralists and ranchers. Reindeer economies and their transformations*.Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
_____. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

Ingold, Tim; Pálsson, Gísli. *Biosocial becomings: integrating social and biologic Antrhropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
PÁLSSON, Gísli. “Biosocial relations of production, comparative studies”. *Society and History*, v. 51, n. 2, p. 288-313, 2009.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Zourabichvili, François. *El vocabulario de Deleuze*. - 1 a ed. - Buenos Aires: Atuel, 2007. 128 p.; 19x12 cm. - (Nueva Serie Atuel. Anáfora) Traducido por: Víctor Goldstein. ISBN 978-987-1155-43-9

Características de la dialéctica materialista en la Teoría Crítica de Max Horkheimer

Alan Matías Florito Mutton
Universidad de Buenos Aires -- Universidad Nacional de Lomas de Zamora

El pensamiento de Max Horkheimer de la década de 1920 se nutre y dialoga en gran parte con los marxismos no ortodoxos de Georg Lukács y Karl Korsch. El materialismo dialéctico de corte no ortodoxo sostiene que la comprensión de la historia se debe centrar en la acción de los individuos y no en cierto finalismo que podría ser producido sólo las por leyes de la economía. Frente al rechazo del mero economicismo marxista[1] por parte de ciertos intelectuales marxistas, y por la urgencia en los años posteriores a la Revolución Rusa de aclarar el verdadero marxismo, se realiza en el verano de 1922 la Primera Semana de Trabajo Marxista en Ilmenau, Turingia. En ella participaron, entre otros, Georg Lukács, Karl Korsch, Friedrich Pollock y Max Horkheimer. Varios participantes sostuvieron que el resultado de la Semana fue poco productivo, aunque se lograron asentar ciertas bases para fundar el *Instituto de Investigación Social*[2]*.* En 1923 toma la dirección del Instituto Carl Grünberg, quien a su vez dirigía la famosa revista *Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero*. En esta revista habían publicado en más de una oportunidad tanto Lukács como Korsch. También debemos señalar que el *Instituto* estaba en continuo contacto con el *Instituto Marx-Engels* de Moscú dirigido por David Riazánov[3].

Con lo anterior quisimos señalar la estrecha relación del *Instituto* con la élite del pensamiento marxista que influía en los partidos políticos de la época y repensaba las categorías marxistas para la comprensión de la realidad social del Siglo XX. Tanto Lukács como Korsch fueron intelectuales que en sus escritos de juventud vuelven a evaluar

[1] Lukács define en *Historia y conciencia de clase* su posición como ortodoxa al seguir los dictámenes que considera propios del método marxista, esto es, una dialéctica materialista que es revolucionaria y que necesariamente se efectiviza a partir de la acción de los sujetos de la historia. En este sentido, se opone. Véase: Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 35-36.

[2] De aquí en más: Instituto.

[3] Recomendamos las siguientes lecturas para ampliar la lectura sobre la convergencia de pensamiento entre los primeros integrantes del Instituto y los intelectuales de la élite marxista de la época. Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus; Mardones, J. M. (1979). *Dialéctica y Sociedad Irracional. La Teoría Crítica de la Sociedad de Max Horkheimer*. Bilbao: Universidad de Deusto.

categorías engelsiano-marxistas que para los llamados intelectuales dogmáticos totalmente intocables.

Esta es nuestra propuesta: recorrer algunas lecturas de quienes desarrollan el método dialéctico marxista e influyen en el pensamiento de Max Horkheimer, dado que nos proveen ciertas herramientas teóricas para avanzar sobre la hipótesis del presente trabajo, a saber, que *el pensamiento horkheimeriano como programa de acción política mantiene como núcleo epistemológico duro en sus diversas etapas la dialéctica materialista como metodología de análisis de la realidad social*.

Nuestro interés no reside en desarrollar las páginas de *Dialéctica de la Ilustración*, sino más bien pensar en el marco en el que deviene el pensamiento de Horkheimer. Es un devenir dialéctico que muestra la auténtica formulación y comprensión de los problemas del siglo XX a través de una teoría crítica que también cambia postulados pero que no deja nunca de lado la metodología dialéctica. Comenzaremos con uno de los autores que consideramos como creador de la dialéctica materialista del siglo XIX, Friedrich Engels, tomando algunos elementos de una de su obra más importante: *Ludwig Feuerbach y el fin de la dialéctica clásica alemana*, de 1886. Luego vamos a recorrer algunos argumentos de las obras de Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, de 1923, y de Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, también de 1923. Nuestro punto de llegada es preguntarnos: ¿Qué entraña, a la luz del recorrido realizado, el título *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor Adorno?

Advertimos a los lectores que no encontrarán más que señalamientos bibliográficos y que nuestra intención no atenta contra la imposibilidad de agotar los análisis de obras de tal envergadura.

Friedrich Engels y su oposición al método dialéctico hegeliano

Según Engels, el pensamiento hegeliano permite asegurar las diferencias de clase y sostener todo tipo de tiranía. En *Ludwig Feuerbach y el fin de la dialéctica clásica alemana*, comienza analizando la famosa frase de Hegel que postula que *todo lo real es racional y todo lo racional es real*. El problema para Engels es que Hegel no sólo argumenta en su sistema la realidad como racional, sino que también expresa que todo lo real es necesario, porque la realidad al desplegarse se revela como una necesidad. Aun cuando cierto Estado nos parezca perverso, indeseable y tiránico debemos comprender

que el mismo tiene una justificación histórica. Engels ejemplifica esta crítica hacia el sistema hegeliano a partir de un análisis desde el propio sistema:

> En 1789, la monarquía francesa se había hecho tan irreal, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la gran Revolución, de la que Hegel hablaba siempre con el mayor entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal era la monarquía y lo real la revolución. y así, en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter racional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y vital. (Engels, 2006: 10).

La crítica engelsiana es clave al señalar que la máxima hegeliana se vuelve contra el mismo sistema que la postula, porque todo lo que es real se convierte, con el tiempo, en irracional, es decir, lleva en su destino la irracionalidad, su fecha de caducidad para pasar a una nueva forma de expresión en la historia humana. Además, de esta contradicción al interior del sistema se puede desprender la idea de que todo pensamiento considerado como racional en la cabeza de los individuos algún día será real, será efectivo, por más que esto tarde en acaecer. En efecto, según Engels se debe llegar a la conclusión de que todo lo existente merece perecer, *le llega* su perecimiento. La historia es puro devenir, sin fines ideales.

> La historia, al igual que el conocimiento, no puede encontrar jamás su remate definitivo en un estadio ideal perfecto de la humanidad; una sociedad perfecta, un 'estado' perfecto, son cosas que sólo pueden existir en la imaginación; por el contrario: todos los estadios históricos que se suceden no son más que otras tantas fases transitorias en el proceso infinito de desarrollo de la sociedad humana, desde lo inferior a lo superior. (Engels, 2006: 11).

Engels reflexiona que en la historia de la humanidad se necesitan de todos los estadios, pero ninguno de ellos es el final y que ni siquiera se permite el cierre de la historia, sino que existe un constante devenir, una constante continuidad. Aún los imperios más poderosos han caído y han aparecido nuevas formas políticas que estructuran la realidad de los individuos. El capitalismo es la actual expresión de ello porque acaba con todas las instituciones económicas y políticas previas. Por ello sostiene que no existe algo que se conserve por siempre, sino que sólo existe lo que ya está dejando de ser, lo que ya está pereciendo.

Es contra el carácter conservador del sistema hegeliano que Engels postula el método dialéctico como revolucionario porque enuncia que no hay verdades absolutas. En el conocer mismo se encuentra la verdad de las cosas. Lo dado en el mundo tiene un carácter transitorio que no permite la esencialización, el tiempo es la característica que mejor representa a la naturaleza. Sobre esto nos topamos con la apreciación que realiza Emmanuel Renault nos permite comprender mejor el carácter revolucionario que le otorga Engels a la dialéctica.

> (…) Engels identifica la dimensión revolucionaria de la dialéctica con la idea de una evolución histórica por saltos, movida por el desarrollo y la explosión de las contradicciones. A la inversa, la tendencia conservadora de la filosofía hegeliana reside en un esfuerzo de superación de las contradicciones y de cierre del saber en un conjunto de verdades definitivas, esfuerzo que lindaría con una restauración del dogmatismo y la metafísica. (Renault, 2017: 51).

La naturaleza[4] en su totalidad está atravesada por la dialéctica. No hay nada que escape al devenir, al cambio, a la sucesión de estados. La afirmación engelsiana está marcando un terreno filosófico que se opone al dogmatismo metafísico que cierra el devenir y promulga estructuras políticas de dominación encubriendo ideológicamente la verdad. En consecuencia, Engels no quiso retener una estructura dialéctica de pensamiento hegeliana que produce clausura y despoja a los individuos de libertad.

La dialéctica en Korsch y Lukács

Somos conscientes de la imposibilidad de recorrer el pensamiento de autores tan impresionantes en las pocas páginas que componen nuestro escrito, pero osamos prestar atención a las intenciones de ellos al describir el método dialéctico tal como lo suscriben.
En primer lugar, Korsch, en *Marxismo y filosofía*, continúa con la línea de análisis de Engels que hemos mencionado para diferenciar dos tipos de dialéctica muy distanciadas teóricamente. A partir del rechazo de la dialéctica hegeliana, o idealista, por concebir que el pensamiento determina al ser, sostiene que la dialéctica materialista hace énfasis en

4A los fines prácticos del presente trabajo sólo mencionaremos una lectura imprescindible de la literatura de Friedrich Engels para ampliar la temática. Véase: Engels, F. (1961). “Dialéctica” en *Dialéctica de la naturaleza*. México D.F.: Grijalbo. El primer crítico de la dialéctica engelsiana fue Lukács: la dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria que no puede ser reducida a la naturaleza como lo hace Engels y además debe ser considerada como el vehículo teórico-práctico que usan las masas para la revolución. Se pueden encontrar las críticas lukacsianas en *Historia y conciencia de clase*.

que en la relación pensar-ser es el *ser* quien determina al *pensar*. Además, todo materialismo debe comenzar con una tenaz crítica a la religión o, al menos, a sus expresiones metafísicas derivadas.

> (…) Una irreligiosidad por principio, un ateísmo activo, constituyen el *supuesto* básico de la plena terrenalidad del pensamiento y la acción en el sentido del materialismo marxista. Ahora bien, esta plena terrenalidad o inmanencia no es el resultado de una simple victoria sobre las representaciones religiosas del más allá. Hay un 'más allá' en el seno mismo del 'más acá' mientras se crea en la validez intemporal, y por tanto supraterrena, de algunas 'ideas' teóricas o prácticas (…) El verdadero cumplimiento de la 'terrenalidad' en la concepción materialista de la historia y la sociedad de Marx, sólo se produce, por lo tanto, al superarse también este último 'más allá' que aún subsiste, como residuo intacto de la época dualista burguesa, en el materialismo meramente 'naturalista' o 'contemplativo'. (Korsch, 1971: 97).

Según Korsch, Marx[5] da el paso decisivo para el cumplimiento de la terrenalidad o la inmanencia, alejándose de las posiciones idealistas del pensamiento alemán. A partir de este alejamiento, el materialismo dialéctico se afianza como una denuncia que permite la verdadera comprensión de la realidad sin divagaciones trascendentales. Tal como habíamos señalado en la lectura dialéctica engelsiana, la ideología alemana, con Hegel como su máxima figura, no alcanza a *terrenalizar* la dialéctica. Son Marx y Engels quienes comienzan el camino del desencantamiento del mundo y de las hipóstasis idealistas. En efecto, otra de las características de la dialéctica materialista es la de ser un instrumento para develar la verdad y así mostrar las contradicciones al interior de la sociedad capitalista para impulsar real conciencia, esto es, la *conciencia de clase*.

Por su parte, Lukács, en *Historia y conciencia de clase*, realiza una reconstrucción de la dialéctica marxista relacionándola con el idealismo alemán. Su principal objetivo es comprender la dialéctica materialista como superación del pensamiento burgués, es decir, se propone señalar las antinomias del pensamiento de la clase explotadora. La dialéctica

5Creemos que el nuevo horizonte teórico materialista está marcado por las tesis marxistas sobre Feuerbach. El materialismo que desarrolla Karl Marx es uno que no sólo rechaza el idealismo alemán, sino que también es el intento de promover la emancipación de la humanidad. Para eso se necesita superar la pasividad que causa el materialismo meramente contemplativo. Para Marx, la acción teórica es necesaria para transformar la realidad. La Tesis IX exige: "A lo que más llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la 'sociedad civil'." (Marx & Engels, 2010: 16).

materialista es presentada como un proceso en el cual se da una relación entre el sujeto y el objeto en el mismo campo de experimentación. También para Lukács es imperioso afirmar que la importancia de la ortodoxia reside en desanudar del método materialista-dialéctico la idea de trascendencia. Esto significa cancelar el supuesto de la posibilidad de por ir más allá de los objetos de la experiencia. Hay que lograr superar tanto la dialéctica idealista cuanto a los marxistas dogmáticos que intentan aplicar los postulados desarrollados por Marx de manera mecánica.

La teoría hegeliana del Espíritu Absoluto hace de los individuos meros elementos de la Historia, hace de ellos simples existencias que no participan en una Historia que se autodinamiza desde su interior. Lukács señala que la dialéctica materialista es ante todo revolucionaria porque se presenta como la dinámica de los individuos en la transformación de sus condiciones: se trata transformar y de ser transformados. La relación sujeto-objeto está constantemente dinamizada, en movimiento y no es que una de las parte, sujeto u objeto, influya sobre la otra sin ser transformada.

> La dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria. Esta determinación es tan importante y tiene un peso tan decisivo para la comprensión de su esencia, que es ella la que debe ser considerada en primer lugar, incluso antes que se pueda tratar el método dialéctico mismo, a fin de plantear adecuadamente el problema. Se trata aquí del problema de la teoría y de la praxis. (Lukács, 1970: 36).

Es necesario que se establezca la relación entre conciencia y realidad para que se posibilite la unidad entre la teoría y la praxis, porque la toma de conciencia implica el paso decisivo para todo proceso histórico. El conocimiento le permite a la clase trabajadora su autoafirmación en el mundo: saber de sí misma es al mismo tiempo el conocimiento verdadero de la realidad social en donde se mueve. Hay que batallar sobre todo contra los fantasmas que esencializan el mundo:

> (…) la dialéctica es un proceso de constante tránsito fluido de una determinación a otra, una permanente superación de los contrarios, que es su paso del uno al otro; que, por consiguiente, también debe resolverse la causalidad rígida y unilateral de la relación recíproca. Pero el aspecto esencial de esa acción recíproca, *la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto en el proceso de la historia*, ni siquiera se

> menciona, y menos aún se coloca en el centro (como debiera estar) de las consideraciones metodológicas. (Lukács, 1970: 37).

Si se priva al método dialéctico de su aspecto esencial (la acción recíproca entre sujeto y objeto), entonces deja de ser un método revolucionario. A partir de esta privación, el método se encontraría en el mismo campo de la metafísica idealista que supuestamente facilita la posibilidad de conocer lo *inalterable* e *intocable*, pero sin ingresar en el campo práctico. Si esto último ocurre, entonces no se piensa al método dialéctico-materialista como herramienta transformadora de la realidad. Nuevamente en Lukács encontramos la idea de que la transformación es elemental en la teoría, pero con la salvedad que no es intrínseca a la naturaleza como así lo veía Engels.

¿Qué tan dialéctica es *Dialéctica de la Ilustración*?

Este pequeño trayecto recorrido nos permite preguntarnos sobre el supuesto rotundo giro en el pensamiento de Max Horkheimer. Es cierto que en la primera etapa de su pensamiento, sobre todo el de la década de 1930, donde toma la dirección del *Instituto* y crea la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la palabra utopía juega un papel fundacional y operativo de su pensamiento, pero también debemos reparar en el rasgo más importante de su marco teórico: la dialéctica materialista. Al ubicarnos frente a *Dialéctica de la Ilustración*, obra que cumple 75 años y que aún hoy sigue generando debate, apostamos a pensar su título. ¿Qué es lo que entraña? Las características fundamentales del materialismo dialéctico que hemos señalado en los autores que más han convocado a Horkheimer en la formación de su juventud afirman que es un método que refleja la realidad social y se aleja de quienes esconden la verdad de la realidad en provecho de la explotación y de la utilización de la fuerza vital de los individuos.

Ahora bien, ¿qué es lo que vieron Horkheimer y Adorno en la década de 1940? Ya emigrados en los Estados Unidos, frente al avance de las tropas hitlerianas sobre Europa, sabiendo del salvajismo de los campos de concentración y de los millones de individuos asesinados, ¿qué tipo de diagnóstico podrían haber hecho? Porque al fin y al cabo, los diagnósticos, ¿deben ser ideales o deben reflejar la realidad? Para los frankfurtianos la historia deviene y el método dialéctico-materialista muestra ese devenir y los cambios de la sociedad siempre y cuando el método sea bien utilizado. ¿Lo ha utilizado bien Horkheimer? ¿Ha sido sincero al trazar en sus obras la historia? Muchos autores suelen hacer hincapié en las páginas pesimistas a partir de la década de 1940, ¿pero más bien

no deberíamos decir que fue una época para el pesimismo? La descripción que hace de la humanidad en *Dialéctica de la Ilustración* refleja de una manera consciente, aunque dolorosa, a dónde ha llegado el ser humano por utilizar como fuerza motriz al propio ser humano y a la naturaleza. La Ilustración termina postulándose como mito y haciendo de la razón un instrumento más de dominio y destrucción.

Se abre aquí el intercambio propio y necesario de toda dialéctica que refleje el devenir material.

Bibliografía

Korsch, K. (1971). *Marxismo y Filosofía*. México D.F.: Ediciones Era.

Engels, F. (1961). "Dialéctica" en *Dialéctica de la naturaleza*. México D.F.: Grijalbo.

Engels, F. (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.

Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Marx, K. & Engels, F. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos.* Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Renault, E. (2017). *Marx y la Filosofía*. Buenos Aires: Prometeo.

La frágil presencia del migrante en la sociedad de individuos

Andrea Fuanna
Universidad Nacional de Lanús

Introducción

La cuestión migrante es lo que se va a reflexionar en este trabajo. Ese modo de estar en el mundo que se ha recrudecido en las últimos años, que contienen a aquellos que han sido expulsados, corridos, pateados de su habitat y de su entorno, llevados a deambular por el mar, por el desierto, por las grandes ciudades.

Ese migrante que es definido por la ONU como persona que se traslada fuera de su lugar de residencia habitual, ya sea dentro de un país o a través de una frontera internacional, de manera temporal o permanente, y por diversas razones. Este término comprende una serie de categorías jurídicas bien definidas de personas, como los trabajadores migrantes; las personas cuya forma particular de traslado está jurídicamente definida, como los migrantes objeto de tráfico; así como las personas cuya situación o medio de traslado no estén expresamente definidos en el derecho internacional, como los estudiantes internacionales. Aun en el plano internacional, no existe una definición universalmente aceptada de "migrante". Afirmando aun la ONU que la definición que ellos utilizan ha sido elaborada por la OIM, la Organización Internacional Migrante, para sus propios fines y no presupone ni establece la existencia de una nueva categoría jurídica.
¿Qué es ser migrante entonces? Es la pregunta que intentara buscar respuestas en este escrito, esta nueva situacionalidad que trajo aparejada este momento incierto en donde el mundo va rumbo a convertirse en una sociedad de individuos.

Iremos reflexionando junto a Daniel Dei en la *Cuestión del otro* en la necesidad de cuestionarnos sobre la posibilidad de vivir con y desde el Otro en una sociedad que exalta el yo y con Gloria Ansaldúa cómo es ser migrante considerando que la frontera, es el lugar donde se sitúan, "este es mi hogar, este fino alambre de púas…" y agrega que las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros y los que no lo son, para distinguir el (*us*) nosotros del (*them*) ellos (Anzaldúa, 2016: 42).

Nosotros - Ellos

Es en el *nosotros,* el primer lugar donde empezamos a constituir nuestra identidad, es el grupo de pertenencia y *ellos* son el grupo al cual yo no pertenezco. Estos son modos públicos en que los seres humanos hemos resaltado la diferencia.

La distinción de nosotros/ellos los que no son de mi grupo, nos permitiría a los humanos la generación de identidad colectiva, que lleva en sí un cierto grado de exclusión, lleva en sí también el peligro de gravísimos efectos, que ya fueron demostrados a lo largo de la historia de la humanidad y que sirvió muchas veces para justificar su dominación.

La dominación, la explotación e incluso la exterminación de los otros, se justificó a través de la autodefinición de determinados grupos de pertenencia que proyectaban en esos otros la amenaza de la destrucción de esa armonía que constituía el nosotros.

Los abusos sobre unos grupos sobre otros nos han sensibilizado a los largo de la humanidad, de forma universal pero lo han hecho también de modo particular.

Cuatros son las modos que se ha elaborado esta distinción entre el nosotros y el ellos, la de raza que lleva a la distinción de los cuerpos, la de etnia que conllevan las distinciones culturales, la de nación la comunidad biológica de origen y la de estado que se centra en los límites políticos de pertenencia y que aunque la frontera de uso de estas distinciones se van difuminando entre ellas y no son tan claras por momentos, son las que más marcadamente se usan en esta distinción.

Situacionalidad

Situarse desde un lugar para reflexionar implica hacer el ejercicio de convalidar nuestra propia identidad, desde donde me sitúo en el decir, en el actuar. Desde allí, desde ese habitar es donde me manifiesto, es desde donde afirmo, *"El ´estar afuera´ es un estar en peligro, ´estar en casa´ es un estar raigalmente centrado, es un estar propiamente de lo íntimo (*Sala, 2002:39*)"*. Allí encontramos resguardo, encontramos morada, cobijo, pues el estar afuera, en los vastos territorios de lo desconocido produce terror, Heidegger diría en Habitar, construir, pensar que "en el habitar descansa el ser del hombre y, descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra"

La zona de presencia del habitar se plantea como lugar de procederes, modos de hacer a través de los que el sujeto llegue a conocer más, a sentir más, a ser capaz de construir esas miradas desde las que atrape y haga suya una idea de mundo, una interpretación de lo que queda "ahí fuera".

Este habitad me permite también El estar en situación me abre a la razonabilidad, a la comprensión profunda, y se actualiza el aquí. Estado de reflexión flotante y fluyente desde donde es posible, también el comprehender, "esfera en la cual se aúnan lenguajes, emociones, cantos y silencios en la forja de identidades" *(*Sala, 2002:39).

No arraigo- No lugar

Marc Augé en su libro *los «no lugares» espacios del anonimato* afirma "Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar. La hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos" (Augé, 2000: 83). Los *no-lugares* son aquellos que se configuran en contraposición al *lugar* que representa la identidad, la historia y las relaciones. Estos *no lugares* apenas permiten un furtivo cruce de miradas entre personas condenadas a no reencontrarse, que están mudas. En el no-lugar no es posible la lengua que diga esa palabra que narre qué está pasando. Aquí no hay lazos, no hay lengua común, según Anzaldúa "una lenguaje que corresponde a un modo de vivir" (Anzaldúa, 2016: 105), si no hay arraigo no es posible una lengua que narre. Esa lengua viva que haga posible, posible que la humanidad se manifieste plenamente. Se necesita una nueva lengua con la que "comunicarnos con nosotros mismos, un idioma secreto" (Anzaldúa, 2016: 106).

Qué tipo de hombre es el migrante

La ONU dice que el migrante es la persona que se traslada fuera de su lugar de residencia habitual, pero qué nos dice el migrante en realidad cuando irrumpe en la pantalla de nuestro televisor o en nuestras ciudades y con su sola y frágil presencia agita e interpela mi establecido mundo.

En su página de actualidades Médicos sin frontera dice: La "caravana migrante" que está en las tapas de los diarios ahora, en Honduras, El Salvador y Guatemala, la violencia y la pobreza generalizadas durante los últimos años han provocado una crisis humanitaria transfronteriza. Cada año, unas 450.000 personas huyen de las amenazas, la extorsión y el reclutamiento forzoso. Emprenden un viaje mortal en busca de seguridad en EEUU.

Aciprensa nos dice: Óscar y su hija Valeria fallecieron este domingo 23 de junio al intentar cruzar desde la zona de Matamoros (México), a Brownsville (Estados Unidos). Ambos fueron arrastrados por la corriente del Río Bravo y sus cuerpos fueron encontrados en la orilla, pocos kilómetros más allá.

Ambos habían salido de El Salvador en abril junto a la madre de la niña, Tania, con la esperanza de un futuro mejor en Estados Unidos.

Una nueva tragedia se registró este martes en el Mediterráneo después de que un barco naufragó en las costas de Khums, al este de Trípoli, causando al menos 40 muertos**,** mientras que Italia continúa negándole el ingreso, tránsito y permanencia en aguas italianas para la nave Eleonore, de la ONG alemana Lifeline, con 101 migrantes.

Y así….

Qué lleva a alguien a dejar todo, la familia, la casa, el arraigo y lanzarse muchas veces a una muerte segura. Vivimos en un momento histórico en que se vuelven a redefinir o reinterpretar los modos de situarse en la tierra, en la sociedad. La presencia mundial del migrante, del que se lanza a andar sin rumbo fijo, intentando salir de una situación de opresión y sin sentido hacia "cualquier lugar", nos interpela sobre qué tipo de sociedades mundiales estamos conformando. Aun más que tipo de nuevas fronteras estamos generando. Generalmente los expulsados son fruto de antiguas opresiones por parte de los mismos países que cierran hoy sus puertas, bajo pretextos de "cuestiones sanitarias" o "incapacidad de gobiernos de hacerse cargo de esta gente". Nadie migra por gusto, porque se aburre de su lugar, esos son los aventureros. Se migra porque no hay salida posible, porque ya no hay más posibilidades, porque su habitad se ha quebrado y ya no produce seguridad y abrigo.

Se es migrante, se es persona entre dos mundos que se encuentran, pero bajo una tensa oposición, la convergencia entre dos mundos dice Anzaldúa "ha generado una cultura de choque, una cultura de frontera, un tercer país, un país cerrado" (Anzaldúa, 2016: 53) que además genera una continua mezcla de razas, que genera lo híbrido, crea además "una nueva conciencia mestiza, una conciencia de mujer-. Es una conciencia de las Borderlands." (Anzaldúa, 2016: 133)

El otro en una sociedad que exalta el yo

¿Cómo y por qué es necesaria una reflexión situada de la presencia del otro y del entorno en el que este otro se configura como existencia posible? (Dei y Divenosa, 2017:11)

Quién es el Otro en este momento que la sociedad se está tornando cada vez más individualista y los distintos gobiernos se están posicionando en la defensa del estado y de la cultura?

¿Qué vibra en nuestro cuerpo o imagina nuestra mente, cuando somos interpelados por ese otro semejante a nosotros en el espacio cotidiano de convivencia,

aunque ese otro, habitualmente, no hable más que por su presencia, por su estar ahí sin más, y que, en ocasiones, no lo advirtamos siquiera como semejante? (Dei y Divenosa, 2017:11)

La humanidad a lo largo de su vasta historia se debatió constantemente por las conquistas sobre otros pueblos y sobre la necesidad de convivir con los otros, el mundo necesita de los otros para sobrevivir. Como no reflexionar esto en estos tiempos en que el mundo se ha empezado nuevamente a movilizar masivamente buscando lugares para hallar paz y prosperidad.

La filosofía tiene que ver con esto, con la vida, con el dolor, con la muerte, reflexiona sobre esto, sobre nuestro propio lugar de arraigo, sobre las decisiones que la humanidad va tomando, sobre los nuevos modos de conformarse el nuevo hombre. La reflexión filosófica está ligada al hombre de carne y hueso que habita un momento histórico cultural particular, en la Cuestión del Otro se dice que "en *realidad, ninguna filosofía puede decir nada sin la secreta esperanza de que su decir acompañe las inquietudes existenciales del ser humano y aspire a ampliar el horizonte de su sentido, su espacio de libertad de ser en el mundo.*(Dei y Divenosa, 2017:12)

Conclusión

¿Qué es ser migrante hoy? y ¿por qué hablar de ellos?

Dijimos que estamos viviendo una época en donde la humanidad comenzó nuevamente a movilizarse, a huir masivamente o a trasladarse de a pie buscando nuevos y mejores modos de vivir.

La desgarrada voz de los torturados flotando o caminando o agarrados de los alambres de púas, debería interpelarnos sobre la nueva humanidad que se estáconformando, es necesario ver la presencia del otro y oír el grito desgarrador del otro, del frágil migrante que suplica. Hay una zozobra vital que impulsa a salir del arraigo y lanzarse muchas veces al vacío, que golpea y nos golpea con su presencia, aunque también produce indiferencia en muchas autoridades que niegan y que consideran que solo son una tasa neta de humanidad excedente.

Nos rodean sombras y escenas, muchas de ellas sobrevivientes de viejos conflictos no resueltos, de pasados coloniales que se nos vuelcan sobre el presente.

En los centros urbanos cada vez más complejos confluyen, sin pausa, las múltiples estratigrafías invertidas de los mestizajes, huellas que sobreviven configurando y texturas

sincréticas de singular potencia transformadora. Anzaldua afirma que los migrantes en este caso chicanos son humildes pero orgullosos, son quietos pero salvajes. Obstinados poseedores de una permeabilidad que los hace inquebrantables y que en tanto sean así permanecerán.

La humanidad se va conformando desde otro lugar, si bien nosotros estamos en esa nueva conformación de los hombres y mujeres que luchan e intentan vivir en esta zozobra de la movilidad y el cierre de fronteras debemos abrir los ojos y los oídos para ver y escuchar que nos dice este nuevo modo de situarse.

Porque *"La inclusión y el espíritu abierto para convivir en la diversidad, la valoración de la dignidad del otro, suponen, en definitiva, ejercitar el hábito de la disposición, principio de una libertad de ser con los otros, ya que en el movimiento implicado en el dis-ponerse nos va esencialmente el de "hacer aparecer lo otro de sí ante nosotros".* (Dei y Divenosa, 2017:15)

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria. (2016) *Borderlands / La Frontera.* Traducción de Carmen Valle. Madrid, España: Capitán Swing Libros.

Augé, Marc. (2000) *Los "no lugares" espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Barcelona: Gedisa.

Sala Arturo. (2002) "Entre Cantos y Cantares de agonía y esperanza" en: AAVV *Habitar la tierra,* Buenos Aires, Ed. Altamira.

Dei, H. D. y Divenosa, M. (editores) (2017) *La cuestión del otro en la filosofía, la política, la sociedad y la cultura*. Edunla.

Evaluando el potencial de aplicación de los estudios filosóficos sobre forma y función para el campo de la arqueología prehispánica argentina. El caso de la Quebrada La Cueva (Humahuaca, Provincia de Jujuy)

Erico G. Gaál
Programa de Estudios Arqueológicos (PROEA) – Pontificia Universidad Católica Argentina / Programa de Investigaciones Arqueológicas (PRIA),
Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (IICS-CONICET)

Introducción

La tecnología en general, y la tecnología lítica en particular, han constituido históricamente uno de los pilares claves a partir de los cuales la arqueología ha buscado explicaciones para el comportamiento humano en el pasado. Cualquier estudio tecnológico detallado en el campo de la investigación arqueológica demanda, como en cualquier otra ciencia, una nomenclatura específica, sistematizada coherentemente y articulada con la metodología aplicada, además de un cuerpo teórico en el que se enmarca la investigación y que fundamenta toda una serie de principios causales y explicativos. Es así como se han desarrollado las principales tipologías de análisis tecno-tipológico para las tecnologías paleolíticas de Europa y que han sido más tarde la base fundamental para la creación de muchas otras adaptadas a las características generales de los conjuntos locales (Bordes 1961, Aschero 1975, 1983; Orquera y Piana 1986). En este contexto, el "tipo morfológico" constituyó ser una de las unidades analíticas fundamentales para la creación de estas síntesis de criterios descriptivos y clasificatorios; la cual fue descripta como una unidad de índole analítica que es la síntesis de un determinado número de atributos morfológicos relevantes desde el aspecto técnico y funcional (Aschero 1975; Hocsman 2006). Es decir, resultó ser una construcción del operador, no librada al azar sino a partir de la selección de atributos que se repiten en la totalidad de los descriptos para los conjuntos artefactuales. En esta definición se vislumbra el papel fundamental que ha tenido la intencionalidady la funcionalidad en la producción de un artefacto en el campo de la arqueología, cuestión abordada por la filosofía de la técnica a partir de los enfoques funcionales, duales e intencionales (Lawler 2010).

Los estudios arqueológicos precisan, necesariamente, dela construcción de una clasificación tipológica del universo de objetos de la misma clase, cuya finalidadno pretende cercenar la variación morfológica existente en los conjuntos sino estructurarla de

acuerdo a ciertos criterios. A partir de esta metodología puede comenzar a reconocerse cierta variación morfológica entre diferentes grupos tipológicos que se presentan en un mismo conjunto de artefactos líticos con una misma procedencia, o entre subgrupos dentro de un grupo tipológico dado (Hocsman 2006). En este enfoque, la variación morfológica no se basa en una concepción estática y esencialista que se materializa en paquetes discretos. Por el contrario, los tipos deben ser entendidos - al menos en el ámbito de los estudios arqueológicos- como un criterio de definición que elige el investigador a partir de la observación de tipos empíricos y a partir de considerar que toda la variación morfológica puede ser entendida como un *continuum*, el cual puede expresar, para determinados contextos espacio-temporales, la historia morfológica de las herramientas. En relación a esto último, parece importante mencionar que algunos arqueólogos locales especialistas en el análisis tecno-morfológico de artefactos líticos abordan la medición de la variación morfológica, tanto sincrónica como diacrónica, a través de distintos procedimientos estadísticos que pueden ser o no dependientes de los tamaños de las muestras analizadas.

Ahora bien, existen otras numerosas cuestiones sumamente interesantes en torno al origen y uso de los artefactos líticos en la prehistoria local que pocas veces son definidas o analizadas minuciosamente en la arqueología o, en caso de hacerlo, se las aborda desde una aproximación muy diferente a la empleada por la filosofía. Algunas de ellas son, por ejemplo, losconceptos de autoría y la noción de intencionalidad en la forma, la performance de los artefactos, la noción de funcióny su vínculo con la normatividad, la equifinalidad, el concepto de “diseño artefactual”, o la tecnología como un fenómeno esencialmente social y no técnico. Más aún, muchas veces se trabaja con las estrategias tecnológicas -en cualquier materialidad- como un concepto “empaquetado”, ya sea que se la conciba como determinista de los cambios sociales o, por el contrario, como no problemática y un medio neutral de “producir” y “usar” artefactos técnicos (Pfaffenberger 1988).Todas estas cuestiones poseen importantes implicancias para la comprensión de una teoría general de la cultura material y han sido abordadas largamente desde los estudios de la filosofía de la técnica y la antropología de la tecnología. Consideramos interesante buscar posibles puntos de articulación de algunos de ellos con el campo de la arqueología, el cual aborda los estudios técnicos contextualizados en paisajes, épocas y agentes que ya no existen.

Aquí nos proponemos mencionar solo algunas de las temáticas vinculadas con los estudios de forma y función abordados por la filosofía de la técnica y explorar su

articulación en el estudio de la tecnología de artefactos líticos provenientes de casos arqueológicos del noroeste argentino.

Discusión

Tal como lo manifestara Preston (2000) y otros antes que él (Wrigth 1973; Cummins 1975; Millikan 1984), uno de los problemas centrales en el abordaje filosófico del concepto de función ha sido poder distinguir aquellas performances que resultan ser constitutivas de los artefactos de aquellas otras que son accidentales, secundarias o de otro tipo. La premisa, propuesta por Wrigth (1973), que afirma que la performance de un artefacto constituye su función si está ligada a las causas o razones de por qué el objeto se encuentra *allí* en primer lugar, no resulta ser una solución al problema de la función en el campo de la arqueología. Esto se debe, fundamentalmente, a que numerosas veces se estudian conjuntos artefactuales descontextualizados de los espacios inmediatos de uso. Por ejemplo, los conjuntos artefactuales pueden provenirde contextos de basureros en los sitios arqueológicos, es decir, contextos sistémicos propios de la historia de vida de los artefactos pero que no necesariamente nos dice algo relevante sobre la función de ellos.

Más aún, la frecuente falta de integridad de los artefactos en los contextos arqueológicos – y la imposibilidad de reconocer su morfología total- es una importante limitación para poder deducir su "principal función", complejidad que se acrecienta si se trata de morfologías y/o funciones aún no reconocidas por el investigador. Otra situación posible, más difícil de resolver en el abordaje arqueológico, son aquellos artefactos individuales o conjuntos de ellos que luego de ser abandonados, descartados o perdidos, fueron redepositados por procesos naturales en contextos totalmente desvinculados de los originales (*e.g.* artefactos desplazados grandes distancias por procesos de remoción en masa, fuertes lluvias, cambios en el cauce de ríos, etc.). Los agentes modificadores de los contextos originales de depositación también pueden ser de origen humano, siendo un clásico ejemplo los artefactos huaqueados de tumbas u otros contextos arqueológicos.

Estos procesos, denominados *postdepositacionales*, se han estudiado desde la década de 1980 en la arqueología occidental y siempre han constituido un desafío para los estudios de atribución funcional de los artefactos recuperados fuera de sus contextos inmediatos de uso.

Ahora bien, si abordáramos el estudio de la performance de los artefactos líticos en términos del concepto histórico-causal de *función propia* propuesto por Millikan (1984), también nos veríamos en la incómoda situación de analizar instrumentos cuya morfología

y función propia ha sido -convengamos- históricamente siempre la misma, pero cuyo contexto de hallazgo es totalmente distinto al contexto de uso. A diferencia del caso mencionado anteriormente, aquí no hubo agentes postdepositacionales naturales o sociales que hayan modificado el contexto de entierro del artefacto, sino que su localización es efectivamente aquella que el último usuario quiso realizar pero que, sin embargo, no es el contexto tradicional esperable para ese tipo de morfología artefactual y su correspondiente función propia asociada. Un ejemplo de ello lo constituyen los artefactos "utilitarios" o de "formatización sumaria" en contextos sepulcrales, como sucedió en los entierros trabajados por Ramundo*et al.* (2019) en el poblado arqueológico de Pueblo Viejo del Morado, Quebrada de la Cueva, norte de la provincia de Jujuy.El estudio de la función de dichos artefactos líticos, cuya talla fue intencionalmente tosca, solo podía hacerse evidente en el contexto de entierro, a los efectos de constituir una ofrenda simbólica de las herramientas que -solo quizás- pudo haber utilizado el difunto en algún momento. Esta capacidad de los artefactos de poseer más de una función, ya sea en forma simultánea o diferida, fue desarrollada por Schiffer (1992) hace unos treinta años con las corrientes de arqueología procesualista y sistémica. Así, los modelos de Schiffer propusieron abordar a los artefactos dentro de los contextos sistémicos en donde desarrollaron su "historia de vida", permitiendo entender que un artefacto pudodesempeñar no solo distintas performances técnicas simultáneamente -o en forma diferida-, sino también llevar a cabo distintos tipos de funciones (*e.g.* funciones sociales, simbólicas e ideológicas). Fueron estos modelos que articularon los conceptos de uso primario y secundario, reciclado y reclamado, surgidos desde la arqueología, los que estimularon en gran parte -aunque no exclusivamente - a Preston (2000) a proponer una concepción no normativa, pluralista y dinámica del término de función en el campo de la filosofía y para los artefactos en tiempos históricos.Como es de esperar, la dinámica de cambio entre las sucesivas funciones propias de los artefactos a lo largo del tiempo y su articulación con las funciones sistémicas en términos de Cummins (1975), puede generar cambios en la forma y tamaño de los objetos, cuestión quedificulta adicionalmente su interpretación en el campo de la arqueología, escenario del cual nadie puede dar testimonio directo del uso destinado alos artefactos o sus historias de vida.

Por otra parte, también resulta interesante traer aquí algunas de las reflexiones que Lawler (2010) retoma de Thomasson(2007) y Hilpinen (1993) en lo relativo a la naturaleza metafísica de los artefactos, ya que nos permite buscar puntos de encuentros -

o desencuentros- con los estudios tecnológicos en el campo de la arqueología. Uno de los temas fundamentales es el papel de la intencionalidad en la creación de un artefacto. Si los artefactos están constituidos por los conceptos y las intenciones de sus respectivos hacedores, ¿qué clases de intención es esa intención?Lawler responde que no siempre que se crea un artefacto el agente posee un concepto bien formado del objeto a crear; sobre todo en los casos de innovación de tipos artefactualeso nuevas clases artificiales.

Tal cuestión tiene importantes implicancias para el campo de la arqueología, sobre todo para los estudios de tecnología lítica, ya que la *intención* de producción de una morfología determinada es deducida-fundamentalmente- de los subproductos materiales generados y que lograron sobrevivir hasta su recuperación en el contexto arqueológico. La existencia de categorías de artefactos denominados "preformas" (*e.g.* preformas de puntas de proyectil, de cuchillos u otros instrumentos), por ejemplo, constituyen una manera con la que los arqueólogos lidian la compleja relación entre la intención original del agente creador del artefacto, su plan mental del objeto que quiso crear y, finalmente, de lo que efectivamente quedó como producto de esa intención que no llegó a concretarse. Un segundo ejemplo lo constituye el hallazgo de versiones diminutas de determinados artefactos, que en su versión tipológica tradicional de mayor tamaño y mejor elaboración resultan ser frecuentes en los contextos arqueológicos. Estos objetos impulsaron a replantear la relación existente entre los conceptos de forma, función e intención en el registro arqueológico, planteandola posibilidad de una mayor injerencia de los niños y/o aprendices en la formación del registro artefactual de lo que se había asumido hasta ese momento.

Conclusiones

Las breves ideas esbozadas en este escrito no han pretendido, como es evidente, aportar soluciones nuevas en los estudios de la ontología de los artefactos sino solamente plantear algunos de los numerosos cruces posibles entre las reflexiones filosóficas y los estudios arqueológicos en lo relativo a la naturaleza de los artefactos técnicos. Consideramos mutuamente enriquecedor seguir buscando posibles puntos de articulación entre una filosofía que aborda, quizás, casos universales y teóricos de reflexión sobre la técnica y el campo de la arqueología, la cual se caracteriza por construir modelos y vías de análisis directamente vinculadas con los contextos espacio-temporales y socioculturales de procedencia de los artefactos y sus estrategias tecnológicas.

Bibliografía

Aschero, C. (1975): “Ensayo para una clasificación morfológica de artefactos líticos aplicada a estudios tipológicos comparativos”. Informe al consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Manuscrito.

Aschero, C. (1983): “Ensayo para una clasificación morfológica de artefactos líticos”. Apéndice A y B. Cátedra de Ergología y Tecnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. Manuscrito.

Bordes, F. (1961). Typologie du PaléolithiqueAncien et Moyen. Mémoire No. 1. Publications de l'Institut de Préhistoire de l'Université de Bordeaux.

Cummins, R. (1975). Functional Analysis, the Journal of Philosophy, 72: 741- 764.

Hilpinen, R. (1993). Authors and Artifacts, *Proceedings of the Aristotelian Society*, nº 93: 155-178.

Hocsman, S. (2006) Producciónlítica, variabilidad y cambio en Antofagasta de la Sierra - ca. 5500-1500 AP-Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Naturales, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Manuscrito.

Lawler, D. (2010). Intenciones y artificios. Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad, nº14, Vol.5: 117-124. Disponible en: http://www.revistacts.net/component/content/article/91-volumen-5-numero-14/dossier/332 intenciones-y-artificios.

Millikan, R. (1984). Language, Thought and other Biological Categories, Massachussets: MIT Press.

Orquera, L. A. y E. L. Piana (1986). *Normas para la descripción de objetos arqueológicos de piedra tallada.* CADIC. Contribución Científica (Publicación Especial) Nº 1, Ushuaia.

Pfaffenberger, B. (1988). Fetishised objects and humanized nature: towards an anthropology of technology. MAN, The journal of the royal anthropology institute, New Series, Vol.23, nº2: 236-252.

Preston, B. (2000). The function of thigs. A Philosophical perspective on material culture. En: Graves-Brown, P. (Ed), Matter, Materiality and Modern Culture, Londres: Routledge.

Ramundo, P; Gaál, E.; Belotti, C.; Julio, S.; Sainz, D. y Giraldo M. S. (2019). Nuevo Panorama sobre Pueblo Viejo del Morado (HUm 07b), Departamento de Humahuaca, Provincia de Jujuy. Estudios Sociales del NOA, Nueva Serie. En Prensa.

Thomasson, L. (2007). Artifacts and Human Concepts. En E. Margolis y S.Laurence (eds.): *Creations of the Mind*, Oxford, Oxford University Press, pp. 52-73.

Wright, L. (1973). Functions, The Philosophical Review, 82: 139-168. ZIMAN, John (ed.) (2000), Technological Innovation as an Evolutionary Process, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

La filosofía y el arte ponen en juego la topografía corporal hecha relato

Amelia Gallastegui
Universidad Nacional de Mar del Plata -- Instituto N° 22 - Olavarría

Introducción

La intención de este breve trabajo es poner en tensión, aspectos filosóficos, estéticos y antropológicos para pensar acerca de los seres, de su situación actual, en un mundo que produce sólo precariedad. Un modo de recuperar la instancia primigenia de sentir más allá de la existencia. El retorno a las fuentes de la propia cultura, al suelo habitado no es sólo referencia. Es una manera de ser en el mundo. El relato presente enhebra las críticas; en ellas, los fenómenos complejos cobran magnitud significativa cuando el alma del ser se hace fáctica y materialmente sensible.

La estética de la existencia, ha de consistir en la búsqueda audaz de la constitución de un yo como trama de creencias y deseos, ello conforma una topografía corporal particular que debiera ser integrada al pensamiento, concibiendo al cuerpo como territorio: “son formas que descubren un cierto sentido lúdico y hedonista del cuerpo” (Escobar 2015, P. 419), cuando la ceremonia cobra alta densidad simbólica.

La depredación de la cultura precariza las huellas; la pérdida de la inocencia y de la ingenuidad como inmadurez no tienen tiempos sino trabajo consciente de elucidación crítica y de autocrítica. Punto que no ha redundar en un escepticismo sino, en descreer de la aparente simplicidad del concepto de igualdad exponiendo sus máscaras.

Más allá del estrecho y lineal camino de las ciencias, de la estetización del cuerpo y del lenguaje, las palabras, los sentidos últimos del ser están situados en las lenguas, en las prosas que como anti-destino que interpelan acerca del despojo “Es una antropología estudiada a partir del silencio lleno del discurso expropiado” (Kusch 1976, P. 9).

La conciencia de ser no ingenua aún resiste, exponiendo su precariedad ante el saber comparado y arbitrario, en este la razón y la sistematización hacen su juego inhibiendo las particularidades del rostro. Ya que, la lectura de la historia se realiza desde una metodología externa e interpreta los hechos y los seres según su propia visión del mundo y de su concepción de superioridad y señorío, las figuras livianas usan su propio

cuerpo como soporte no inercial del rito, la concepción del otro ser como extranjero se constituye desde la ausencia, la negación, la impotencia o la imposibilidad de manifestarse.

El cuerpo como territorio

Desde esta reflexión hacia dentro del propio cuerpo como territorio, surge el interrogante que motiva estos escritos ¿qué puede hacer la filosofía y la filosofía del arte? "Acerca del entrelazamiento del alma y el cuerpo en la existencia real" (Le Bretón 2009, P. 164). Cómo se logran conjugar los espacios sensoriales, sensibles y de reflexión intelectiva para generar un mapa integrador que permita un giro teórico. Este modo de pensar nos interpela acerca del juego inasible de la temporalidad como flecha en tiempo que atraviesa el cuerpo, de la fidelidad de la interpretación del símbolo encarnado en la lengua.

En este sentido, "recuperar lo humano en su plenitud […] se da a modo de telón de fondo de lo que el imperio dio en llamar filosofía" (Kusch 1976, P. 11) Las bifurcaciones, las asimetrías teóricas en nuestro territorio entablan disputas semánticas acerca de las biografías alienadas. Traducir la complejidad del fenómeno implica comprender que en este se juega no sólo el estar, el hacer, sino también la constitución del ser imbricada en su propio ethos existencial, en el decir imbricado en la cultura.

Adentrarse en la imágenes creadas como modos de expresión de amplio espectro, pone en tensión las configuraciones racionales, estéticas o estilísticas de lo que otros han dicho o escrito sobre nosotros. La narración cobra figura y forma intrínseca abriendo el abanico de significantes hacia otras biografías en vuelo expresivo privilegiado.

Consciente de las fragmentaciones que vulneran la posibilidad de coexistir, la resistencia a las interpretaciones cobra envergadura significativa como autodefensa. Dado que el estadio de vulnerabilidad se expande a espacios cada vez más amplios y experiencias cada vez más profundas y traumáticas, la belleza ha desaparecido y en su lugar la mímesis destrona la creatividad, la hace obsoleta. De allí que las magulladuras del ser hagan perceptibles la crueldad antes que la solidaridad.

La realidad en términos fenomenológicos, nos interpela como rostro vestido de paisajes. Porque un ser para habitarse plenamente debiera experimentar modos de

existencia compartida “biológica, sensitiva, perceptiva, espiritual y reflexiva […] Con ello la realidad humana se volverá rica” (Latour 2017, P. 100).

Nuestra visión antropológica humanista y situada habla desde una filosofía del arte, del cuerpo, y de una existencia que no se entiende fuera del tiempo. De allí que la métrica ancestral, como silencio sonoro, busca espacios de fuga por donde abandonar el sincretismo y abundar en constelaciones de imágenes.

En este sentido, el verbo es cópula, la imagen cósmica transida de relatos cobra dimensiones estéticas al ser pintada en los cuerpos, la desnudez, la desmesura, la hacen inaccesible a la mirada externa sin necesidad de evocar el sentimiento del mundo o de un esteticismo que hiere la fragilidad de la forma etérea sin márgenes para el recato.

Diagramar paisajes es hablar acerca de la topografía de los cuerpos, abordarla reflexivamente insertándolas en el mapa teórico contemporáneo, produce un giro epistémico notable dado que estas aparecen, desaparecen y reaparecen proyectando imágenes más allá del hoy, generando ficciones del futuro. Esta es una estética sin consumarse aún, pura posibilidad cuya interpretación busca una traducción no fractal de la figura corporal como centro, núcleo de la escena.

En este caso, el pensamiento toma distancia de las premisas dando lugar a otras dimensiones del lenguaje. Las prosas narran a su modo el multicolor y particular recorrido de la piel siguiendo la ágil coreografía de la imaginación, el ritmo sutil, ágil, diligente y audaz de los cuerpos provocando una revuelta sensible.

Cartografía subjetiva cuyo proceso expone, el pasaje de un mundo interior que rehúye de las figuras estereotipadas del esteticismo, hacia una autobiografía que no se reduce al avance apresurado del ser hacia su obra. En esta instancia no sabemos, si la concreción de la imagen en el instante puede dar lugar a un locus permeable en la figura del artista diletante o si se trata de un juego del lenguaje.

Como contrapartida de lo humano, la tecnología genera ficciones controladas por las que el cuerpo, sin subjetividad ni sentido se consume en el instante en que se lo proyecta en un haz de luz fluctuante o se lo detiene estático, inmóvil en el acto. Este es un espacio inercial sin rumbo, a la deriva, que lo devora o lo deja en ruinas sin mediar en ello una humanidad en trance de su propia permanencia. La experiencia es sobrecogedora,

de ahí que buscamos caminos de transición entre la quietud y lo estático, la inmediatez y la permanencia, el tiempo largo y la fugacidad.

Dado que, para reflexionar acerca de lo atractivo de la no ficción, el cultivo de la experiencia persigue una figuración no ritualizada del cuerpo en el discurso, esta va más allá del canon de la representación que lo definiera en su tiempo. “No me importa, en este contexto que tiene que ver esa tonta disciplina idealista de lo bello” (Noé 2915, P. 89) con lo real, material, lo maleable y perfectible de una obra. En debate con la tecnología, nuestra concepción de cuerpo como territorio habitado despliega un panorama disidente. Dado que pretendemos mantener la energía vital, la instrucción sensible del deseo, de los sentidos que vibran apuntalando el goce de la experiencia.

Las formas del lenguaje o el lenguaje de las formas

El emplazamiento formal de las estructuras del lenguaje está en crisis, dado que lo que ayer daba lugar a los estilos, hoy muestra sus fisuras en la medida en que no logra canalizar las nuevas y más fugaces formas del mundo, ni las variables sutiles, móviles que dan lugar a los modos fragmentarios, lábiles de existencias.

El cuerpo, en el arte, en la filosofía, en la estética, como disciplina específica entabla batallas disyuntivas acerca de las representaciones con la voluntad de ir más allá de los logras modernistas, pero la incertidumbre las acorrala en la radicación disciplinar de cada espacio del pensamiento.

Las formas predicativas a veces encubren, ideológicamente diseñadas, el maltrato de ser, negando las posibilidades de que el lenguaje pueda ser enseñado o aprendido o extrapolado a un espacio social como realidad interpretada en correspondencia con su propia lógica. En ello radica su poder, porque propicia un estadio de latencia del núcleo seminal de la cultura en el constante devenir de la existencia de los otros.

Cuando el sincretismo trasgrede los diagramas, hace de estos una instancia informal, vaga e impredecible, incluye el azar, la incertidumbre derrumbando profecías y mitos.

El marco convencional y arbitrario del lenguaje como forma de comunicación humana busca dar significado a cada articulación expresiva desde un locus particular. La crítica se funda en que, para las diversas experiencias de existir las tramas discursivas conforman redes que pueden entenderse como cartografías subjetivas. En ellas, las

palabras son un modo de ir enhebrando en ellas las instancias perceptivas auto-construidas en la enajenación del signo, del símbolo hace la vida precaria.

El valor de las prácticas que fundan y expresan las críticas, radica en que estas son modos de resistencia operantes cuando discrepan con las estructuras lógicas impuestas y siempre funcionales a los sistemas de poder generando entredichos. Para América Latina la trama hostil del lenguaje temporizado escinde el cuerpo de los relatos. En ellos “la búsqueda fervorosa de los costados intocados de nuestra realidad geográfica, mítica, histórica, social y humana” (Escobar 2015, P. 20) es una práctica reparadora, dado que pretende insertarla en otras formas narrativas para hacerlas visibles.

Espacio, tiempo, círculo polar de la existencia donde “No mirar al otro es borrarlo simbólicamente del mapa” (Le Bretón 1999, P. 209) El tema, problema, se constituye en dilema porque no resuelve la escisión. Entendemos que existe en el ser un apetito natural por la belleza, aunque esta no tiene un estatus determinado, solo se trata de una sensibilidad expuesta al reto de pensar lo otro, aunque, el aldeanismo niega lo sensible, espiritual, cultural nos quiere híbridos, cosmopolitas.

Angustia antropo-estética

Militar la angustia como parte de un contexto que resuma intolerancia y arbitrariedad, es intentar dar un vuelco a la insignificancia de esta humanidad en trance. Es necesario pensar sin mezquindades la tarea de enlazar alteridades distantes, articulaciones que queden inscriptas en el lenguaje de la memoria como un modo de procesar la avasalladora modulación de los conceptos operantes que hablan y construyen una noción pendular de un ser precario y fugitivo de sí.

Restaurar la mántica de un tiempo fugaz, exige recuperar el color de las voces, atravesar el escenario de los estereotipos vigentes pretendiendo otras biografías insertas en el mapa social de hoy desde una perspectiva crítica. Una percepción atenta, no ingenua del entorno descubre, revela que “un sistema incorpóreo cada vez más abarcativo de relaciones y redes ocultas tras la apariencia de la vida cotidiana” (Jameson 2012, P. 116) generan formas casi imperceptibles de resistencia a conformar tramas de alteridades solidarias.

Conclusión

Cómo hablar del tiempo, de la experiencia fugaz de ser hoy, donde este se define como una brecha en la que no se dirime pasado y futuro, que se hace ver en la agonal conquista del espacio de existencia. Es una época fatua, fragmentaria y autocomplaciente, con un decir que busca ornamentar los supuestos que la atraviesan sin mediar en él una crítica de fondo.

La intención expresa de estos párrafos es invitarlos a correr las agujas del tiempo, a quebrar su desplazamiento huracanado en tierras donde las raíces de la humanidad exponen su fragilidad desnuda. Lo que en verdad perseguimos, es cambiar la percepción sesgada del ser humano del marco disciplinar que lo objetiva, y optar por uno que privilegie las huellas del pasaje entre sensibilidad y razón proveyéndola de nuevos ropajes.

La estética de la plástica y de la poesía son un tanto distantes la una de la otra, pero una estricta independencia de la reflexión filosófica es imposible, si hemos de analizar el objeto de las mismas. El cuerpo habitado como correlato de espacio y de tiempo encarna la alteridad, la hace visible. Si al rostro le quitamos su rugosidad encanecida y al cuerpo lo reducimos al modelo, poco queda del ser, sólo su apariencia homologada en el vacío.

Entonces aparece el post, como un prefijo que busca subsanar las imposibilidades filosóficas y delinear el lenguaje en busca de reconocer acerca de las cambiantes topografías corporales. De las disidentes lecturas de los mismos. La perspectiva crítica que exponemos propone un espacio semántico abierto, discrepa con las síntesis un tanto superficiales como prácticas que se reduplican en el presente conformando un anecdotario fugaz, transitorio, excluyente.

Porque existir implica siempre la soledad, pero existir con otros seres es, en verdad, recuperar la experiencia primera de comunidad construyendo relatos escritos en el cuerpo como huellas de un tiempo que trasciende la dinámica analítica y se inscribe en la hermenéutica fenomenológica que interpreta e interpela la cultura desde una filosofía que piensa la alteridad.

Desafiamos la instauración del Yo como centro de tradición europea impuesta en el territorio y, en su lugar, pensamos el yo como cuerpo habitado por una trama de creencia y deseo que moviliza la acción siendo consciente de su contingencia.

Bibliografía

Escobar, A (2015) *La belleza de los Otros*, Buenos Aires, Edhasa.

Huberman, D. (2011) *Lo que vemos, lo que nos mira*, España, Manantial.

Jameson, F (2012) *Signaturas de lo visible*, Buenos Aires, Prometeo.

Kusch, R (1976) *Antropología del hombre americano*, Buenos Aires, Castañeda.

Levinas, E (1993) *El Tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidos.

Le Bretón, D (2009) *El sabor del mundo, una Antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión

Martyniuk, C (2011) *Jirones de piel, ágape insumiso*, Buenos Aires, Prometeo.

Stenger, Y. Latour, B (2017) *Étienne Souriau Los diferentes modos de existencia*, Buenos Aires, Cactus

Vignale, S. (2015) “Una mirada acerca de la figura de extranjeridad”, en *Revista Propuesta Educativa.* N°. 30 Buenos Aires.

La crisis de los refugiados y la injusticia epistémica

Pablo González y Juan José Mamani
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Introducción

Cuando los solicitantes de asilo se presentan ante las autoridades de inmigración, la forma en que lo hacen es crucial para el éxito y puede ser fundamental para su futura supervivencia. Según la Convención de la ONU sobre los Refugiados, una persona que solicita asilo debe persuadir a las autoridades de que ha sufrido violencia, ha sido traumatizada y teme regresar a su país por temor a la persecución (política, religiosa o ideológica). Esto para ser admitido en un país de destino y obtener el estatus de refugiado. Los solicitantes de asilo deben contar una historia; esta historia debe ser creída; y debe considerarse que cumple con los criterios necesarios. El intercambio de conocimientos, la comprensión y la creencia justificada están, por lo tanto, en el corazón del proceso de solicitar y obtener asilo.

Mucho funciona contra los solicitantes de asilo cuando se trata de compartir sus narraciones de trauma y miedo. La evidencia sugiere que el proceso de la entrevista es expeditivo e infundido en un aire de sospecha, tensión y prejuicio. En muchos de los casos, las diferencias culturales entre entrevistadores y entrevistados pueden dificultar las explicaciones y la comprensión. También hay problemas relacionados con la traducción. Aunque se asignan intérpretes, las historias pueden estar mal explicadas y no entendidas adecuadamente. El proceso también exige que se verifiquen las afirmaciones de los solicitantes de asilo y que se resuelvan las aparentes inconsistencias. Sin embargo, en casos donde ha ocurrido un trauma, el testimonio inconsistente no es infrecuente, lo que puede afectar la credibilidad de los demandantes. En términos más generales, el proceso es epistémicamente complejo en la medida en que no está claro cómo evaluar el trauma o el miedo, o determinar cuánta consistencia se necesita para justificar el asilo.

El caos que obliga a las personas a abandonar sus hogares y la violencia hacen difícil la comprensión de esa experiencia por parte de los solicitantes; transmitirla de manera coherente y convincente a los demás es aún más complejo. Los casos de asilo que involucran experiencias de violencia sexual son aún más desafiantes. El miedo, la vergüenza y el estigma de las víctimas presentan barreras casi infranqueables para la

mayoría de los que testimonian sobre la agresión sexual. Estas barreras pueden ser más desalentadoras y difíciles de superar para los solicitantes de asilo dadas las normas culturales y las diferencias que rodean al género, los problemas de traducción y la falta de apoyo. Es posible que sean reacios a contar sus historias en su totalidad, si es que lo hacen, y si lo hacen, pueden encontrarse con malentendidos, malas interpretaciones e incredulidad.

Injusticia epistémica

Podemos entender el significado ético-epistémico de esta situación que enfrentan los solicitantes de asilo a través de la lente de la injusticia epistémica. En un contexto global de profundas desigualdades sociales, económicas y políticas, la noción de injusticia epistémica se desarrolló para evidenciar la relación entre poder-conocimiento y dar cuenta de otra forma de desigualdad, la epistémica. La injusticia epistémica está vinculada a las desigualdades sobre quién tiene acceso a los puestos de autoridad basada en el conocimiento y cómo se asigna la credibilidad a los diferentes agentes, así como a los diferentes tipos y fuentes de conocimiento. Aquí podemos destacar al menos dos formas de injusticia epistémica: testimonial y hermenéutica.

Injusticia testimonial

La injusticia testimonial es una forma de injusticia que involucra a un oyente que le da al orador menos credibilidad de la que él o ella podrían otorgar a otros, generalmente debido a prejuicios y estereotipos. Los solicitantes de asilo se encuentran entre los vulnerables a la injusticia testimonial y a veces se les acusa, por ejemplo, de inventar historias de persecución y miedo, y ensayarlas para mejorar sus posibilidades de éxito. Al mismo tiempo el uso de un conjunto específico de idiomas y la consiguiente necesidad de traducción en la asistencia humanitaria son factores que pueden contribuir a la injusticia testimonial ya que pueden socavar la credibilidad del solicitante de asilo.

Los prejuicios y los estereotipos trabajan para erosionar la credibilidad del testimonio de niñas y mujeres, quienes por razones de género ya son pasibles de sufrir injusticia epistémica, también de hombres y niños que dan cuenta de traumas y miedos. La evidencia sugiere que en las audiencias, las personas que testifican sobre la violencia sexual confrontan una tendencia entre algunos profesionales de asilo a marginar, trivializar o ignorar los testimonios. Aunque las mujeres y las niñas continúan siendo la

mayoría de las víctimas, la violencia sexual contra los hombres y niños desplazados que ahora aumenta a tasas alarmantes y exige atención urgente en este contexto.

Injusticia hermenéutica

Los recursos hermenéuticos de una cultura son los significados compartidos que usan sus miembros para comprender su experiencia y comunicar esta comprensión a los demás. Las culturas tienden a estar compuestas por diferentes grupos sociales que están organizados jerárquicamente. Como consecuencia de estas relaciones desiguales de poder, los significados compartidos de la cultura a menudo reflejan la vida de sus miembros más poderosos y no captan adecuadamente las experiencias de los menos poderosos. Esto puede provocar que los miembros de grupos menos poderosos resulten perjudicados. A esta situación mencionada se la denomina injusticia hermenéutica. Esta forma de injusticia epistémica ocurre como resultado del prejuicio de identidad y los estereotipos, aunque también puede atribuirse a la naturaleza del conocimiento. En otras palabras, las experiencias limitadas y los recursos epistémicos de comunidades dadas pueden crear barreras para comprender el conocimiento compartido por otros, especialmente cuando las normas y experiencias son incongruentes. Los refugiados que han huido de lugares impregnados por la violencia y que en algún momento sufrieron situaciones de persecución son muy vulnerables a la injusticia hermenéutica. El caos que obliga a las personas a abandonar sus hogares y la violencia sufrida pueden hacer difícil transmitir de manera coherente y convincente esa experiencia a los demás. En casos de violencia sexual, las normas de género, las diferencias culturales, las diferencias en las experiencias entre hombres y mujeres pueden amenazar la comprensión de las narrativas de los solicitantes de asilo y socavar su credibilidad. Por otra parte, un individuo que se ha desarrollado y formado dentro de una comunidad sometida a un estado de guerra permanente, abusos constantes de los derechos humanos y carencia de alimentación adecuada ¿puede transmitir consistentemente las experiencias traumáticas vividas recientemente? La ininteligibilidad de una situación dada, para la mayoría de los individuos de una comunidad no se debe sólo al desconocimiento de determinados conceptos o categorías, sino también, a las desigualdades epistémicas estructurales que imposibilitan el acceso a los recursos hermenéuticos disponibles en el campo social.

Cuando el proceso de solicitud de asilo —las normas, procedimientos y la forma en que se llevan a cabo— contribuye al miedo, la retraumatización, la exclusión política, y

en definitiva, a la incomprensión epistémica, es justo decir que el solicitante está "epistémicamente desfavorecido" (Fricker, 2007: 74).

El poder del poder

No se podría pasar por alto un punto central, pero debido a los trazos gruesos del presente trabajo, nos vemos obligados a la sola mención. Las relaciones de poder que quedan de manifiesto en las entrevistas con los agentes de inmigración en primera instancia, representante de instituciones, organizaciones internacionales que son quienes determinan la "validez" de los testimonios. Desde la perspectiva del filósofo Michel Foucault, una primera aproximación al poder consiste en describir el carácter con el que opera el poder: de forma pasiva o activa. Activa cuando despliega su capacidad de influir directamente sobre determinada conducta y pasiva cuando se vale de esa capacidad de influencia directa para controlar una conducta. Este último carácter del poder, es lo que expresa su propia capacidad pro tempore, tal como lo describió Foucault. "El poder existe específicamente en acto" (Foucault, 1989: 15), es decir, el poder existe pese a no estar siendo ejercido.

Tanto en la injusticia testimonial como en la injusticia hermenéutica, es el solicitante de asilo, quien siempre se encuentra desprovisto de la posibilidad de ejercer el poder. El agente realiza las inquisiciones y cuestionamientos para luego evaluar la "calidad" de testimonio del solicitante, de esta manera ejerce un poder activo sobre quien está dando su testimonio, por tanto la injusticia testimonial no es sólo respecto al contenido del discurso del solicitante, sino también sobre la capacidad de actuar sobre el discurso. Por otro lado, la sola presencia de un tono de sospecha por parte del agente de inmigración, puede perturbar a quien sólo cuenta con una cantidad limitada de recursos hermenéuticos para lograr acceder al estatuto de agente epistémicamente virtuoso. En este sentido, el poder, tal como lo concibe foucault, influye en el discurso de forma pasiva a través de una serie de dispositivos: una silla, una institución, formularios, procesos burocráticos, etc. Foucault plantea el poder como una relación diádica, pero no necesariamente estas dos partes son personas: en el caso del solicitantes de asilo y los agentes, es también una representación a escala que refleja que la injusticia epistémica es un vicio epistémico en el que incurren las instituciones a las que pertenecen los agente para ejercer un tipo de poder social sobre una minoría desprovista de recursos epistémicos, encarnada en la figura del solicitante de asilo, para desplegar una forma de control social.

Bibliografía

Acnur (1951). *Convención y Protocolo sobre el Estatuto de los Refugiados*. Consultado en https://www.acnur.org/5b0766944.pdf

Axelrod, R. (1984) *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books.

Audi, R. (1997) “The Place of Testimony in the Fabric of Justification and Knowledge”, *American Philosophical Quarterly*, 34: 405–422.

Bovens, L., B. Fitelson, S. Hartmann, and J. Snyder (2002) “Too Odd (Not) to be True? A Reply to Olsson”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 53: 539–563.

Brandom, R. B. (1994) *Making it explicit*, Cambridge: Harvard University Press.

Brewer, S. (1998) “Scientific Expert Testimony and Intellectual Due Process”, Yale Law Journal, 107: 1535–1681.

Burge, T. (1993) “Content Preservation”, *The Philosophical Review*, 102: 457–488.

Cullinson, A. (2010) “On the Nature of Testimony”, *Episteme*, 7: 114–127.

Davidson, D. (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.

Foucault, M. (1989) *El Poder: cuatro conferencias*. Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana.

Fricker, M. (2007) *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.

— (2016) “Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance,” in Rik Peels and Martijn Blaauw (eds.) *The Epistemic Dimensions of Ignorance*, New York: Cambridge University Press.

La muerte, la ley, el cuerpo

Ruth Gordillo
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Introducción

En la filosofía del último siglo, el término cuerpo ha transitado por incontables teorías; sin embargo, todas ellas han tenido un límite, bien para cumplirlo o bien para transgredirlo, dictado por la naturaleza del mercado. En la condición que esta naturaleza marca, se inserta la pregunta fundamental de esta presentación, ¿cuál es la ley que domina sobre el cuerpo y cómo ella define la finitud? Parecería que esta cuestión no necesariamente recae sobre el cuerpo humano pues, está el cuerpo animal, el cuerpo de la cosa, etc.; de allí que deba hacerse una precisión, el cuerpo que habita cada uno será el centro de este trabajo. Habitar en un cuerpo supone mucho más que cumplir con un proceso biológico; cada uno de los momentos de este proceso está atravesado por la cultura y por sus múltiples determinaciones; de ellas, la que se ha convertido en fundamental, proviene de las estructuras del capitalismo y de las formas de consolidarse a través del mercado y de la técnica. La escritura que se propone en este trabajo, supone dos momentos, el primero abordará la relación del cuerpo con la ley, desde una doble perspectiva, la condición del límite que está asumida en la ley en cuando garantía de un orden social y, la construcción de cuerpo desde el espacio que construye la técnica, el segundo momento desarrollará la elaboración de la finitud en el mundo contemporáneo, centrada en los parámetros de la ley y la técnica.

Los dos temas hallan en Heidegger, Derrida, Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy, las tesis que permiten deconstruir la relación muerte, ley y cuerpo tal y como se ha constituido en la metafísica tradicional; al mismo tiempo, permitirán adelantar argumentos que abonan la discusión con las posturas contemporáneas enunciadoras del fin del sujeto, elaboradas desde la misma condición determinista de la metafísica anterior, posturas, por otro lado, que reducen las posibilidades históricas al aparecimiento de una suerte de nueva especie, producto de las tesis del posthumanismo, considerado como el momento definitivo del desarrollo desbordado de la técnica.

1. La ley y el cuerpo

Primera pregunta fundamental, ¿qué sujeto? Nancy elabora la pregunta de otra manera ¿un sujeto?(2014), lo hace a partir de la traducción del latín de *subjectum* como sujeto o supuesto; desde allí puede decirse, un sujeto supuesto, aún más, él afirma, "El *subjectum* está puesto abajo, debajo, por debajo", ¿de qué o de quién?(2014, pág. 14) Esta serie de cuestiones sirven para empezar a delimitar un sujeto, que, por lo pronto, está supuesto o está puesto bajo algo o alguien. La historia de la metafísica occidental, trabajó, a partir de este sujeto, Aristóteles, por ejemplo, dentro de la tradición clásica, habló de *ekastos*, cada uno; para la escolástica del s. XIII, dice Nancy, *suppositum*, se define como *ens in se substantialiter completum* (Avicena) o, *substantia prime singulares*, el ser singular o el individuo que bosquejará al individuo moderno (2014, pág. 14). Puede decirse que hay algo que sostiene la comprensión de sujeto en estas definiciones, todas apuntan a una suerte de singularidad definida por lo propio de la filosofía de las distintas épocas. Ahora bien, esa singularidad se atribuye a uno que puede ser completo en su substancia o en su forma o, finalmente, en ambas; de uno y otro modo, hay alguien constituido en la corporeidad y afirmado en la necesidad de consolidarse, de manera que el cuerpo deviene en evidencia de la existencia de los sujetos.

Sin embargo, el cuerpo no es solamente una estructura; en Occidente hay un momento decisivo que determina su significado, este es, el cristianismo y su mandato sobre el cuerpo, mandato da origen a la constitución del sujeto. Nancy (2010) deconstruye lo que podríamos decir, es la historia de la comprensión del cuerpo; este gesto muestra al cuerpo como "lo absoluto del sentido mismo propiamente expuesto" (2010, pág. 22), es decir expone la existencia y termina conla idealidad que da sentido, en tanto el sentido es fractura del orden del sentido, de las interpretaciones y de las significaciones (2010, pág. 22).En este orden deconstructivo se pueden diferenciar momentos diversos la relación entre la ley instaurada por el cristianismo y el cuerpo, revelan gestos de resistencia y de transgresión. Desde esta consideración, bajo este título, *Un cuerpo es lo in-finito de un pensamiento* (Corpus, 2010, pág. 77), Nancy abre una grieta, propia del acto deconstructivo:

> Cuerpo, el pensamiento es el ser mostrándose, el ser-su-propio-deíctico y el ser-el-índice-de-suyo-propio… El cuerpo enuncia - no es silencioso ni mudo, que son categorías del lenguaje. El cuerpo enuncia fuera-de-lenguaje (y es lo que del lenguaje se escribe). El cuerpo enuncia de tal manera que, ajeno a todo intervalo y a todo desvío del signo, él anuncia absolutamente todo (él se anuncia absolutamente) y su anuncio para él mismo es obstáculo, absolutamente. El cuerpo enuncia, y él se

enuncia, impidiéndose como enunciado (y como enunciación). Sentido del rechazo-de-sentido (2010, págs. 78-79).

De este enunciado cuerpo/pensamiento, se decanta la deconstrucción del cuerpo constituido enla ley o en el mandato que atraviesa Occidente. ¿Qué se muestra? O más bien, ¿qué se abre en esta enunciación? Nancy dice 'Sentido del rechazo-de-sentido"; podría interpretarse como abertura que deja transitar al pensamiento, que fluye más allá de la ley porque él mismo, el cuerpo, es enunciación y espacio de lo que enuncia; de esta manera, la ley deviene en exterioridad absoluta, búsqueda de límite para contener el deseo y el pensamiento que conforman el cuerpo. Parece entonces que el cuerpo vuelve la mirada y responde al acto de ser expulsado y arrojado por el "Altísimo", se apropia de sí mismo, encuentra al otro, lo toca con la mirada (Derrida, 2000) y da lugar a un espaciamientoque determina la relación, esta vez, entre dos cuerpos. En este punto podría sostenerse que la ley no ha desaparecido, eso es correcto. Sin embargo, hay que hacer dos puntualizaciones, primero, la relación entre ley y cuerpo, no es ya instauradora de "el otro", este se da en el tocar con la mirada, esto es, en el acto de volver la mirada a otro lugar, distinto del lugar originario marcado por el "Altísimo", quien instaura la ley sobre el cuerpo; segundo no es la mirada que se extiende la que instaura al otro, pues el espaciamiento es irreductible, en tanto, acontecimiento. Aún más, para Derrida, el espaciamiento hace posible diferenciar entre " *hacer* o *formar* de una parte, y *ser* de otra parte, este exceso del *moldeado* sobre la *esencia*, el hecho de que el uno supla a la otra, de que el uno acuda al lugar de la falta o de la imposibilidad de la otra, he aquí sin duda, en el origen del sentirse como tocarse, la ley de la ficción: allí donde eso no es, habrá sido preciso hacer, moldear, figurar" (2000, pág. 48). Otra escena se plantea, otro origen anterior a la diferencia entre el tiempo y el espacio de uno y el tiempo y el espacio de otro; deviene así "mi cuerpo", "el cuerpo del otro".

2. Cuerpo/técnica

Sin embargo, hay algo externo a la relación que irrumpe, esto es, la técnica. ¿Cómo podría? ¿Qué forma debería tener para irrumpir en medio del cuerpo o en medio de los cuerpos? Veamos. Heidegger define la técnica dentro del hacer del hombre en tanto se propone fines y para alcanzarlos dispone medios; la técnica reside en "el elaborar y utilizar instrumentos, aparatos y máquinas, pertenece este elaborar y utilizar mismo, pertenecen las necesidades y fines a los que sirven. El total de estos dispositivos es la

técnica. Ella misma es un dispositivo; dicho en latín: *un instrumentum*" (1997, pág. 114), un medio para un fin. La cuestión fundamental es, ¿desde dónde se define el fin y, por tanto, el medio? En el ámbito del tema de este trabajo, la pregunta se dirige a la relación entre cuerpos, pero también remite al cuerpo singular. Sin embargo, la respuesta no es diferente en uno y otro caso, al menos no lo es si se advierte, como lo hizo Heidegger, que la cuestión apunta a la esencia de la técnica moderna; al desvelarla, se muestra que lo propio de la técnica que es el desocultar y no solamente producir, se ha reducido al producir acumulador, fuera de toda condición de la *poiesis* que había definido a la *techné* clásica.

El problema que entraña la técnica moderna, según Heidegger, reside en el imperio del "destino del desocultamiento", en tanto, "lo desvelado no concierne al hombre si siquiera como objeto, sino exclusivamente como *constante*"; ello produce la "mera apariencia de que todo lo que encontramos sólo es consistente por ser un producto del hombre" (1997, pág. 137). El contenido de estas afirmaciones heideggerianas, es relevante para determinar el alcance de la técnica en la constitución de sujeto y su corporeidad; el término 'destino' señala una condición única de posibilidad para el desocultar que pone en relación al hombre con el mundo; esta condición única reduce al sujeto a lo 'constante', es decir, a lo puramente calculable que garantiza la aparente soberanía del sujeto sobre el mundo, apariencia que impide el desocultar de la verdad. Ahora bien, en este acto, el sujeto desaparece en lo propio, por ejemplo, en su corporeidad; se lo ha asumido como una especie de divinidad todopoderosa que, técnica mediante, produce y acumula. La relación no reside más en el sujeto y su entorno, sino en lo que la técnica produce.

Las consecuencias del imperio de la racionalidad calculadora, productora y acumuladora se extienden con horror; ello decanta en una política de la deportación, del exterminio, es decir… una suerte de gigantesca política sacrificial con fines refundadores, sostiene Lacoue-Labarthe (2012, pág. 90). Las cuestiones definitivamente relevantes que surgen de esta política, son, ¿quién es el sujeto? ¿qué lo constituye? En términos de la ontología fundamental elaborada por Heidegger, las respuestas se dan en virtud de la finitud, entendida como trascendencia finita; este término abre la discusión respecto de la consistencia del sujeto, de su cuerpo, del lugar que le es propio, de su extensión y del espaciamiento que se genera en la mirada o en el tocar. Pero, ¿es esta trascendencia finita la que aguanta la retirada del mundo de los cuerpos, dado el embate de la técnica moderna y su afán calculador y reductor? Seguramente sí, en tanto la finitud así definida,

se asume en la complejidad de la existencia precaria, propia de la imposibilidad de producir y dominar al ser en su totalidad. En efecto, el cálculo no funciona ni en la intimidad ni en la exposición del cuerpo; no agota “la densidad misma del espaciamiento”, ni la intensidad del lugar, es decir no agota la extensión de los cuerpos, extensión que define la existencia en el espacio y en el tiempo, sostiene Nancy (Corpus, 2010, págs. 32-34).

3. Finitud

Entonces, desde la relación perdida entre cuerpos y con el propio cuerpo, la posibilidad de enfrentar el imposible que Derrida define con “un cierto paso”, se suspende; no hay paso hacia el otro porque el propio cuerpo está desmembrado, fraccionado, roto, no es un cuerpo, solamente es un tejido de mediaciones que no logra consolidar la singularidad alguna. La técnica elabora extensiones, bisagras, para hacer aparecer un cuerpo; sin embargo, la condición de finitud trasciende las partes que no logran tocar con la mirada, son trozos de material inerte, nunca vivo, nunca deseo, nunca muerto.

Trascendencia finita que circula desde el título de una conferencia leída en 1997 a propósito de un encuentro en Cerisy-la-Salle que dirige a J. Derrida: *Lealtades*. El primer párrafo es una confesión, una forma de poner-se en cuanto tal, en cuanto cuerpo y voz para el otro: “Mi querido Jacques”, dice y extiende la palabra mientras toca con la mirada el cuerpo del texto: “Y eso que me había prometido no ceder, hacer todo lo posible por evitarlo, no dejarme llevar. Una frase, un poco demasiado enfática pero obstinadamente recurrente, lo decía: no quiero sucumbir; no quiero esta especie de regreso, sin fin, de los mismos *demonios*; no quiero esa especie de «rumia eterna»” (2014, pág. 49).

Si es posible subrayar algo de esta confesión, es decir, si es posible fragmentarla, si se me permite cortar y sacar una frase, elijo ‘no quiero sucumbir’. Creo que en ella se define la trascendencia finita, pues se constituye en el deseo que se dirige al otro, el que hace aparecer los *demonios* y coloca a Philippe en la «rumia eterna». Solo el espaciamiento da lugar al acontecimiento que reúne la primera mirada y la última; si hay ley, es solamente esta, no como límite sino como abertura que permite el paso hacia el otro, no hay nada más, no hay técnica que aguante aun cuando prometa la vida eterna.

Bibliografía

Derrida, J. (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy.*Paris: Galilée.

Heidegger, M. (1997). *La pregunta por la técnica en Filosofía, ciencia y teoría.* Santiago: Universitaria.

Lacoue-Labarthe, P. (2012). *La Réponse d'Ulysse & autres textes sur l'Occident.* Europa: Lignes.

Lacoue-Labarthe, P. (2014). *Agonía terminada, agonía interminable. Sobre Maurice Blanchot.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J.-L. (1978). *L'Absolu Littéraire.* France: Éditions du Seuil.

Nancy, J. (2010). *Corpus.* Madrid: Arena Libros.

Nancy, J. L. (2014). *¿Un sujeto?* Buenos Aires: La Cebra.

La "Argentina intempestiva": configuraciones del ser nacional en Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada

Fernando Guagnini
Universidad de Buenos Aires

I. Introducción: Trapalanda y la esfinge

El presente trabajo pretende contraponer y discutir las nociones que Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada poseen en torno al carácter antropológico del ser nacional, tomando como punto de anclaje la idea de una "Argentina intempestiva". Aquí, notaremos una similitud y una diferencia: con respecto a la primera, ambos autores remarcarán la influencia que posee el territorio (y, más específicamente, el área pampeana) en la consolidación de la identidad nacional. La diferencia, por su parte, residirá en que Estrada transmite con ello un pesimismo antropológico, mientras que Astrada intenta difundir un mensaje optimista. Ahora bien, puede decirse que estas dos interpretaciones están proyectadas también en un sentido temporal, a futuro, razón por la que desde ambos autores puede plantearse un carácter intempestivo. Mientras que la lectura de Estrada implica tintes proféticos sobre la construcción endeble de una Nación frágil y decadente, Astrada permite pensar a la Argentina como un territorio a ser conquistado por el propio habitante para construir con ello la esperanza de un país bien asentado sobre sus bases identitarias. La figura de la pampa constituirá aquí un elemento aglutinador, una herramienta cuya influencia es la clave para arrojar teorías sobre la condición existencial de quienes habitan la Argentina.

En este sentido, puede pensarse desde Martínez Estrada a la pampa como territorio ilusorio, como "la tierra de las aventuras desordenadas en la fantasía de un hombre sin profundidad" (1942:12). A partir de ello, la constitución antropológica del argentino se forjará sobre una tierra que adquirió "plusvalía psicológica" (p. 15), es decir, que se ha montado desde el valor ficticio de un futuro inexistente. La tardanza de esta fortuna generará luego la decepción como única herencia (Estrada, 1942:21). Así, para el escritor santafesino, el territorio nacional se constituyó bajo la idea del mito de Trapalanda que perseguían los antiguos conquistadores, una tierra ficticia perdida en el Cono Sur, dotada inmensamente de oro y riquezas, una ciudad buscada y jamás encontrada, perdida en la realidad y existente sólo en la imaginación de los tristes colonos que

soñaban con la abundancia de oro y encontraron sólo abundancia de vacío. En consecuencia, el autor argentino reflexionará de la siguiente forma en torno al devenir del habitante nacional:

“Nunca se comprenderá bien la psicología del gaucho, ni el alma de las multitudes anárquicas argentinas, si no se piensa en la psicología del hijo humillado, en lo que un complejo de inferioridad irritado por la ignorancia puede llegar a producir en un medio propicio a la violencia y el capricho.” (p. 35)

Por otra parte, la visión de Carlos Astrada respecto a la influencia de la pampa en la formación del ser argentino tendrá una carga distinta. Para el filósofo oriundo de Córdoba, el terreno ya no se configurará en este sentido mítico de Trapalanda sino que será pensada como “esfinge” (2007:15). Esta idea esboza la teoría de una pampa enigmática, cuyo secreto fundado en la extensión ilimitada debe ser traducida por los argentinos para realizarse como pueblo, para afianzar su identidad: “¡O descifras mi secreto o te devoro!” (p.15) nos dice la esfinge. Para Astrada, el ser nacional estará también contorneado por las fuerzas telúricas, motivo por el cual mencionará luego lo siguiente:

“No es empresa fácil ni placentera enfrentarse con la esfinge; no es una oportunidad contemplativa ni un problema hacia el que vacamos por ocio o mera curiosidad intelectual, sino el primer acto de un drama que acontece en nosotros mismos, y en cuyo tiempo y ámbito viene a inscribirse nuestro destino espiritual e histórico.” (p. 15)

Entendemos aquí que, más allá del mensaje negativo de Estrada y el positivo de Astrada, en ambos autores se refleja una cuestión antropológica íntimamente ligada con el terreno como fuerza viva. A su vez, esta problemática adquiere tonos existenciales en los dos pensadores y una proyección temporal. En este sentido, resta entonces bosquejar brevemente los indicios de un optimismo en el filósofo cordobés. Astrada, bajo este marco, lejos de considerar a la influencia de la pampa como decisivamente negativa, mencionará que “para saber qué somos y qué queremos ser, debemos, antes que nada, esforzarnos por indagar y precisar la forma peculiar de existencia del hombre pampeano” (p. 16). Existirá aquí una cuestión a resaltar, ya que la condición antes citada en Estrada del argentino como “hijo humillado” se transformará en Astrada como “tarea” (2006:69) en el *Mito Gaucho*. Ahora bien, ¿qué significa esto? Según el pensador cordobés, “la modalidad argentina, devenir e incremento de su realidad histórica, arranca de un mito,

que es tarea, es decir prospección" (p. 69) y este mito inicial, que proviene de las andanzas del gaucho, encuentra su escenario en la pampa. Sobre este espacio, según el filósofo cordobés, se dará el deber de la autocomprensión de nuestra sociedad ya no como algo imposible o inevitablemente derivable hacia algo negativo, sino como la posibilidad de asentar una identidad nacional y, en base a ello, sustentar el progreso del país. Será, a partir de este deber, que la lucha por formar una conciencia identitaria no estará perdida de antemano, aunque bien constituirá un enorme esfuerzo.

Nuestro deber, finalmente, residirá en analizar estas proyecciones antropológicas diferenciales que parten del mismo suelo para profundizar sobre su desarrollo y narrativa argumental, atendiendo también al contexto en que cada autor ha escrito. Esta comparación, esperamos, pueda servirnos para ofrecer una síntesis en torno a las características antropológicas del ser argentino que contenga a su vez una noción vinculada a lo intempestivo.

II. Identidad, pseudoestructura y proyección

Al momento de definir las características del ser argentino, cabe destacar que Carlos Astrada (1894-1970) y Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964) vivieron en la misma época, atravesando en consecuencia los mismos hechos políticos de aquella Argentina. Es interesante remarcar que aquella abismal distancia interpretativa no se sustenta en la vivencia de hechos desiguales, aunque sí podría decirse que existe un fuerte cambio del espíritu socio-político argentino si tomamos como referencia la obra *Radiografía de la pampa* (1933) por parte de Estrada y la llevamos al debate con *El mito gaucho* (1948). Sería un grave error conceptual no considerar que mientras el escrito del primer autor representa la mirada profundamente crítica en épocas de la década infame, lo pensado por el segundo se enmarca en el primer peronismo. A su vez, es necesario recalcar que en Argentina (así como en Latinoamérica en general) siempre ha existido una dialéctica insalvable entre el pensamiento modernizador y el identitario, ambos con mayor florecimiento en épocas diversas y con referentes variados. Puede decirse, que mientras Estrada representa a un estilo entre neutral y modernizador que escribe en una época de mayores tensiones sociales, Astrada es considerado como un autor identitario que escribe en un momento en donde los Estados benefactores latinoamericanos llevaron

consigo la idea de construir un pensamiento nacional y una pacificación de aquellas tensiones.

Pero, continuando con un desarrollo más profundo de las caracterizaciones que ambos autores presentaron sobre el ser argentino, veremos que una de las diferencias fundamentales entre Astrada y Martínez Estrada reside en la cuestión de la formación. Así, mientras que en la introducción hemos desarrollado al ser argentino en el filósofo cordobés como "tarea", es decir, en tanto proyección a futuro sentada sobre las bases de un mito, el escritor santafesino manifestará que "el gaucho, por ejemplo, no es un ser en vías de formación, sino el tipo concluido de una naturaleza que tiene en grande sus mismas formas. No es un germen nuevo de nada, sino un ser invadido y acabado" (p. 134). Muy por el contrario, Astrada se expresará en torno al gaucho desde lo no concluido, a partir de aquello que logró escuchar un llamado, atender a un designio y ante ello pone en lenta, aunque segura marcha su tarea. Así, el filósofo cordobés manifestará lo siguiente sobre el gaucho:

"Pero este hombre escucha la voz de la tierra, un llamado desde el fondo del mito, que, para él, comienza a iluminarse, a pulsar, con rumor de corriente soterraña, en el caudal de sus venas. Al enfrentarse al escenario cósmico de la pampa, se le ofrece como un oasis, entrevisto con sus frágiles sueños; pero, a la vez, advertido por las voces de su ser recóndito, siente que a este paisaje tiene que conquistarlo, irlo formando en dura lucha, proyectando en él amorosamente su acervo emocional. Ha de dejar de ser un ente meramente cósmico. Ahonda entonces su huella en la tierra, y el espíritu, que comienza a señorearlo y a iluminar su trayectoria, le prescribe una tarea y lo arma incipientemente para esta lucha, impulsándolo a ella. Aquí, señores, está todo el hombre y su destino." (2007:31)

Tras el breve análisis que venimos bosquejando, no cabe duda de que la posición de Estrada respecto al habitante nacional es negativa. Más allá de la cuestión sobre la proyección, el pensador santafesino también puede contraponerse a Astrada con respecto a su visión de la sociedad argentina. Sin embargo, existirán aquí más similitudes puesto que si bien el filósofo cordobés apuesta a un devenir desarrollado del ser argentino, afirma que en el presente no todas sus cualidades son positivas. En torno a esto, Martínez Estrada mencionará en el último capítulo de *Radiografía de la pampa*, llamado "Seudoestructuras", que en la Argentina se han adoptado "falsas formas que no

concuerdan ni con el paisaje ni con el volumen total de la vida ni con su orientación nacional, dando una resultante asintótica que constantemente fuerza a la figura obtenida a tomar un cariz herético y crismático" (1942:295). En este apartado, Estrada hace una clara alusión a la fragilidad de las instituciones sobre las que se basa la vida argentina y en el correlato de este hecho con la formación subjetiva del habitante nacional. Así, deviene de esto un modo incompleto y degradado de respetar los códigos de una sociedad que representa el espíritu de la convivencia argentina.

Esta característica del argentino como producto de un conjunto no asentado ni con sus leyes ni con la naturaleza será también pensado en determinados pasajes por Astrada. Respecto a esta cuestión, y en relación con la idea de proyección, el filósofo cordobés no negará dichas condiciones negativas en la constitución del ser argentino, a saber, la fragilidad de sus instituciones a partir de la difícil tarea de homogeneizar a un crisol de culturas en disputa. Dirá ante ello Astrada que el argentino es "algo todavía plástico, que afanosamente busca su forma consistente" (2006:70), pero que, "no obstante el inacabamiento y el hacerse en que se encuentra nuestro hombre, hay ya un estilo argentino, y el hombre nacido en nuestro predio, aunque anude su nexo sanguíneo en otras latitudes, será impronta viva de este estilo" (p. 70). A su vez, aunque esta incompletitud sea todavía un factor negativo, Astrada también verá, además de la posibilidad de proyección, características positivas en este argentino a medio armar. Así, en *El mito* gaucho, el pensador oriundo de Córdoba describirá al habitante nacional del siguiente modo:

"Vivaz de inteligencia, rápido en la concepción y en la asimilación, frecuentemente improvisador y repentista, tanto en la producción intelectual como en la acción intermitente y variable en su dirección y asimismo aparecer como un virtuoso del entusiasmo por el entusiasmo mismo; todas estas disposiciones temperamentales tenderán a concretarse, con predominio de los rasgos positivos en un tipo humano cuya personalidad se irá dibujando con trazos cada vez más firmes a medida que vaya siendo más consistente la vertebración de su carácter." (p.70)

Finalmente, antes de realizar un último análisis en torno a las influencias de la dimensión temporal en la constitución de una sociedad argentina, rescataremos otra similitud entre Astrada y Martínez Estrada que tendrá que ver con el vacío. Respecto a esto, ambos pensadores colocarán su interés en el modo en que afecta la extensión al

espíritu argentino. Sobre esta cuestión, nos limitaremos a exponer aquí una cita de cada autor, empezando por Estrada. El santafesino nos dirá que:

"Muy grande es el vacío que el hombre de la pampa nota dentro de sí cuando quiere incorporarse extensiones inmensas de tierra, multitud de edificios, manadas incontables de ganados, títulos de obras escritas, mujeres empleos. Eso que busca es un pretexto; lo que necesita es algo con que llenar el vacío." (1942:141)

Por su parte, Astrada expresará lo siguiente respecto al argentino:

"Todo su ser es, en ocasiones, no infrecuentes, una sombra en fuga y dispersión sobre su total melancolía, correlato espiritual de la infinitud monocorde de la extensión. Ontológicamente, la melancolía es aquí una inercia totalizadora. Totaliza la sombra de un ser sin dejarnos entrever la imagen inestable y oscilante que la proyecta sobre la reiterada y total monotonía de la pampa." (2006:73)

III. "La Argentina intempestiva": sobre la inactualidad como *pathos* argentino

Para dar cierre a este trabajo, creemos que es de vital importancia el remarcar que, más allá de las diferentes visiones antropológicas en Astrada y Martínez Estrada existe un elemento en común, a saber, la temporalidad. Esta, se presentará en el filósofo cordobés como posibilidad de proyección, mientras que en el santafesino como ilusión sin sustento que deriva en la reiteración del fracaso. Esta será la diferencia que nos lleve a preguntar: ¿podemos revertir esta condición de "inactualidad" que afecta a la Argentina? Puede señalarse aquí un *pathos* que recae sobre su población nostálgica, observadora de un pasado sobre el que incluso puede ponerse en discusión si fue realmente mejor. Así, para ultimar detalles sobre lo que Martínez Estrada opinaba respecto a la temporalidad y al problema de la proyección en la Argentina, pueden citarse un par de fragmentos correspondientes nuevamente al capítulo "Seudoestructuras". Aquí, el santafesino hablará de la temporalidad en nuestra subjetividad del siguiente modo:

"Nuestro futuro está compuesto por la fuga desde el pasado […] Por lo tanto, no es un futuro que surge necesariamente de este hoy, sino construido de modo irracional sobre la nada, con materiales transferidos de la demolición, a los que se les cambia de signo como de ubicación a los trozos de mampostería. Todo el porvenir es un resultado de no tener

pasado. […] Vivimos en la víspera de grandes acontecimientos, en el umbral del mañana; y ese mañana es el azar, el tumulto de un sueño tras una jornada de desierto.” (1942:302)

Esta proyección sobre un vacío que nos lleva inevitablemente al fracaso, será finalmente para Astrada vista como verdadero llamado del destino, mensaje que la pampa transmite hacia un ser argentino que ya ha comenzado a moldearse y tiene como misión el levantar sobre su tierra “una auténtica comunidad, justa y libre, y asentada en lo vernáculo” (2007:33). Se extrae de tal declaración la posibilidad aún viva de revertir nuestra condición intempestiva y asentar nuestra existencia.

Bibliografía

Astrada, Carlos (2006): *El mito gaucho*, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes.

Astrada, Carlos (2007): *Metafísica de la pampa*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional.

Martínez Estrada, Ezequiel (1942): *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, Losada.

Haecceidades in progress: sobre un cementerio en materialización

Maria Eugenia Mackinson
Universidad Nacional de Córdoba, UCC

Vivem em nós
inúmeros; Se penso
ou sinto, ignoro

Quem é que pensa ou
sente. Sou somente o
lugar

Onde se sente ou pensa[1]

...empieza un poema de un Pessoa que habita el sentir-pensar. Aquí solo pretendo reflexionar sobre mi experiencia de trabajo de campo dentro del cementerio de mi pueblo natal atendiendo, como corolario a esta, a los modos en que la misma develó — un proceso de continua afección. Al abandonar "the idea that (human) thought is the top access mode [al mundo] and [sostener que] brushing against, licking or irradiating are also access modes as valid (or as invalid) as thinking"[2] (Morton 2017: 11), tras la suciedad, las arañas y la mala hierba que se paleaban durante el proceso de limpiar propio del cementerio de mi pueblo devienen un modo de materialización del espacio que, aún cruzado por el proceso civilizatorio que gesta al pueblo, lo hacían desde otros objetos-mundo que exceden los tentáculos voluntaristas del dispositivo personológico.

Innúmeros los modos si en una misma tumba conviven una imagen de Jesús al lado de una de Winnie Pooh: allí la forma-materia actualiza la "doble tonalidad [de la definición moderna de persona], a la vez laica y religiosa" (Espósito, 2009: 106), eje basal de un cementerio cristiano como es el de Huinca Renancó (al sur de la provincia de Córdoba). Los objetos que dan testimonio en este punto han recorrido un camino para llegar hasta el cementerio durante el cual, circulado por diferentes redes de interacciones y significados, han sido estabilizados en sensaciones e historias (Ingold, en Alberti y Marshall, 2009) de las que han adquirido sus propiedades (y viceversa). Entramarse en

[1] "Viven en nosotros innúmeros / si pienso o siento ignoro / quién es quién piensa o siente. / Soy tan sólo el lugar/ donde se siente o piensa" – Traducción propia.
[2] "La idea de que el pensamiento (humano) es el modo de acceso principal [al mundo] y [sostener que] frotarse, lamer o irradiar son también modelos tan válidos (o inválidos) como pensar" – Traducción propia.

ellos a él requiere insertarse «en el *hic et nunc* del todo el devenir» (Cléro 2006: 82), estar atenta a la posibilidad siempre abierta del devenir-otro de cada uno en este espacio post-performático.

A nuestros campos no podemos acceder más que prestando y poniendo la materia de nuestro yo, siendo afectadas (Favret-Saada 2010) a/en ellos, espacios abiertos que nos materializan. Podríamos hablar de un dinamismo inherente a cualquier materia que solo se estabiliza cuando es comunicada/medida/armada por una unidad mayor (Barad, en Alberti y Marshall, 2009) pero cada cosa se presenta aquí como «un ovillo de objetos innumerables que son, al mismo tiempo sustancia y relación» (Harman 2015: 100), una haecceidad en términos deleuzianos que, desde una tumba, activa modos de existencia que exceden el modo silencioso kantiano.

I. Tenho mais almas que
uma. Há mais eus do que
eu mesmo.
Existo todavia
Indifferente a
todos. Faço-os
callar: eu fallo.[3]

El día de los muertos, agrupando en tal demarcación los días previos al festejo del 01 de noviembre, técnicas se ejecutan para limpiar las tumbas y a las personas a ellas asociadas, desechar sus residuos y evitar las humedades materiales que las socavan. Los artefactos que tecnifican el estar allí de los visitantes son “operadores de posibilidad” (Broncano, 2013) durante los festejos del día de los muertos. Carretillas, flores, palas, baldes, cemento, pintura, velas, trapos y venenos, tarjetas y escobas devuelven al muerto al mundo de de la vida cuando lo limpian para ser visitado otro día, a diferencia de los demás en que éstos mismos operadores son utilizados sólo para mantener las tumbas en pie. Aquí tanto hombres como herramientas – por hacer una división desde los modos de agencia- se articulan en relaciones simbióticas (Clark, 2003) entramando sus tiempos y humores, hablando desde la limpieza propia del recordar vs. la suciedad del olvido.

El proyecto ingoldiano de remplazar la dicotonomia cultura/naturaleza como base ontologica propiamente occidental, según Descola (2012) por una sinergia dinamica

[3] Tengo más almas que una. / Hay más yos que yo mismo./ Existo, todavía, / indiferente a todos./ Los hago callar: yo hablo – Traducción propia.

entre organismo y ambiente enmarca el modo de cohabitacion que engloban al día de los muertos, donde entre la tumba, el muerto, la escoba, el agua, el sol y la gente se abre una danza biotecnológica que hace de ese momento, un ritual, una comunión entre el pasado que se abre en el presente, y entre éste cuando desempolva aquel. El primero de noviembre, que en algunas sociedades reune a vivos y muertos a traves de la comida compartida, aquí los reune a traves de lavandina y veneno para arañas, en el sudor de los cuerpos vivos que bajo el sol limpian, los mueros brotan y son celebrados por las manos que los han de lavar. No crea usted que se sacan los cadáveres de sus cajones (actividad que sólo se realiza cuando hay que moverlos y que, usualmente, implica reducirlos) sino sólo se los disputan a la tierra y las arañas que han comenzado a ocupar su lugar.

Se entra al cementerio (hay quienes se persignan al ingresar y quienes no) cargando elementos de limpieza, hay quienes llevan flores y hay quienes no. No todos los días se ve al cementerio concurrido, de hecho, hubo muchos días en los que –durante mi trabajo de campo- sólo me crucé a los sepultureros, a las nenas del barrio de enfrente que iban a charlar conmigo o los perros y las palomas, pulgas y viento, más no a otros que inscriban allí su recorrido.

I.
Os impulsos
cruzados Do que sinto ou não sinto Disputam em quem sou. Ignoro-os. Nada dictam
A quem me sei: eu escrevo.[4]

(Pessoa, 1994)

En estas fechas claves, el muerto es invitado a compartir el mismo plano material que el vivo a través de técnicas que le permiten adaptar la muerte a su vida. Si “la técnica es la apropiación práctica del mundo y del hombre por el hombre”, como enuncia Morin (2007: 95), el acercamiento que a través de éstas se dan no es más que la reapropiación del hombre –y del mundo- que en la tumba existe. En estas fechas claves muchos lugares se vuelven terreno del pleito moderno más antiguo que alguna vez me enseñaron en una clase de filosofía, aquel que enfrenta a la naturaleza y la cultura, al no-humano y al ser-siendo-humano. Podríamos decir que “el arte de vivir es mantenerse en relación

[4] “Los impulsos cruzados / de lo que siento o no siento / discuten en quién soy. / Los ignoro. Nada dictan / a quien me sé: yo escribo” – Traducción propia.

armónica con lo que se nos escapa" (Agamben, 2011:168) al reapropiárnoslo a través de las técnicas de las que disponemos para poblar aquello que se supone abierto. Los visitantes, los deudos, los chusmas que limpian y después pasean ordenan el espacio y lo vuelve métrico, privado, vedado a otros cuando pagan sus impuestos y cuando limpian *hasta ahí* mientras se enfrentan con las abejas que hacen un panal dentro de un nicho, con las arañas que construyen sus cotos de caza en los períodos inter-fechas claves, con las roturas que el *boludear* de los pibes del barrio del frente dejan. Este enfrentamiento silencioso es por el espacio, por el cómo habitarlo, por la moral pulcra e higienista que habla de que la visita y el recuerdo están unidos, y que el recuerdo – a ojos de la población- se mide por la intensidad de la limpieza sobre la tumba.

Allí donde la inmortalidad es la "prolongación de la vida por un período indefinido, si bien no necesariamente eterno" (Frazer, en Morin, 2007: 23), la inmortalidad toma forma de cemento fino, del raid para las arañas, de la escoba, del dinero que permite pagar su mantenerse en pie. Inmortalidad capitalista, inmortalidad privada, inmortalidad del nuevo cuerpo, de la ontología de la persona y primera posesión que – tras la muerte- ha sido heredada por dios (por un lado) y por sus deudos (por el otro) quienes devienen fieles ante la administración de la muerte, pero también en *la clientela* a en la *oferta de changa* que se le hacen a los sepultureros en su oficio artesanal de mortaja.

En las fechas claves, el cementerio deja traslucir los postulados del mercado que subyacen a todo enclave capitalista moderno – de hecho, recorriéndolo el día después fue la primera vez que vi un precio en un papel tirado en el suelo. La oferta de salvación, apropiación y limpieza se reunía en manos de la Iglesia (que lavaba al cuerpo de los pecados) y en las manos que limpiaban la suciedad natural de tumba. La demanda era el descanso eterno, la posibilidad de resurrección y
–mientras tanto- la manutención del lugar de espera. Laico y cristiano, el día de los difuntos y las fechas claves nos decían que había que aprovechar el beneficio económico – *y más si es fin de semana- que viene la gente del campo*, como me decía el sepulturero.

Kasper (2005), en su investigación sobre los modos de habitar el espacio público y abierto de las calles de San Pablo (Bra.), encuentra que el territorio existe en virtud de marcas o indicios, sean estos los de combatir a los intrusos o de acoger a los visitantes. Los gestos de afirmación del territorio, como los ha dado a llamar, son gestos que lo

delimitan como propiedad de un alguien o de un algo; así como el canto del scenopoïetes mientras descubre hojas del piso marca su espacio[5], así como la orina del perro marca su territorio y los títulos de propiedad los límites de un espacio, así también la limpieza marca el "conjunto de materias de expresión que traza un territorio" (Deleuze y Guattari, 2006: 328) en su materializarse.

Bibliografía

Agamben, G. (2011 [2009]) *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Alberti, B. y Marshall, Y. (2009) "Animating archeology: local theories and conceptually open-ended methodologies" en *Cambridge Archeology Journal*, 19:3, UK, pp. 344-356.

Broncano, F. (2013) "Artefactos y paisajes de cultura material" en *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad,* vol. 2, n° 1, pp.19-42.

Clark, Aa. (2003) *Natural-born cyborgs.* Oxford: Oxford University Press.

Cleró, J. P. (2006) *El vocabulario de Lacan*. Capital Federal: Atuel.

Espósito, R. (2009 [2007]) T*ercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2006 [1972]) *Mil mesetas*. Valencia: pre-textos.

Descola, P. (2012 [2005]) *Más allá de naturaleza y cultura*. Argentina: Amorrortu.

Favret-Saada, J. (2010 [1977]) *Deadly words. Witchcraft in the bocage. UK: C*ambridge University Press.

-Harman, G (2015 [2003]) "*El revival* de la metafísica en la filosofía continental" en Harman, G. (2015) *Hacia el realismo especulativo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra editora.

Kasper, C. (2006) H*abitar a rua* (tesis doctoral) Doutorado em ciências sociais do instituto de filosofia e ciências humanas da Universidade Estadual de Campinas, Brasil.-

Morin, E. (2007 [1970]) *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.

Morton, T. (2017) *Humankind. Solidarity with nonhuman people.* UK: Verso.

Pessoa, F. (1994 [1935]) "Vivem em nós inúmeros" en Duarte, L. (ed.) (1994) *Odes de Ricardo Reis*. Lisboa: imprensa nacional – Casa da Moeda.

[5] Remito al análisis del territorio en Deleuze, G. y Guattari, F. (2006 [1972]) *Mil mesetas*. Valencia: Ed. Pre-Textos, sobre todo en el desarrollo de la onceava meseta "Del ritornelo" (pp. 317-359).

El derecho y el cuerpo poshumano

Roberto Mario Magliano
Universidad Católica Argentina

Un futuro suspendido

En el año 2012 aparece en la revista digital *Cuadrivio* un llamado "Manifiesto posthumanista", suscripto por Robert Pepperell, profesor de Bellas Artes en la Cardiff Metropolitan University de Gales, Gran Bretaña. Pepperell es autor de un libro titulado *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*, del año 2003. Los 15 puntos que componen las "Declaraciones generales" del Manifiesto resumen la esencia de la concepción poshumanista. Todo el Manifiesto representa una síntesis de lo que se conoce como *condición poshumana* y también como *poshumanismo*.[1]

Contra el humanismo quepuso al hombre en el centro del mundo, el poshumanismoveque el hombre no está entre los entes más importantes del universo. El hombreha sido bajado de su pedestal y desplazado a una posición más periférica, más marginal. Mejor dicho, se ha convertido en un ser *integrado*con otros seres. Esto -dice el Manifiesto-no lo han podido entender aún los humanistas. Esta idea no sería perturbadora si no se acompañara de la afirmación de que todo el progreso tecnológico trabaja para la *transformación* de la especie humana tal como se la entiende hasta el momento.

En la era poshumanistaque se avecinamuchas creencias resultarán *redundantes*. El hombre (del humanismo) es una creencia más y como toda creencia puede perder sentido. En otras palabras, cuando menos lo pensemos, *abandonaremos* la creencia en el hombre. No sólo "Dios ha muerto" sino también el "hombre ha muerto". El poshumanismo*no* cree en la igualdad de los hombres. En otras palabras, pueden existir distintas clases y subclases de humanos. Lo que se acepta hasta el momento como modelo de un hombre *normal*, va en camino de dejar de serlo. Las transformaciones tecnológicas pueden revertir el estándar de normalidad y convertir a los "normales" en "anormales", o sea, en "inferiores". El mismo Manifiesto advierte que si bien los hombres

[1]A los fines ilustrativos se suele distinguir entre "transhumanismo" y "poshumanismo". El primero se remite a un ser humano que transforma sus capacidades físicas y psíquicas a fin de hacerlas superiores a lo normal. El segundo se refiere a un ser que tiene de natural y de artificial, con capacidades que sobrepasan de manera excepcional las posibilidades del hombre actual. Véase Cortina Albert y Serra Miquel-Ángel (coord.) (2015), *¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*. Barcelona: Fragmenta Editorial.

no nacen iguales, es muy peligroso no pretender que se hagan iguales. ¿Qué contribuirá a ello? ¿El Derecho o la tecnología poshumana?

Y aquí viene el núcleo del Manifiesto y, por ende, de la concepción poshumahista. El Manifiesto dice que las máquinas dejarán de ser máquinas, coherente si pensamos que los hombres dejarán de ser hombres. Lo que deriva de esta posición es que, si ontológicamente no habrá distinción entre hombres, animales, plantas y máquinas, todos pueden convivir con todos, pero digamos no externamente sino *interiormente*, *híbridamente*, *simbióticamente*. El poshumanismo concibe la máquina compleja como una forma de *vida* emergente. Si la vida y el cuerpo viviente son concebidos por la biología como máquinas[2], la máquina puede ser perfectamente entendida como vida. Vida y máquina, máquina y vida estarían sometidas a los mismos principios de constitución y funcionamiento.

El Manifiesto postula que las computadoras se desarrollan para *parecerse* más a los humanos, al mismo tiempo que los humanos se desarrollan para *parecerse* más a las computadoras. Esta aseveración pone en evidencia un *traspaso* de identidades mediante el cual las computadoras van en camino de *adoptar* comportamientos humanos a la vez que los humanos se *desfiguran* como humanos para comportarse como computadoras. De persistir esta situación *no* podrá distinguirse una computadora de un humano y viceversa. Afirma también que si podemos pensar en las máquinas las máquinas pueden pensar; y si pensamos en máquinas que *piensan* las máquinas pensarán en *nosotros*.

El poshumanismo no cree que todo habrá de funcionar sin inconvenientes ni que el conocimiento no tiene límites, dos aspiraciones del humanismo ilustrado. La inteligencia del hombre es restringida. Entonces dejemos que la máquina logre lo que la inteligencia humana no puede. ¿Y si mejor la inteligencia humana y la inteligencia artificial se *conectan* e *interactúan* a fin de obtener resultados mucho más novedosos, rápidos y eficaces, cosas que la inteligencia humana por sí sola ya no puede producir?

El poshumanismo no cree en el futuro, es más, sostiene que el “futuro nunca llega”. De este modo la idea de que en el futuro se superarán los males, las carencias o las circunstancias opresivas del presente está agotada. Ninguna esperanza en el futuro corresponde alimentar. El futuro nunca va a llegar, nunca se va a dar. Se encuentra *suspendido*, al igual que el presente. En cambio, el desarrollo tecnológico está aquí y

[2]Monod Jacques (1986). *El azar y la necesidad*. Barcelona: Ediciones Orbis.

ahora para ser aprovechado, sólo falta echarlo a andar. Dos ideales humanistas han sido recusados: el primero, que el hombre es el centro del universo; el segundo, que hay que tener confianza en el futuro. Ahora bien, si el hombre y la máquina se unen al punto tal de formar un híbrido simbiótico indiferenciado ¿Dónde queda la capacidad del hombre de disponer de sí mismo, de darse a sí mismo la ley que rige su conducta, a la manera de la filosofía (humanista) kantiana? Asistimos así al ocaso de un tercer ideal humanista, la *autonomía*.

El fin de la autonomía

Veamos cómo se construye el *cuerpo poshumano*. Por empezar, el cuerpo viviente poshumano es resultado de aplicar sobre el mismo la ciencia y de la tecnología. Pero no cualquier ciencia ni cualquier tecnología. Cuatro son las tecnociencias que van a priorizarse en la experimentación: la *Nanotecnología*, la *Biotecnología*, la *Tecnología de la Información* y la *Ciencia Cognitiva* (Hottois, 2013, p. 168). Estas cuatro disciplinas no trabajan separadamente, sino que conforman una unidad teórica cuya denominación unitaria es *Tecnologías Convergentes*.

Las *Tecnologías Convergentes* no se emplean con el mero objetivo de explicar la naturaleza humana, sino con el objetivo declarado de *mejorar el desempeño humano*. Por lo tanto, al aplicar todo ese conocimiento se está *diseñando* un nuevo y mejorado cuerpo viviente, con capacidades y habilidades nuevas y mejoradas que originalmente dicho cuerpo no cuenta. Pero el secreto de que todas esas disciplinas alcancen ese objetivo principal está en que todos los conocimientos se tienen que producir a escala “nano”, o sea, que la Nanotecnología se convierte en la disciplina rectora y conductora del proceso de diseño de un mejor cuerpo viviente humano. ¿Adónde apunta la Nanotecnología? A la manipulaciónde los *átomos* y de las *moléculas* de la materia, es decir, de las unidades más pequeñas y elementales que la conforman. Por extensión la Nanotecnología maneja unidades de micro tamaño. Por ser ante todo una tecnología, la Nanotecnología *diseña*, *crea* y *manipula*. En consecuencia, el *cuerpo poshumano* es el cuerpo viviente humano diseñado, creado y manipulado a partir de la intervención en la unidad más minúscula del componente biológico.

El nivel “nano” *diluye* las diferencias entre materia inerte, viviente y pensante; entre lo natural y lo artificial; entre hombre, máquina y animal, etc. (Hottois, 2013, p. 168). El *ser* de todos los entes es (ser) materia molecular y atómica, la que se puede *mezclar* cualquiera sea el ente de donde proceda. Esto significa que se podrían *construir* nuevos

entes, híbridos portadores de mayores y mejores energías que se utilizarían a discreción según la esfera donde sea necesario operar. El cuerpo poshumano es un cuerpo mejorado por obra de la mezcla nanométrica de elementos *biológicos* y *electrónicos* (Hottois, 2013, p. 169). Se trata de *modificar* el cuerpo viviente con el fin específico de *optimar* su desempeño, esto es, que sea capaz de hacer (muy) bien un *trabajo* o una *tarea* determinados. El mejoramiento se lograría a través de *intervenciones* de base científica o tecnológica en el mismo cuerpo (Hottois, 2013, p. 172).

¿Cuál sería un caso de intervención? La *implantación* en el cerebro humano de una plaqueta de tamaño nanométrico que contiene un gran número de microcircuitos integrados, conocida comúnmente como *microchip*. De esta manera se tendría constituido un cuerpo poshumano. Implantación mediante se puede establecer una *interfaz* directa entre el *cerebro* y una *máquina* (Hottois, 2013, p. 169), como por ejemplo un ordenador de uso cotidiano. Una interfaz es una *conexión* común -en este caso entre el cerebro humano y el ordenador- por medio de la cual se establece una *comunicación* con el fin de transmitir *información*. La interfaz puede funcionar también como un dispositivo capaz de *transformar* señales originadas o transmitidas por la máquina (ordenador) en señales *comprensibles* por el cerebro (cuerpo poshumano).

¿Con qué objetivo se establece la interfaz cerebro-máquina? Ante todo, con el objetivo de mejorar el desempeño del cuerpo poshumano. Pero ¿cómo se produciría un mejoramiento en el desempeño mediante la circulación de información entre el cerebro y la máquina? ¿Acaso la máquina no podría enviar señales al dispositivo implantado en el cerebro con el fin de que éste procese la información recibida como un protocolo de reglas o instrucciones de cómo realizar un trabajo o tarea de la manera más eficiente? Si esto fuese posible ¿el cuerpo poshumano tendría algún margen para analizar y decidir si el modo de realizar el trabajo o la tarea, a pesar de ser el más *eficiente*, puede resultar el más *perjudicial* para la integridad del cuerpo y su aparato inmunitario?

Las fuerzas materiales que se mueven por el mundo quieren diseñar un cuerpo (pos)humano que viva más años, con un alto nivel de salud, con más energía, que sea capaz de curarse más rápido y sea más resistente al *estrés* al que se verá sometido, a eventuales *amenazas biológicas*, al *envejecimiento* y tal vez a la *muerte*. Buscan entender la estructura, las funciones y el mejoramiento del potencial de la *mente* humana para ampliar su capacidad de cognición y comunicación. Habilidad cognitiva significa aquí el modo de procesar la *información* que se adquiere del *ambiente*.

La superioridad fisiológica y la información se complementan con la *comunicación*. Las fuerzas quieren hacer de todo comportamiento (pos) humano una función comunicativa. De aquí el nuevo axioma: “no es posible no comunicarse” (Watzlawick, 2015, p. 52). Esta perspectiva considera que la comunicación es una *conducta* que emite una *información* con el objetivo de que *influya* en otra conducta a fin de que ésta devuelva una *respuesta*. No obstante, esta concepción presenta un punto equívoco y polémico que es que la comunicación no sólo busca transmitir información sino además *imponer* una conducta (Watzlawick, 2015, pp. 50 y 52). De este modo las fuerzas materiales pueden orientar y dirigir concluyentemente el trabajo y las energías del cuerpo poshumano al servicio deimprocedentes intenciones, es decir, al margen del Derecho.[3]

El Derecho ante el cuerpo poshumano

Rosi Braidotti bien ha señalado que la noción fundamental del Derecho se ha construido en torno a lo humano (Braidotti, 2015, p. 9). Esto quiere decir que el Derecho todavía está aferrado a los principios y valores del *humanismo*. Sin embargo ¿pueden aún estos principios y valores *regular* adecuadamente el acontecimiento del poshumanismo? El Derecho son los *derechos humanos*. Una observación crítica que se hace al Derecho de los derechos humanos es, por un lado, su incapacidad *gramatical* para comprender el mundo; por otro lado, su insaciabilidad. Pero es innegable que los derechos han acompañado el nacimiento del hombre moderno (Rodotà, 2014, p. 47). Los derechos humanos tal como los conocemos son una creación de la Modernidad europea. Se han inventado para garantizar las máximas posibilidades de desarrollo *autónomo* del ciudadano (Rodotà, 2014, p. 48). Hemos insinuado que la autonomía como categoría filosófica, moral y jurídica ha llegado a su fin. Sin embargo, se sigue apostando por ella, se sigue teniendo por ella cierta fe y devoción.

Detengámonos en la siguiente afirmación: “En la dinámica de las relaciones sociales y también en la percepción de uno mismo, la verdadera realidad es la definida por el conjunto de las informaciones que nos afectan, organizadas electrónicamente. Este es el cuerpo que nos sitúa en el mundo” (Rodotà, 2014, p. 151). La realidad no es aquello que está fuera o más allá de nosotros, sino aquello que acontece en una percepción de nosotros mismos. Lo que nosotros *percibimos* es información, mejor dicho, percibimos una *afección* producida por la información. En otras palabras, “realidad” es lo que nos

[3]Roberto Mario Magliano (2109). “La comunidad improcedente” (inédito).

afecta. A nuestra afección llegamos por medios electrónicos, que constituyen el "cuerpo" del mundo. *Cuerpo poshumano* es "afección informativa electrónica". La inquietante conclusión es que el vínculo entre la persona y su cuerpo no pasa ya por lo físico ni por lo psíquico, sino por los *bancos de datos* que dicen a todo el mundo qué y quiénes somos (Rodotà, 2014, p. 151).La respuesta del Derecho se puede traducir así: "El cuerpo electrónico y su gestión pertenecen a la esfera jurídica de la persona"(Rodotà, 2014, p. 152). Le corresponde aún a la persona -noción jurídica- la *soberanía* sobre su cuerpo, aunque más no sea cuerpo (físico) electrónico.

Si ha comenzado la era de la construcción del hombre sin tener en cuenta su composición biológica o a pesar de ella ¿Acaso será función del Derecho poner *límites* a dicha construcción? (Rodotà, 2014, p. 324).Por ahora el tránsito de lo humano a lo poshumano se regula conforme los principios del Derecho universalmente aceptados, a saber, *dignidad*, *igualdad*, *autonomía* y *normalidad* (Rodotà, 2014, p. 326). Si se respetan y se hacen cumplir estos principios, es algo que ofrece *dudas*. Habría que preguntarse mejor cuánto se *cree* en ellos. Tampoco la respuesta es categórica. Aunque su solidez parezca tambalear, ninguna otra *categoría* los ha podido reemplazar hasta el momento.

La *teoría general del garantismo* puede también echar luz al fenómeno del cuerpo poshumano y su tratamiento jurídico. Más allá de ser conocida en el ámbito del Derecho penal, la teoría distingue entre derechos de *libertad* y derechos de *autonomía* (Ferrajoli, "Contra los poderes salvajes…", p. 101). Los derechos de libertad se refieren a las libertades negativas, es decir, las que corresponden a las personas como tales y *frenan* la injerencia del poder público, libertades sustraídas tanto de la autonomía privada como de la autonomía política (Ferrajoli, "Contra los poderes salvajes…", p. 103). Los derechos de autonomía son por el contrario libertades positivas con las que los individuos se autodeterminan en la esfera del *mercado* y de los actos *negociales*, en otras palabras, del intercambio *patrimonial* (Ferrajoli, "Contra los poderes salvajes…", p. 103). Son *poderes* cuyo ejercicio producen efectos sobre las libertades fundamentales (Ferrajoli, "Contra los poderes salvajes…", p. 103). La diferencia entre derechos de libertad y derechos de autonomía es el presupuesto para establecer una teoría *garantista* del Derecho civil (Ferrajoli, "Contra los poderes salvajes…", p. 105). Si la teoría garantista se propone en el Derecho penal la minimización de la *violencia*, en el Derecho Civil bien se puede proponer la minimización del *poder* (Ferrajoli, "Contra los poderes salvajes…", p. 106). La minimización de la violencia y del poder es la maximización de la *libertad* de la persona

(Ferrajoli, “Contra los poderes salvajes…”, p. 110) y de la *integridad* de la vida y del cuerpo.

La tan mentada autonomía es, principalmente, la autonomía *privada*. ¿Y a qué se aplica dicha autonomía? A la adquisición y disposición de bienes en el mercado. Si bien la regulación jurídica se extendió en favor de las libertades fundamentales, no se reguló en la misma proporción en contra de los poderes autónomos. Tales poderes, por no tener regulación, se mueven en una esfera totalmente extrajurídica; y por carecer del control jurídico que los sujetaría, manifiestan sus tendencias más *salvajes* (Ferrajoli, “Contra los poderes salvajes…”, p. 106). Paradoja del Derecho: queriendo proteger la autonomía del individuo, dejándolo desenvolverse sin ataduras en el mercado, ha dado rienda suelta a las fuerzas más brutales que se aprovechan de las energías del cuerpohasta su desfallecimiento. Por eso el cuerpo humano ya no sirve, es cosa del pasado. Hay que diseñar un nuevo cuerpo, el *cuerpo poshumano*,un cuerpo que, por ser más duro, más frío, y más cruel, se atreve a desafiar los axiomas más sensatos y razonables del *criterio* jurídico.

Bibliografía

Braidotti Rosi (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Cortina Albert y Serra Miquel-Angel (coord.) (2015).*Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*. Barcelona: Fragmenta Editorial.

Ferrajoli Luigi. “Contra los poderes salvajes del mercado: para un constitucionalismo de Derecho Privado”, pp. 99-110.

Hottois Gilbert. “Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo”, *Revista Colombiana de Bioética* (Universidad El Bosque). V.8, nro. 2 (2013), pp. 167-192.

Monod Jacques (1986). *El azar y la necesidad*. Barcelona: Ediciones Orbis.

Pepperell Robert. “Manifiesto posthumanista”. *Cuadrivio*, 2 de septiembre de 2012.

Roco Mihaily Bainbridge William (ed.) (2003). *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Rodotà Stefano (2014). *El derecho a tener derechos*. Madrid: Editorial Trotta.

Watzlawick Paul (2015). *Teoría de la comunicación humana*. Buenos Aires: Herder.

¿Sueñan los androides con humanos artificiales?

Román Daniel March y Marcos Llanos Nieto
Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

Como se advierte, el título de este trabajo es una expresión irónica referida a la novela de Phillip Dick *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* que relata la vida de una sociedad post guerra nuclear que se ha llevado puesta la vida de los animales, ocasionando que las personas tengan sus animales eléctricos.

Ahora bien, otro aspecto interesante de la novela es el planteamiento de jerarquías de las formas de vida: los animales eran un bien preciado, los humanos eran algo medianamente importante y los androides totalmente insignificantes dado que no poseían el valor humano de la empatía.

Pero la expresión irónica refiere a una inquietante serie de incertidumbres existenciales: ¿los humanos ocupamos hoy el lugar de esos animales? ¿Los algoritmos deciden por nosotros? ¿Los robots descubrirán la empatía? ¿Somos dirigidos por la inteligencia artificial? Estas preguntas no han encontrado respuesta (o tal vez sí) pero nada nos impide tratar de pensarlas.

En el film “I am mother” (2019), se presentan una variedad de elementos que pueden ser vistos desde una perspectiva filosófica: la historia comienza en un planeta Tierra devastado en el cual la humanidad se extinguió. Sólo ha quedado un robot, es decir, una inteligencia artificial autónoma con razonamiento programado, que se llama “Madre”, con el objetivo específico del repoblamiento. Para ello, el centro cuenta con unos 63000 embriones listos para salir a la vida. Uno de ellos llamado “Hija” será la primera pobladora de la Nueva Humanidad. Ella recibe una educación en términos humanos, esto es, practica danzas, lectura y escritura, recibe clases matemáticas y filosofía. Pero esa educación siempre va acompañada con el miedo hacia “el afuera”, “lo otro”, un mundo destruido por los humanos que no supieron valorarse y entenderse.

Ahora bien, la historia cambia completamente cuando “Hija” se topa con “Mujer”, una sobreviviente de la extinción masiva de la que supuestamente nadie había quedado librado. Esto genera en Hija una cantidad de inseguridades y cuestionamientos para con Madre. Y aquí es donde comienza a verse en la película uno de los primeros tópicos filosóficos de manera directa: la humanización del robot y la automatización del humano. Todos los personajes comienzan a perder su lugar.

Agentes artificiales autónomos con razonamiento programado

Más allá del film que se propone como un pretexto para pensar, es pertinente definir a la inteligencia artificial como la simulación de procesos de razonamiento humano por parte de agentes artificiales autónomos con razonamiento programado en el ámbito de las ciencias informáticas. Estos agentes pueden desarrollar diversas tareas y esencialmente operan siguiendo este modelo: el aprendizaje de su entorno, es decir, la adquisición de información y las instrucciones para usar esa información. Luego mediante el uso de reglas programadas, razonamientos, se puede llegar a conclusiones concretas o aproximadas como sería con el uso de la lógica difusa. Por ende, teniendo en cuenta esto, se advierte una derivación hacia la autocorrección independiente de la intervención humana como es el caso del aprendizaje automático

Los resultados beneficiosos y los planes de contingencia contra los daños de la IA deben ser planteados activamente e incorporados desde el comienzo de los desarrollos. Pero en este caso tratándose de un campo altamente complejo y diverso, será necesaria una investigación a fondo de estas cuestiones.

Entonces, quienes desarrollan estas tecnologías tienen la responsabilidad de realizar investigaciones más amplias que impliquen otras miradas de profesionales. Partiendo de que la IA debe estar supervisada desde un control humano y que la consecuencia de la implementación no vaya en contra de la sociedad.

A continuación, evidenciamos las aplicaciones de la inteligencia artificial, las cuales son desarrollos específicos de lo detallado anteriormente:

-Automatización: desarrollo de un sistema o proceso para que funcione automáticamente. La automatización en robótica de procesos para tareas repetitivas, por ejemplo, en la industria automotriz con la producción de automóviles o el empaquetamiento de productos.

-Aprendizaje automático: es una aplicación de agentes artificiales que deciden sin programación alguna. Es decir, el aprendizaje puede definirse como la automatización del análisis predictivo de sucesos que ocurran en el ambiente en que esté el agente.

-Caso particular de la Robótica como un campo de ingeniería centrado en el diseño de hardware: Los robots incluyen inteligencia artificial para realizar tareas que son difíciles de realizar para los humanos como por ejemplo tareas de alto riesgo. Se evidencian aplicaciones en líneas de montaje para la producción de automóviles. Últimamente

también están utilizando el aprendizaje automático para que puedan interactuar en entornos sociales.

-Visión artificial: aplicación que captura y analiza información visual mediante un dispositivo como por ejemplo una cámara que conlleva la conversión de señales de analógica a digital

-Automóviles autónomos: aplicación de inteligencia artificial que combina la visión artificial, reconocimiento de imágenes y aprendizaje para obtener habilidades ya automatizadas para manejar un vehículo.

-Procesamiento del lenguaje natural: sistema donde el agente procesa el lenguaje humano. Esto en sus inicios se aplicó a la detección de spam. En la actualidad se basan en el aprendizaje automático que pueden incluir traducción de textos, reconocimiento de voz y análisis de sentimientos.

En el caso particular de Madre, se trata de un agente de IA que cuenta con algunas de las características desarrolladas más arriba: visión artificial, procesamiento del lenguaje natural, aprendizaje automático y automatización.

En todo el film se observan diversos dilemas éticos[1], guiños hacia el público entendido en filosofía[2], la problemática entre qué es real y qué virtual[3], el interior y el exterior, la verdad y la mentira, y sobre todo, la automatización de la vida humana.

La condición antrobológica

En el libro *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*, el pensador Eric Sadin realiza una exploración en nuestra existencia y nuestra convivencia cotidiana con la tecnología. Allí describe la percepción de que la técnica nos iba a dominar a partir de criaturas artificiales con formas antropomórficas dotadas de superpoderes (que harían cosas humanamente imposibles).

Este imaginario lo hemos visto en el cine de los años `80 en personajes como *Robocop*, *Terminator* o *Blade Runner*. Pero eso queda desechado en pleno siglo XXI, porque hoy estamos ante una sociedad de flujos electrónicos, de bits o algoritmos que de manera totalmente desustancializada toman decisiones por nosotros, entre otras cosas.

[1] Al comienzo se muestra una sala llena de embriones en crioconservación para ser despertados y vueltos a la vida. Pero cuándo y cómo lo decide Madre, quien por otra parte parece haber estado experimentando con Hija para seguir con su misión de repoblar el planeta.

[2] Madre le plantea a Hija el dilema del paciente que necesita un multitransplante y sobre si es lícito salvar a uno utilizando los órganos de otros que están por morir.

[3] Cuando Hija encuentra a la otra humana (Mujer) se pregunta qué fue real de todo lo que le contó Madre y qué no lo es.

Por consiguiente, en la subjetividad opera una disolución del cuerpo (al menos simbólica) en los limbos digitales, es decir, que el *homo digitalis* le ha ganado al homo faber. Ahora bien, como dicho proceso no es uniforme, lo que se advierte es una hibridación entre los cuerpos y los códigos digitales.

En palabras de Sadin:

> "la proximidad física constitutiva del juego social ya no está inducida por la primacía del contacto carnal, sino por la producción previa de flujos electrónicos susceptibles de organizar en diferido el encuentro localizado entre los cuerpos". (2018:139)

Esto ya lo venimos vivenciando hace décadas a partir de la conexión *on line* o de la comunicación a través de múltiples dispositivos como tablets y/o smartphones. La imposibilidad del contacto concreto y el domino total de nuestra vida a partir de los datos.

Por ello sostiene Sadin:

> "En la medida en que la IA se infiltre en nuestra vida cotidiana, nos confrontaremos con conmociones de amplitud comparable con las que conocieron nuestros lejanos ancestros cuando pasaron de la caza y la recolección a la agricultura, o con aquellas vividas por los campesinos y los artesanos en el transcurso de la primera revolución industrial. Durante esos periodos, el ser humano revisó sin cesar la imagen que tenía de sí mismo y de su rol en el universo. La inteligencia artificial dará lugar nuevamente a tales cambios". (2018:152)

Es decir, que la IA se encuentra alimentada permanentemente por los datos que le brindamos de manera consciente o inconsciente. Por ello, Sadin manifiesta su preocupación al respecto: los sistemas (de control) pueden entender situaciones y tomar decisiones por sí mismos. Esto implicará para el filósofo el reemplazo de las personas cuando no se pueda "robotizarlas". Se trata de un planteo tecnoeconómico.

Según él cuando se habla de complementar el vínculo humano-máquina, lo que hay de fondo es ocultar que concretamente ya existe una sumisión de la subjetividad al mundo digital en todas sus formas posibles.La vida reducida a datos, lo que el filósofo Eric Sadin llama la "administración robotizada de nuestra existencia".El avance de la inteligencia artificial nos conduce hacia un "anti humanismo radical", basado en la lógica de las máquinas prescindiendo de la humana: no hay juicio, no hay crítica, no hay mediación

simbólica.Los humanos van adoptando gestos de las máquinas, en un entrelazamiento que los convierte, con o sin chips, en criaturas híbridas orgánico/digitales.

Entonces ¿a qué llamamos condición antrobológica?

Este concepto fue acuñado por Sadin para referirse a una nueva condición humana en la cual la humanidad es duplicada y expandida por la tecnología.

Es una conexión entre organismos humanos y artificiales que revelauna presencia determinante e incorporal: la digitalidad. Esta idea se enlaza a la nociónde "humanidad aumentada" que remite tanto a nuestro medio, habitado por agentes digitales, como a nuestra condición, que se ve ampliada por un crecimiento infinitamente extensivo de un poder que acreciente la calidad de vida. Este es el caso del biohacking: chips implantados en los tejidos.

A modo de conclusión

Podemos advertir que la aplicación de la inteligencia artificial podría considerarse como un aspecto netamente beneficioso para el mundo, pero debería considerarse la posibilidad de cumplir con estándares éticos. Teniendo en cuenta que la tecnología no tiene un valor neutral, y los implicados en desarrollos tecnológicos prontamente deberán asumir la responsabilidad del impacto ético y social de sus ideas e implementaciones.

Se observa a lo largo de este siglo que la innovación tecnológica en sí misma no garantiza un progreso social, más bien se advierten picos de avances y retrocesos. También, podemos ver la tecnología como capas, estratos, en el desarrollo de las sociedades las cuales toman elementos técnicos y los mejoran adaptándolos a sus necesidades y realidades.

Por otro lado, nuestro análisis del desarrollo de la inteligencia artificial (IA) nos lleva a preguntarnos cuestiones complejas de las que todavía no tenemos respuestas más allá de indagar supuestos escenarios posibles en el futuro. Ya sea el impacto en el individuo, en su vida cotidiana, en la sociedad, y la interacción de los sujetos entre ellos. Corresponde pensar que estas cuestiones no deben tomarse a la ligera y dejarlas para que solamente los eruditos las piensen sino más bien cada uno en su sitio debería de pensar el impacto tecnológico.

Comprender estos retos significa ayudar a los tecnólogos a tener una mirada en la práctica ética y lo que conllevará a anticipar y dirigir el impacto de la IA en la sociedad para que esta nos traiga beneficios y no perjuicios. Por tanto, será necesaria la investigación interdisciplinaria entre las áreas de las ciencias sociales, ciencias de la

salud, ingenieros y técnicos, para que aglutinen sus miradas para un desarrollo tecnológico que beneficie a la sociedad.

Referencias bibliográficas

Baudrillard, J. (1991) *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona.

Carr, N. (2015) *Atrapados. Cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas*, Taurus, Buenos Aires. Traducción de Pedro Cifuentes.

Dick, P. K. (2017) *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?,* Minotauro, Barcelona.

Han, B-C. (2015), *En el enjambre*, Herder, Buenos Aires. Trad. Raúl Gabás.

Hupert, P.J. (2016), *El bienestar en la cultura y más composiciones precarias: sondeos en la segunda fluidez*, Pie de los Hechos, 2ª ed., Buenos Aires.

Minsky, M. (2010), *La máquina de las emociones*, Debate, Buenos Aires.

Navajas, S. (2016), *El hombre tecnológico y el síndrome Blade Runner* en la era *del biorobot*, Berenice, España.

Pustejovsky, J. y Stubbs, A. (2012), Natural language an notation for machine learning, O´Reilly, California.

Sadin, E. (2018) *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*, Caja Negra, Buenos. Aires. Traducción de Javier Blanco y Cecilia Paccazochi.

Russell, S., Norving, P. (2010*), Artificial Intelligence (A Modern Approach)* 3rd. edition, Pearson Education. New Jersey.

Horkheimer lector de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, de Henri Bergson

Jorge Luis Martin
Usal

El 13 de marzo de 1933, la Gestapo cerró el *Institut für Sozialforschung*, localizado en Fráncfort del Meno, por su filiación "comunista" y por haber "apoyado los esfuerzos hostiles al Estado". Comenzó la purga de docentes y se confiscaron los volúmenes de su inmensa biblioteca (especializada en la historia del movimiento obrero). Pero los colaboradores más directos ya se habían alejado: desde febrero de ese año se encontraban en Ginebra donde la *Gesellschaft für Sozialforschung* pasó a llamarse *Societé Internationale de Recherches Sociales*. Sus directivos (Horkheimer y Pollock) recibieron ofertas de ayuda tanto de París como de Londres, de modo que en ambas capitales se fundaron filiales.

En París se estableció una sucursal en el Centre de Documentation de la *École Normale Supérieure*, cuyo director era Célestin Bouglé desde 1920. Había sido alumno de Durkheim y estaba formado en la sociología alemana, que había aprendido en su estadía en Berlín en 1893-1894. Es muy importante para nuestro tema porque él fue el nexo entre Henri Bergson y Georg Simmel, quienes mantuvieron un fructífero diálogo intelectual entre 1908 y 1914. Partiendo de un planteo en común, el rechazo de la gnoseología kantiana fundada en categorías trascendentales, la profundización de la obra de Bergson acompañaría el derrotero de Simmel hacia la *Lebensphilosophie*.

Es preciso tener en cuenta que la filosofía de Bergson llegó a Alemania, a fines del siglo XIX y principios del XX, fuertemente tamizada por la tradición filosófica de la cultura de ese país, y que a menudo fueron incomprendidos los aspectos más originales de su pensamiento. Por eso no debe extrañar que Horkheimer leyera a Bergson desde el prisma de la filosofía de la vida alemana (Nietzsche, Dilthey, Simmel), reconociéndole sus virtudes (por ejemplo, su crítica a la racionalidad moderna que se plasma en las ciencias de la naturaleza) pero también señalando sus defectos y limitaciones.

Además de Bouglé, los intelectuales que apoyaron la propuesta de acogida del Instituto fueron Georges Scelle, representante francés en la Corte Internacional de La Haya, Maurice Halbwachs y Henri Bergson. Si bien la orientación de su pensamiento era muy diferente (más allá de alguna afinidad común con Schopenhauer), el apoyo de Bergson debe comprenderse en el marco de la participación que había tenido recientemente como presidente de la Comisión Internacional de Cooperación Intelectual

(que formaba parte de la Sociedad de Naciones) y que promovía las condiciones favorables para lograr la paz mundial.

En cuanto al órgano difusor de las ideas del Instituto, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, dado que su editor en Leipzig, C. L. Hischfeld, decidió por prudencia no publicarla más, asumió esa responsabilidad la editorial francesa Félix Alcan, la que se ocupó de publicarla, desde 1933 hasta la ocupación alemana en 1940. En los dos primeros números franceses de la *Zeitschrift* aparecieron dos reseñas de Horkheimer: una, en 1933, del libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, que había sido publicado el año anterior, y otra, en 1934, de *El pensamiento y lo moviente*, que vio la luz ese mismo año. Si bien *El pensamiento y lo moviente* apareció después, todos los artículos que lo componen fueron redactados entre 1903 y 1930, de modo que son anteriores a *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, la verdadera última obra de Bergson.

Lo que llama la atención es la gran diferencia de extensión de estas dos reseñas: la del primer libro solo ocupa dos carillas y media, mientras que la del segundo veintiuna carillas (y téngase en cuenta que el primer texto tiene 40 páginas más que el segundo, 338 contra 291). Desde mi punto de vista, Horkheimer dirige toda su artillería a *El pensamiento y lo moviente* (a la que llama la "última obra" de Bergson, lo que es correcto cronológica pero no filosóficamente), porque se presta más a las críticas desde la perspectiva hegeliano-marxista, que *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

En la segunda reseña (titulada "La metafísica bergsoniana del tiempo"), Horkheimer admite que el pensamiento de Bergson se destaca por sobre el de sus contemporáneos, y le hace el siguiente reconocimiento, que sin duda es sincero: "la filosofía de Bergson ha contribuido en una muy amplia medida a hacer avanzar problemas de contenido y de método abandonados por la ciencia contemporánea. La psicología y la biología le son deudoras de contribuciones importantes y, bajo su influencia, se han aventurado en nuevos caminos. El tema esencial de su filosofía, el tiempo real, está en el centro de toda teoría de la historia, incluso de todo análisis exhaustivo de la historia de las teorías. Bergson ha distinguido el tiempo vivido del tiempo abstracto de las ciencias de la naturaleza y ha hecho de él el objeto de sus propias investigaciones. Ellas lo han llevado a menudo al umbral de la dialéctica" (pp. 322-323).

A los ojos de Horkheimer, el problema de la filosofía bergsoniana es que ha quedado a mitad de camino, y esto a causa de su metafísica que ha arruinado las partes fecundas de su obra, aquellas que habrían podido orientarse en el sentido de la dialéctica.

Pero Bergson no solo desarrolla una metafísica sino también una teoría positivista de la ciencia. Y, al igual que el positivismo, establece una desconexión entre la ciencia y el entorno social, ya sea porque considera que su verdad es ajena a su génesis histórica ya sea porque le atribuye un carácter absoluto independiente de toda praxis socio-histórica. Al reconocer así el pensamiento (la metafísica y la ciencia) como una supuesta torre de marfil, al margen de las condiciones históricas y sin ejercer ninguna función social, se manifiesta su condición de mera ideología.

Por eso, su obra responde ingenuamente al pensamiento burgués y justifica en definitiva a las clases dominantes. Los rasgos que la caracterizan, el anti-intelectualismo, el vitalismo, el optimismo, pudieron en un momento interpretarse como un movimiento progresista, pero al caer antes y durante la guerra bajo la férula de los grupos económicamente determinantes, esa fuerza se transformó en un factor de ideología conservadora, nacionalista y capitalista. Al respecto, si bien Horkheimer no lo menciona, debemos recordar el discurso de Bergson pronunciado el 8 de agosto de 1914, en la Academia de ciencias morales y políticas, en el que declara que la lucha de Francia contra Alemania es la lucha de la civilización contra la barbarie (motivo por el cual comenzó el distanciamiento con Simmel).

Resulta bastante llamativa la interpretación que da Horkheimer en este texto de la concepción bergsoniana de la duración. En su opinión, la expresión “metafísica del tiempo” es un oxímoron. En este sentido, no habría una diferencia esencial entre Bergson y los restantes metafísicos de todas las épocas que apelan a un principio eterno: “toda metafísica incluye necesariamente la idea de que la visión y el sentido del devenir que ella proclama no están a su vez sometidos al tiempo. Bergson erige el tiempo en principio metafísico y, por eso mismo, lo niega” (p. 323). En la carta que Bergson le envió a Célestin Bouglé en 1935, para agradecerle por este estudio que la *Zeitschrift* le consagró a su pensamiento, le indica que no puede aceptar las objeciones que el autor le dirige, entre otras cosas porque Horkheimer no percibe lo que caracteriza y diferencia a su método, al confundir su metafísica positiva con la “metafísica tradicional, esencialmente sistemática” (*Correspondances*, 1491).

Siempre en esta segunda reseña, Horkheimer realiza algunos cuestionamientos más. La filosofía de Bergson reposa sobre dos mitos: el del *élan vital divino* (en el plano ontológico) y el de la intuición (en el plano gnoseológico). Además, no acepta las críticas bergsonianas a las ideas de “posible” y “nada”, la primera porque desemboca en un planteo puramente contemplativo y la segunda porque hace desaparecer a la muerte.

Pero lo más grave de todo es que su planteo desprecia los conceptos del entendimiento y hace abstracción de la historia humana. En ambos aspectos, la filosofía alemana lo ha superado: el idealismo de Hegel está más cerca de la realidad que el realismo biológico de Bergson. Por todo esto, y por muy brillante que sea su pensamiento, su filosofía está perimida y debe cederle el paso al materialismo dialéctico.

Antes de pasar a la primera reseña, es importante aclarar que estas objeciones no son del todo originales; ya se encontraban en los marxistas franceses, por ejemplo en los textos de Georges Politzer, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme* (de 1929), y de Paul Nizan, *Les chiens de garde* (de 1932). El primero dice lo siguiente: "Ahora bien, es inmediatamente visible que el Sr. Bergson continúa la tradición de esos filósofos que hacen profesión de comprender, y que, de hecho, no comprenden nada. La filosofía de Bergson ha sido siempre la aliada celosa del Estado y de la clase de la que es el instrumento. Bergson ha estado abiertamente a favor de la guerra, y, de hecho, contra la revolución rusa. No ha hecho oír en ningún momento la menor palabra de rebeldía: toda su vida, como las indicaciones que ha dado de su moral, que no ha nacido aun y que no nacerá nunca, nos permiten comprender que él se ha entregado íntegramente a los valores burgueses" (p. 10).

Pero lo cierto es, mal que le pese a Politzer, que la ética bergsoniana finalmente vio la luz en 1932. Si se retrasó tanto, no fue por falta de interés, sino porque estuvo meditando sobre ella durante más de veinte años. El libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión* consta de cuatro capítulos; en el primero, el autor distingue la moral cerrada y la moral abierta; en el segundo, habla sobre la religión estática; en el tercero, sobre la religión dinámica; y en el cuarto, titulado *Mecánica y mística*, y que nos interesa particularmente, se pregunta por las consecuencias prácticas de estas distinciones teóricas.

En su comentario de esta obra, Horkheimer sin duda anticipa críticas que iba a realizar *in extenso* en la segunda reseña. Así, cuestiona por un lado el intuicionismo de Bergson y el "origen impresionista de su filosofía" (p. 104), y por otro vincula su afán por explicar la moral y la religión a partir de las necesidades de la sociedad con el positivismo francés. Pero también reconoce que, además de metafísica y positivismo, hay algo diferente a su producción anterior: "En su nuevo libro, Bergson no se limita de ningún modo a la aplicación esquemática de sus posiciones filosóficas a la sociedad, sino que presenta consideraciones extremadamente estimulantes sobre cuestiones filosófico-

sociales"; y agrega "el nuevo libro muestra que Bergson, a la inversa, y aunque de manera extremadamente abstracta, se preocupa del progreso histórico" (*ibid.*).

A diferencia de lo que ocurrió con muchos intérpretes de esta obra, Horkheimer tiene el mérito de haberse detenido con más atención en el cuarto capítulo, que está consagrado a estudiar las consecuencias políticas del desarrollo ilimitado de la técnica industrial, y que presenta, como señala Jean Hyppolite, "las perspectivas de una filosofía de la historia" (p. 921) posible. Sin poder ahora extenderme en el desarrollo de la postura completa de Bergson (que vincula la democracia, la técnica y la religión), me limito a señalar que, desde su punto de vista, la mística llama a la mecánica (para liberarnos, a través del dominio de la naturaleza, de las preocupaciones materiales y poder propagarse así lo más posible) y la mecánica exigiría una mística (para poder orientar adecuadamente el progreso de la industria).

Horkheimer hace las siguientes observaciones: "Como verdadero filósofo de la vida y metafísico, [Bergson] ve la salud en un cambio interior. Estima que la «vida simple» estaría en condiciones de poner fin al mecanismo contemporáneo, si las alegrías materiales a las que hoy se aspira debiesen palidecer frente a una nueva intuición mística. Bergson afirma no obstante en una nota que «al no estar suficientemente organizada la producción en general, los productos no pueden cambiarse». Esta idea habría podido conducirlo de la filosofía a la ciencia. «La humanidad no se modificará más que si quiere modificarse». La «humanidad» no tiene, por el momento, voluntad unitaria así como le falta una organización racional. Las raíces de esta carencia no pueden ser sin embargo comprendidas sino a través del estudio preciso de la economía y de la psicología avanzadas. Si la vida simple pudiese ayudar a la humanidad, ésta estaría salvada ya hace mucho tiempo; en efecto, la abrumadora mayoría de los hombres vive en la miseria" (pp.105-106).

Horkheimer está en lo cierto en su interpretación. Para Bergson, el problema radica en el interior del hombre (en su espiritualidad) y no en la técnica. Pero su argumento (que si la vida simple pudiese ayudar a la humanidad, ésta estaría salvada hace tiempo, puesto que la mayoría de las hombres vive en la miseria), no sería lícito para Bergson (aun cuando éste reconoce explícitamente en el texto que es un escándalo que millones de personas no coman lo suficiente y que haya gente que muere de hambre). Para él, en última instanciase trata de un problema moral (no solo económico, que se resolvería de modo automático mediante la mera supresión de las clases sociales), y tiene que ver con el hecho de que el ser humano que vive en sociedad es naturalmente

vanidoso. Lo que ha implicado que las sociedades contemporáneas hayan suscitado infinidad de nuevas necesidades artificiales y superfluas, y no se hayan ocupado de satisfacer a todos las antiguas y esenciales.

Como conclusión, podemos señalar que es una pena que Horkheimer no hubiera profundizado aun más en esos aspectos sociales e históricos que reconocía en este cuarto capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* y que en la segunda reseña los haya prácticamente olvidado para resaltar aquellos otros de *El pensamiento y lo moviente* que más lo distanciaban de las últimas y definitivas ideas de Bergson. Al proceder así preparó, aun sin hacerlo de manera voluntaria, el camino para planteos marxistas más radicales y más anti-bergsonianos, como el del mexicano Luis Quintanilla (en *Bergsonismo y política*) o el del húngaro György Lukács (en *El asalto a la razón*), quienes hicieron de Bergson un filósofo completamente irracionalista, antidemocrático y pre-fascista, por supuesto sin ninguna clase de fundamento textual.

Bibliografía consultada

Abromeit, J., *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, New York, 2011.

Azouvi, F., *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Gallimard, Paris, 2007.

Bergson, H., *Correspondances*, PUF, Paris, 2002.

Bergson, H., *Écrits philosophiques*, PUF, Paris, 2011.

Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2009.

Bergson, H., *L'évolutioncréatrice*, PUF, Paris, 2007.

Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 2008.

Cusset, Y.-Haber, S., *Le vocabulaire de l'École de Francfort*, Ellipses, Paris, 2002.

Horkheimer, M., "Zu Bergsons Metaphysik der Zeit", *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris, Félix Alcan, 3, 1934, pp. 321-341 (trad. francesa: "La métaphysique bergsonienne du temps", *L'homme et la societé*, 69-70, 1983, pp. 9-29; trad. inglesa: "On Bergson's metaphysics of time", *Radical Philosophy*, 131, 2005, pp. 9-19; trad. portuguesa: "Sobre a metafísica do tempo de Bergson", *Cadernos de Filosofia Alemâ,* 6, 2000, pp. 61-83).

Horkheimer, M., "Zu Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion*", *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris, Félix Alcan, 2, 1933, pp. 104-106 (trad. francesa: "Sur *Les deux sources de la morale et de la religion* de Henri Bergson", *Annales bergsoniennes VII*, PUF, Paris, 2014, pp. 95-98).

Hyppolite, J., “Vie et philosophie de l’histoire chez Bergson”, *Actas del primer congreso nacional de filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1949, vol. II, pp. 915-921.

Jay, M., *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1989.

Levent, J.-M., “La interpretación marxista del bergsonismo en el período de entre guerras”. En AA.VV., *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Colihue, Buenos Aires, 2006, pp. 151-158.

Leopopldo e Silva, F., “A presentaçâo ao artigo de Max Horkheimer”, *Cadernos de Filosofia Alemâ*, 6, 2000, pp. 51-60.

Lukács, G., *El asalto a la razón*, FCE, México, 1959.

Nisan, P., *Les chiens de garde*, Rieder, Paris, 1932.

Politzer, G. (alias François Arouet), *La fin d’une parade philosophique: le bergsonisme*, Les Revues, Paris, 1929.

Quintanilla, L., *Bergsonismo y política*, FCE, México, 1953.

Rodriguez, P., “Horkheimer e a crítica dialética à metafísica de Bergson”, *Kalagatos*, 2012, 9, 18, pp. 149-168.

Soulez, P., “L’École de Francfort”, *L’homme et la société*, 1977, 45-46, pp. 253-256.

Soulez, P., “Présentation d’un article inédit en français de Max Horkheimer sur Henri Bergson”, *L’homme et la société*, 1983, 69-70, pp. 3-8.

Soulez, P.-Worms, F., *Bergson*, Flammarion, Paris, 1997.

Vermeren, P. “1949: ¿Decadencia y muerte del bergsonismo?”. En AA.VV., *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Colihue, Bs. As., 2006, pp. 159-175.

Wiggershaus, R., *La Escuela de Fráncfort*, FCE, México, 2010.

Zanfi, C., “Bergson dans la philosophie allemande”, *Annales bergsoniennes VII*, PUF, Paris, 2014, pp. 21-37.

Zanfi, C., *Bergson et la philosophie allemande,1907-1932*, Armand Colin, Paris, 2014.

La configuración del consumo cultural masivo: una opinión de Adorno sobre el *jazz*

David Orjuela
Universidad de Buenos Aires

Primera parte: La autodestrucción de la Ilustración a manos de la Industria Cultural

Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración* (1998), se posicionan entre la denuncia y la emancipación. Por un lado, acusan el descentramiento de la organización y el sentido de la ciencia, hecho que desencadena la entrada de la humanidad a una etapa de barbarie. Como prueba más relevante destacan el hecho de que "la opinión pública ha alcanzado un estadio en el que inevitablemente el pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma" (52). Por otro lado, reivindican la desinstrumentalización de la ciencia y la vuelta de ésta a su elemento crítico. Efectivamente, para los teóricos de la Escuela de Frankfurt, se vivía un tiempo donde la ciencia se empezaba a volatizar y la teoría comenzaba a liquidarse (en el mismo sentido que Bauman (2002) le da a su concepto de modernidad líquida); todo en parte por la influencia degradante de lo que denominaron como la "maquinaria social". Ante esto, el "sujeto cognoscente" debe evitar la censura a la imaginación teórica que abre camino a la locura política, lo cual implica ignorar mecanismos de censura internos y externos. En definitiva, la emancipación consistiría en alejar al pensamiento ilustrado de las formas concretas e instituciones sociales actuales, las cuales contienen el germen de la regresión (Horkheimer, Adorno 1998 53, 54).

Se trataba en últimas de un alejamiento de la conciencia racional en la configuración de la realidad. Para los adscritos en la *teoría crítica*, la comprensión teórica que se venía desarrollando para los años treinta y cuarenta del siglo XX se destacaba por su debilidad para advertir los problemas políticos que sucederían. Es decir, el pensamiento (arte, literatura, filosofía) estaba perdiendo su carácter superador, por estar ciegamente pragmatizado. Como consecuencia, la ciencia, la política y la economía se estaban volviendo afines a una "paranoia populista", y configurándose como medios de producción de masas susceptibles de caer bajo el hechizo de algún despotismo. Efectivamente, Adorno y Horkheimer caracterizaron la "falsa claridad" con la que se estaba pensando su tiempo, no solo apuntando a los medios de producción sino a la

producción misma. Las masas, con este esquema, se posicionan en un lugar de impotencia y ductilidad, debido a su probable elevación material a cambio de su negación a la cosificación de todo, incluido el espíritu, el cual se consolida como bien cultural y se distribuye con fines de consumo. En suma, el siglo XX, época de mezclas singulares entre racionalidad y realidad social, se configuraba como un tiempo de progreso devenido en regresión (1998 55).

Con referencia a la industria cultural, ésta es consecuencia de un desarrollo particular de la ideología: "según qué aspecto es determinante en cada caso, en la ideología se subraya la planificación o el azar, la técnica y la vida, la civilización o la naturaleza" (Horkheimer, Adorno 1998 p. 191). En efecto, fue el resultado de la "regresión" efectuada por la ciencia, la política y la economía, los cuales se van de la ilustración e ingresan en la ideología. Se trata, en este caso, de un ciclo fetichizante, tanto de lo existente, fascista, que controla la técnica de creación de productos estéticos. "En la futilidad de tal pretensión, la industria cultural pone de manifiesto el desorden social" (56). Aprovechando ese desorden, se levanta un mecanismo sofisticado de sometimiento del individuo al poder del capital por encima de la necesidad social, ya sea en el rol de productor o de consumidor de productos estéticos. Para ello, es muy importante el desarrollo de las técnicas de reproducción, eslabón imprescindible en la elaboración de necesidades análogas, así como en la satisfacción estandarizada de dichas necesidades. Ahora, si hay pocos centros de elaboración de tecnologías de producción y reproducción, a cambio de una dispersa recepción, un novedoso dispositivo de imposición de estándares, dónde la manipulación se suma a la necesidad, se erige. El sujeto liberal decimonónico, al que Adorno y Horkheimer apelan melancólicamente, se sometió a la institucionalización democrática, benefactora de la tala de espontaneidades y fábrica de manifestaciones domesticadas de toda clase (167).

En resumen, los teóricos críticos de la escuela de Frankfurt denunciaron la imposición de un desorden social desencadenado por el sometimiento de la ciencia, la política y la economía al poder del capital. Dentro de los hábitos y tendencias más importantes, se destaca la emergencia de la industria cultural, completísimo dispositivo de producción y reproducción en serie de subjetividades. Se trata de la manifestación social del avance tecnológico inédito ocurrente en el siglo XX, el cual resemantizó el mecanismo democrático y lo posicionó como un eufemismo imperialista. Esto es, la locación de pocos

centros tecnológicos de producción y reproducción subjetiva, fabricantes de contenidos recepcionados de forma masiva, y reproducidos desde manifestaciones domesticadas.

Segunda parte: Un sonido precursor de la industria cultural: La música *Jazz*

Adorno usó términos religiosos, marxistas e intelectualmente elitistas para atacar la producción cultural de su actualidad espacio – temporal, incluso antes de su exilio en Estados Unidos. Concretamente, viviendo aun en la Alemania de entre guerras, Theodor Adorno hizo algunas observaciones sobre la música *jazz* que conservan el mismo tenor de lo posteriormente trabajado como análisis social en general. Su escucha romántica y tal vez anacrónica del *jazz*, una aleación de estilos musicales europeos y africanos, con función social ecléctica y con nuevos componentes estructurales como el *swing* y la improvisación es, *ergo*, interesante.

Elementos musicales

Su desconfianza se huele incluso en la forma de definirlo y caracterizarlo musicalmente. Para Adorno, no hay una respuesta concreta a la pregunta ¿Qué es el *Jazz*? Porque su pasado es nebuloso, comparado con las formas musicales decimonónicas que él escucha, admira y considera orgánicas. Por lo tanto, se enfoca en sus elementos constitutivos. Primero que nada, es una música de baile, ligeramente estilizada, distinguida por detentar un carácter de modernidad en su sonido y ritmo, aunque necesitado de determinación. En tanto esto, el *Jazz* genera resistencias que van de “lo mecánico sin alma” a “lo impúdicamente decadente” (Adorno83). Luego, para llegar a cuestiones de género, se decide ahondar en la función de esta música como parámetro definidor. Si bien si uso común es el baile, su función se vuelve abstracta, aunque en apariencia. En suma, Adorno concluye diciendo “El jazz no es lo que “es” – su articulación estética es por si misma precaria y perceptible a primera vista -, es aquello para lo que se utiliza”.

Luego, su principio rítmico es regido por la síncopa, producida con múltiples modificaciones (*charleston*, *ragtime*, *break*) que no dejan de referir a la forma elemental. No obstante, esas sincopaciones, el metro subyacente se conserva con máximo rigor, así como la simetría de ocho compases, incluyendo el semiperiodo de cuatro. Con respecto a su sonido, Adorno distingue un *vibrato* (en la voz o en el saxofón especialmente), variación que produce un tremolar rígido y objetivo del tono, generador de emociones subjetivas sin que éstas quiebren la rigidez del sonido fundamental. De hecho ese

*vibrato*conforma el mismo sonido del *Jazz* en general, en tanto posibilita la emergencia de interferencias entre lo rígido y lo arrebatado. Efectivamente, para Adorno, la síncopa dentro de una métrica clara y el *vibrato* en tanto fenómeno de interferencia representa al *Jazz*, tanto musicalmente como sociohistóricamente (Adorno 84).

En resumen, los elementos primitivos del Jazz se concentran en "las bailables partes fuertes del compás en el ritmo fundamental" (Adorno 89), donde la *hot music* altamente sincopada es tolerada. No obstante, tanto si se produce en lugares de baile, o se reproduce desde la radio, o si es ejecutado por una gran orquesta en un lugar acústicamente apto, el *Jazz* puede renunciar a sus elementos diferenciados sin por ello ser reconocible como tal. En ese sentido es seudodemocrático; "la actitud de su inmediatez, definible por un rígido sistema de trucos, engaña sobre las diferencias de clase" (92). Entre los "trucos" más notorios se encuentra, por un lado, el uso del *vibrato* instrumental o vocal a modo de interferencia. Y, por otro lado, las secciones sincopadas denominadas "pasajes *hot* y *breaks*". Asimismo, las partes se dividen entre, piezas "puras", cuya improvisación es realizada bajo una métrica inmovible, y "banales piezas de éxito", "atrasadas" y "groseras", circulantes masivamente gracias al trabajo de la industria cultural. Finalmente, Adorno cuestiona dos puntos acuñados al *jazz*: la fe en esta música como fuerza elemental con la que se puede regenerar la música europea; y su real relación con la música negra. La sospecha aparece porque el aparato creativo del *jazz* se desarrolla sobre la misma maquinaria sacrificante del riesgo a cambio de un consumo maquínicamente determinado; o sea, abstracción dada la exigencia capitalista de su intercambiabilidad.

Relación con la industria cultural

En esencia el *jazz* está, para Adorno, dentro de lo que denomina "mercancías musicales" (Adorno 92). Con lo cual, su efecto de sentido está orientado a sostener la nueva etapa burguesa iniciada en las primeras décadas del siglo XX. Es decir, las improvisaciones meramente ornamentales, las cadencias parafraseadas, el mito de ser una música negra, entre otros factores, son para Adorno innovaciones que se reducen a "mejoramientos de la producción en masa" (Horkheimer, Adorno 2002 180). Ese "mejoramiento", en el *jazz*, es sofisticado. En una primera escucha, emergen intentos de evasión del mundo de mercancías fetichizadas; evasión sin pretender cambiarlo. No es suficiente entonces; de hecho, esa situación permite la entrada a la industria cultural de

otra clase de público: aquel que huye de la cotidianeidad alienada y se refugia en el *Jazz*. En suma, se trata de una subjetividad impotente que se precipita del mundo de las mercancías al mundo de las mercancías, dada su relación simultánea con el arte de vanguardia y la industria cultural, que la posiciona como aleación enigmática entre lo "popular" (no serio) y lo "culto" (serio).

Además, el *Jazz* contiene un mecanismo que Adorno denomina de "mutilación síquica" que afecta tanto a los mutilados (las masas) como a los mutiladores (la "clase superior") (Adorno 2002 88). Efectivamente, es un material estético empobrecido por los medios tecnológicos de reproducción y sujeto al esquematismo de la producción. Los detalles se hacen fungibles, o sea, que se consumen con el uso. La mediación técnica, contiene la idea, que antes era posesión de la obra estética y la hacía emanciparse y rebelarse contra la organización. Además, reemplaza la memoria orgánica y se constituye en la nueva manera de ordenar. Orden, más no conexión, tratamiento igual al todo y a las partes, o primacía del todo por sobre las partes. El todo y el particular llevan los mismos rasgos. Por lo tanto, la producción y la reproducción simple del espíritu atrofia la imaginación y la espontaneidad. Esto es, reivindicación de un estado de dispersión, consecuencia de la repetición del mecanismo. "Cada manifestación particular de la industria cultural hace de los hombres aquello en lo que dicha industria en su totalidad los ha convertido ya" (172).

En suma, el *Jazz* aparece como un ritual serio de diversión ejecutado con un idioma técnicamente condicionado, contrario a las exigencias del idioma de la naturalidad. Adorno explica, muy crípticamente, que el idioma de la naturalidad es acoger el estilo puro y perfecto en la propia obra como dureza e intransigencia en contra de la expresión caótica del sufrimiento, como verdad negativa (Adorno 2002 174). Es también, la negación del estilo, caricatura del estilo; es una expresión artística sin fuerza por lo cual la existencia pasa desapercibida. Estilo en tanto promesa versus la lógica del objeto. Asimismo, mantiene conflictos entre la universalidad necesaria y la universalidad hipócrita. Por último, deforma el término cultura, pues la convierte en sinónimo de captación, catalogación y clasificación en manos de una administración. Pueda que se resista, pero solo puede sobrevivir en la medida en que se integra. El *Jazz* se origina en el país con más industrialización y liberalismo de la primera parte del siglo XX, por ende, el más industrializado culturalmente. No es que sea atraso de la conciencia (espíritu) americana con respecto al estado de la técnica, se trata del encadenamiento del cuerpo y

del alma que se somete sin resistencia a todo lo controlado por la industria cultural. Por lo tanto, si esa música presenta síntomas de pertenencia con el sistema de industrialización de la cultura, se transfigura en coadyuvante de la esclavización de las masas.

Tercera parte: Que se concluye después de medio siglo

Consideramos interesante que Adorno haya escrito así sobre *jazz*, alrededor de diez años antes de su exilio en Estados Unidos. A pesar de un lenguaje críptico y su *ybris* intelectualista y aristocrática, Adorno primero escuchó la estructura de la industria cultural y luego la vio. En efecto, es cautivador por lo menos pensar primero en escuchar y luego en ver. Adorno señaló aspectos clave de la producción, reproducción y recepción del *jazz*, funcionales para caracterizar todo el aparato de producción de contenidos que Estados Unidos forjaría y perfeccionaría luego. Para poder superponer la escucha a la vista es necesario modificar los fundamentos temporales. Es decir, la escucha dura más o menos lo mismo que el evento a escuchar, mientras que, al observar, los objetos permanecen relativamente inertes. Esa diferencia otorgada por el sentido "oscuro" agudiza la percepción, no solo de eventos presentes sino de su paradero posterior. En definitiva, la escucha de *jazz* fue para Adorno un catalizador de lo que se aprestaba a convertirse en hábito general. Probablemente, la escucha resultó para él un estado del ser más puro, en tanto sentimiento y conciencia sin el cortocircuito de las palabras habladas, en todo caso cantadas, o sea, con sonoridad particular (Toop 2016 67, 69).

Ahora bien, ¿qué se puede decir hoy de la apocalíptica reflexión adorniana sobre el *jazz*? Mucho. Una primera estación podría ser la actualización ya famosa de Umberto Eco (1984) con referencia a la industria cultural en general y a algunos productos culturales en particular, entre ellos la música. Primero, la situación de circulación de valores (bienes) estéticos revisten una complejidad mucho más sofisticada que el binarismo anacrónico de los teóricos críticos de la primera parte del siglo XX. Adorno señaló un cambio de la lógica entre humanos excluidos de la posesión canónica de instrumentos culturales y los no excluidos. No obstante, lo que su mente decimonónica no le permitió observar es que la correlación entre lo teórico y experimental se había posesionado como fenómeno típico de la cultura (67). Luego se encuentra el sistema de mediaciones tecnológicas exclusivas del siglo pasado, demonizadas hasta el paroxismo por Adorno. Acá también hay una vuelta versátil en Eco, porque se trata de un sistema mediático que pone a disposición un menú de "relaciones fruitivas", ya sea de tipo

especializado o categorizadas con valores específicos. Con lo cual, se desafía la predeterminación social o intelectual por derecho del consumidor de productos culturales (68). En definitiva, Eco se alinea en la situación antropológica anómala que implica la cultura de masas, pero también propone un saneamiento de los contenidos presentados desde los *mass media*. Para ello sugiere establecer una complementariedad bidireccional entre los diferentes grados de fruición, contrario a la extirpación de algunos de éstos, como reclamaba Adorno.

Específicamente con la música, Eco aplica su método de complementariedad de las fruiciones para examinar tendencias localizadas. Como consecuencia, la cláusula adjetival "mala música", así como el repudio al consumidor de ésta, no van más. No se trata de esconder los "malos hábitos musicales". De hecho, el análisis de Eco y Adorno coinciden en que la "música gastronómica" emerge como resultado de la imposición de la fórmula sobre la forma (Eco 1984 315). El *jazz*, o al menos una parte, divierte imitando parámetros, haciendo desaparecer la invención. Intenciones impersonales, degeneraciones semánticas que hablan los sujetos por encima de ellos, mitologías que urden el comportamiento sicológico y social; en eso también corresponden. Pero Eco se aleja del moralismo. No odia a la "masa", ni le adjudica los males del mundo a su "incurable bestialidad". Más bien, propone la salida del registro "culto" como punto de partida del análisis, por un lado; y por otro, caracteriza "filones" de una nueva canción, "distinta", que aborda otras temáticas y melodías, y que exige una escucha atenta e interesada (318).

La segunda parada se hará en el siglo XXI. Adorno retorna, sin lugar a duda, porque el mecanismo de popularización del *jazz* que él escuchó se perfeccionó y se denomina *soft power*, un fabuloso dispositivo hegemónico de activación del campo gravitacional económico y geopolítico convencional. Además, la coerción y la atracción se funden y la industria cultural muta para pasar a ser "industria creativa", nominalización referida a una especie de biologización directa del imaginario en el bemol del mercado. (Martel 2011 17). En efecto, esa mutación implica pensar en la misma estandarización de los contenidos, pero con un funcionamiento más expresivo y eficaz, por un lado, y una reconfiguración de las relaciones entre creadores y público por el otro.

Asimismo, Adorno acierta en localizar el epicentro hegemónico del tránsito de contenidos: el *entertainment* estadounidense (Martel 15). Efectivamente, el *jazz* es un

ejemplo pionero del papel determinante de lo cultural en un proyecto político y económico. Es la música del trabajo y del ocio, así como objeto cultural moldeado por el *marketing* y el *mainstream*. El modelo *jazz* se esparció por toda la geografía del país. Cuenta con epicentros de producción, *lobbys* y campus universitarios e instituciones educativas donde se investigan y desarrollan insumos maquínicos. En suma, gracias a la publicidad y al *marketing*, dos sistemas de reglas no existentes para el tiempo de Adorno, la disposición artística se redefine. Esto es, a los rasgos artísticos como complejidad, originalidad o valor artístico, se le juntan nociones típicas de la sociedad de mercado como *management*, *branding* o *merchandising*.

Finalmente, Adorno acierta en su escucha del *jazz*, porque su emergencia marcó un patrón en el siglo XX. Es decir, la estructura del conjunto de la industria y el mega-espacio donde lo "serio" y lo "masivo" se difuminan están hoy claramente estandarizados. Asimismo, las aptitudes o libertad de espíritu del sujeto se conjugan con guiños empresariales, especialmente en términos de remuneración. La música *jazz* fue pionera de esos efectos, así como de la explotación comercial del contexto, causante de la mixtura entre música religiosa, folclórica, *vaudevilles*, danzas de origen africano y el piano de *ragtime*. De igual manera la emergencia del *pop*, solo que con los roles más definidos. La identidad corporativa se basó en la lectura de hábitos de las audiencias y el uso del *stock* tecnológico y, además, en el refinamiento de la técnica del *hook* o gancho melódico, así como en el énfasis en el efecto de similitud musical o *groove* para la nueva música (Martel 2011 125).

Bibliografía

Adorno, Theodor. *Escritos Musicales IV. Moments Musicaux Impromptus*, Akal, 2008.

Bauman, Zygmunt. *Modernidad Líquida*, FCE, 2002.

Eco, Umberto. *Apocalípticos en integrados*, Lumen, 1984.

Horkheimer Max, Adorno, Theodor. *Dialéctica de la ilustración*. *Fragmentos filosóficos*, Trotta, 1998.

Martel, Frederic. *Cultura Mainstream. Cómo nacen los fenómenos de masas*, Taurus, 2011.

Toop, David. *Resonancia Siniestra. El oyente como médium*, Caja Negra, 2016.

Postalienación en Marcuse, un intento de definición y actualización

Víctor Aldo Osiadacz Rastelli
Universidad Arcis-Chile

Lo que pretende este trabajo es reflexionar el concepto de alienación en la unidimensionalidad marcuseana y, cómo esta idea se actualiza e intensifica en el presente.

Dos prolegómenos aclaratorios:

Primero. Debemos partir afirmando que la alienación es un concepto en desuso. Esto básicamente porque el proceso de extrañamiento supone que es hacia un sí mismo, hacia una naturaleza humana, un fondo humano que, a lo menos es cuestionable. Sin embargo, sostenemos la posibilidad de un concepto de sí mismo: dinámico, cambiante, autocrítico, lo vemos, pese a las múltiples mediaciones que lo constituyen, como una posibilidad siempre latente de autoconstrucción, es decir como una posibilidad de un ser-siendo permanente.

Segundo. Por otra parte, reconociendo que el prefijo post representa a lo menos una ambigüedad, quiero señalar con él que, más que una superación del término alienación, lo que se produce es una alteración de ella, en su sentido original, producto de un desbordamiento. Desborde, en el sentido que no solo rebalsa su propia esfera, sino que, al hacerlo penetra todas las esferas de la vida subjetiva. Hecha estas salvedades, nos introduciremos en el tema.

Marcuse publica por primera vez *El hombre unidimensional* en 1964 y su primera traducción al castellano, es un año después. Escribe este ensayo desde el centro de la sociedad industrial avanzada norteamericana. Marcuse, embiste críticamente contra un modelo de sociedad y pensamiento unidimensionales, que no deja ningún margen teórico-práctico para la liberación del sujeto.

En este contexto, Marcuse establece una sentencia provocadora, "una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada."[1] Este acontecer expresa una de las paradojas moderna: la libertad que prometía aumentarse y consolidarse, por el desarrollo

[1] Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.* Editorial Planeta: Buenos Aires. 1993, p. 31.

técnico científico, que a su vez, aseguraría las necesidades humanas, ofreció a cambio, producto de un determinado modo de producción capitalista, un lugar donde la técnica se convirtió en un mecanismo de dominación totalizante del sujeto y la sociedad, disminuyendo o en muchos casos, clausurando la prometida libertad ilustrada. En efecto, "La racionalidad, (dice Marcuse) así como la eficiencia del aparato tecnológico y el alto grado de productividad logrado por este, llevan a una coordinación y manipulación totales, obtenidas, en gran parte, por métodos invisibles y placenteros. Estos métodos producen la pérdida de autonomía y libertad individual a pesar del grado aparentemente elevado de independencia que prevalece en la sociedad"[2]

En consecuencia, la sociedad industrial avanzada crea un sistema asfixiante de ofertas que sobrepasan las necesidades verdaderas de los individuos y que, sin embargo, pretenden manipular y controlar la vida total de los consumidores. Este exceso de ofertas produce una euforia de falsa felicidad donde, "la mayor parte de las necesidades predominantes: descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades."[3] Marcuse hace notar en esta cita, el efecto contagio que se produce en el consumo, donde los sujetos terminan amando, odiando y deseando lo que Otros desean. En palabras de Lacan: "el deseo es siempre un deseo de un otro"

El exceso de ofertas produce no sólo bienestar, sino que también identificación. De este modo, la alienación no sólo se produce por el desvío de necesidades verdaderas a necesidades falsas, sino que también por la identificación del sujeto con el objeto consumido. La alienación, que etimológicamente proviene de la palabra latina alienatio, que significa lo ajeno, lo extraño a uno, lo otro, lo que no es uno, se expresaría en este caso como la identificación que siente el sujeto con un objeto que le viene determinado desde una necesidad extraña a él.

Esto sucedería porque la idea clásica de libertad interior, que es entendida como algo que "designa el espacio privado en el cual el hombre puede convertirse en sí mismo y seguir siendo él mismo"[4], ese lugar intimo ha sido, capturado y sometido por la realidad tecnológica.

---

[2] Marcuse, Herbert. "Libertad y agresión en la sociedad tecnológica", en *La sociedad industrial contemporánea.* Editorial Siglo XXI, México: 1975; p. 51.
[3] Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.* Editorial Planeta: Buenos Aires. 1993, p. 35.
[4] Ibid; p. 40.

De este modo, esta captura de la intimidad por los mecanismos de dominación tecnológica, hacen explotar la idea clásica de alienación, sostenida en los procesos introyectivos. Marcuse señala que, "el término introyección ya no describa el modo como el individuo reproduce y perpetua por sí mismo los controles externos ejercidos por su sociedad."[5] Para el autor la, "introyección sugiere una variedad de procesos relativamente espontáneos por medio de los cuales un Ego traspone lo exterior en interior. Así que introyección implica la existencia de una dimensión interior separada y hasta antagónica a las exigencias externas; una conciencia individual y un inconsciente individual aparte de la opinión y la conducta pública."[6] Esta separación que sugiere una interioridad diversa y opuesta auna exterioridad, resultaba ser el marco que posibilitaba los mecanismos materiales de la alienación. Sin embargo, este proceso es clausurado por la tecnología moderna, rompiendo los límites entre lo externo e interno y, estableciendo una subsunción de lo interno en lo externo, a través de un proceso de mimesis del sujeto con el objeto que consume.

En efecto, como señala Marcuse "la gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina."

Este proceso se acentúa, cuando la exterioridad también se encuentra alienada. Marcuse sostiene que la dinámica de la sociedad moderna interroga el propio concepto de alienación y dice que,

> "el concepto de alienación parece hacerse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. Ésta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas. Los logros del progreso desafían tanto la denuncia como la justificación ideológica; ante su tribunal, la «falsa conciencia» de su racionalidad se convierte en la verdadera conciencia."[7]

En este párrafo Marcuse hace notar que la identificación que tiene el sujeto con su existencia puede hacer creer la superación de la alienación misma, o en el mejor caso, su

[5] Ibid; p. 40.
[6] Ibid; p. 40.
[7] Ibid; p. 41.

aceptación cínica (Sloterdijk). Sin embargo, la existencia como totalidad, se encuentra también alienada, en tanto una sola dimensión objetiva todo lo humano. Por tanto, la identificación no es ilusoria sino real. Sin embargo, como lo real está alienado, lo ilusorio es lo real, en tanto que lo real es una pura y única dimensión de lo humano, esto deriva en que el sujeto no encuentra en el afuera algo diferente de lo que él es. De esta forma, la alienación se vuelve objetiva como una sola totalidad.Lo real, como existencia alienada es alienada en tanto existencia totalizadora, es decir, como existencia única y objetiva que, elimina toda posibilidad de crítica, es decir, de ser otra cosa diferente de lo que ella es. El mundo social impuesto se nos presenta como un todo compacto y único, cuya presencia es omnipresente, en todo lugar y forma, sin posibilidad alguna a lodiferente. He ahí su estatus de alienado.

En consecuencia, en la sociedad industrial avanzada, la alienación se expresa como un cierre totalitario de la totalidad, es decir, como una fetichización del mundo, ya que la misma alienación realiza un cierre de la totalidad, alienando no solo la conciencia del sujeto en el consumo, sino también, alienando el mundo, objetivando la alienación.

La actualización de la postalienación

En el marco de la sociedad de consumo actual veremos cómo el planteamiento de Marcuse se intensifica hasta el paroxismo. Al igual que en la descripción marcuseana, el sujeto del consumo da por sentado la pérdida del producto de su trabajo y, asume cínicamente su condición de alienado, porque entiende que el ámbito de ejercicio de su libertad y creación no se halla en el trabajo, sino que piensa su libertad en la medida que consume. En consecuencia, el consumo se le aparece como una condición necesaria para el derroche de su personalidad, e incluso como una condición de posibilidad del ejercicio de su libertad.

Recordemos que la versión clásica, supone un ejercicio de la libertad que apuntaba del interior al exterior, produciendo un objeto, cuya responsabilidad última era atribuible a su creador; por tanto, la libertad transformaba la realidad. Por el contrario, la libertad entendida como consumo va de fuera a dentro: el individuo elige entre un conjunto de opciones externas y predeterminadas en cuya producción no ha intervenido. No hay creación, sino selección; el consumidor es, en sentido literal, un elector, que consumiendo asimila lo que la realidad le ofrece, lo que no es, en definitiva, una forma de conformidad con lo real. La libertad se manifiesta públicamente por el tipo de elecciones de consumo, por el estilo del consumo. La alienación acá se basa en que el sujeto se

somete a la oferta determinada, ya que ella misma es cerrada en sus opciones, determinando, de esta forma su libertad. Por otra parte, en la estructura de la oferta, no es el sujeto consumidor quien define el producto que desea, sino que es la misma oferta quien crea y construye su propio sujeto consumidor. Es por ello, que la oferta antes de crear un producto crea un consumidor modelo a esa oferta. Sin embargo, el sujeto sigue creyendo, que es él mismo, en ejercicio de su libertad, quién define la oferta.

Pese a esto, una de las novedades de la alienación actual es que, el sujeto consumidor no solo elige una oferta cerrada, una oferta que lo constituye en sujeto, no solo se identifica con lo elegido, además de todo eso, el sujeto ocupa el lugar de la mercancía para su propia constitución. Ocupa un otro extraño a él para constituir su propia personalidad, es decir, se enajena deviniendo en objeto. Se reifica, se convierte por su voluntad en cosa. Revistiéndose con diversas máscaras de personalidad ofrecidas en el mercado de la imagen, para sentirse de este modo, en un sujeto atractivo, una imagen vendible a los Otros. Recordemos que ya Adorno y Horkheimer habían señalado que "toda reificación es un olvido". Un olvido del contenido biográfico que caracteriza la reificación mutua, y la autorreificación que es descrita como la simulación o los fingimientos de estados anímicos realizados en contextos escénicos diseñados institucionalmente, que encuentran motivación en la satisfacción de ciertas normativas anónimamente reguladas.

Este contexto es posible, por la noción de fetichismo, que ya había sido desempolvado por Marcuse, es un concepto idóneo para entender lo actual. En efecto, la crítica marxista al capitalismo demostró que aquello que aparecía como fuente misteriosa, autocreadora de su propia multiplicación y civilizadora de la vida social, era realmente el resultado de una injusticia en la relación social de producción. La esencia del carácter fetichista del capital es su autoafirmación absolutizante, en la que el valor es tomado como una no-relación de las cosas consigo mismas y con lo humano. El capital, en tanto valor que se valoriza, es visto como un poder en sí y no como la enajenación del trabajo vivo por parte del trabajo muerto. Lo mismo ocurre con el fetichismo de las mercancías. Según Bauman, la denuncia marxista apuntaría al ocultamiento de la interacción humana que hay detrás del movimiento de las mercancías, a la apariencia de que "las mercancías por sí mismas se relacionan unas con otras sin la mediación humana"[8]. Por tanto, lo que Marx sacaría a la luz, dice Bauman es que "la fuerza de trabajo comprable y vendible que

[8] Ibid; p. 16.

está en la esencia de las "relaciones industriales, está oculta en el fenómeno de la circulación de mercancías."[9]

El fetichismo es una analogía literaria de la exteriorización excesiva, alienante y reificadora del mundo actual. Esta ampliación está justificada porque el fetichismo sería un momento de la alienación. Este momento del fetichismo se produce cuando la alienación se excede de sí misma, se desborda, cuando ya no es solo el sujeto el alienado, sino que la realidad misma, en su carácter objetivo, está alienada. Es decir, es aquel momento en que la absolutización de una esfera rebalsa su propio orden e invade otras esferas, absolutizándose y, de paso niega cualquier exterioridad diferente; en otras palabras, cuando el Mundo como fundamento de todo sentido ontológico, o un sistema como momento constitutivo de éste, se cierra a sí mismo de manera que aparece lo divino. Así, la enajenación y el fetichismo se encuentran en el registro de la conciencia y, por tanto, son formas de conciencia necesarias para que el capital se reproduzca.

Bauman en *Vida de consumo* nos revela algunos aspectos del mundo actual: "El síndrome consumista es velocidad, exceso y desperdicio". El filósofo polaco sostiene que la misma estructura de la fetichización de las mercancías se reproduce en la fetichización de la subjetividad. La idea marcuseana de que el consumidor se identifica con el objeto consumido en una sociedad fetichizada, deviene, de acuerdo con nuestro análisis en una perspectiva contemporánea: en que el sujeto, se aliena desplazándose desde su lugar de sujeto-consumidor a un lugar de sujeto-mercancía-imagen, siendo él mismo un objeto transable. Es, dice Bauman "el caso de la subjetividad de la sociedad de consumidores, los que deben desaparecer de la imagen final del producto son los rastros de la compra y la venta, de las armas utilizadas en la construcción de la identidad"[10] Y si el fetichismo de la mercancía era el encargado de ocultar la esencia humana de la sociedad de productores, es ahora el turno del fetichismo de la subjetividad, que se ocupa de ocultar esta realidad transformada en mercancía tan propia de la sociedad de consumo. Bauman sostiene que, "La subjetividad de los consumidores está hecha de elecciones de consumo, elecciones tanto del sujeto como de potenciales compradores del sujeto en cuestión: su descripción se parece a una lista de supermercado. Lo que supuestamente es la materialización de la verdad interior del yo no es otra cosa que una idealización de las huellas materiales —cosificadas— de sus elecciones a la hora de consumir."[11]

[9] Ibid; p.16.
[10] Ibid; p. 17.
[11] Bauman, Zygmunt. (2007). *Vida de consumo.* FCE. México, D.F; p. 18.

De esta forma, el funcionamiento social consiste en que el consumidor debe producirse a sí mismo como un objeto de valor en el mercado de consumo. Como dice Bauman, “En la sociedad de consumidores nadie puede convertirse en sujeto sin antes convertirse en producto, y nadie puede preservar su carácter de sujeto si no se ocupa de resucitar, revivir y realimentar a perpetuidad en sí mismo las cualidades y habilidades que se exigen en todo producto de consumo. La subjetividad del sujeto, o sea su carácter de tal y todo aquello que esa subjetividad le permite lograr, está abocada plenamente a la interminable tarea de ser y seguir siendo un artículo vendible.”[12] En otros términos, la existencia misma como un existente del sujeto es ser una imagen vendible, y convertirse en un elemento más de consumo en el mercado, entendido como el cierre totalitario de la totalidad. Para ello, “la tarea de los consumidores, por lo tanto, y el principal motivo que los mueve a dedicarse a la interminable actividad de consumir, es alzarse de esa chatura gris de invisibilidad e insustancialidad, asomar la cabeza y hacerse reconocibles entre esa masa indiscriminada de objetos no diferenciables que flotan con igual peso específico y captar así la atención (¡voluble!) de los consumidores”.[13]

El fetichismo de la subjetividad clama por un supuesto sujeto plenamente soberano y libre de elegir, sin limitación alguna a la búsqueda de satisfacción, pero al mismo tiempo vela que se trata de un sujeto de-sujetado del Otro, reducido a un objeto imagen más del mercado entre otros. Es decir, se nos presenta un borramiento de la dimensión de sujeto al ser presentado como un final irreductible de la subjetividad-mercancía-imagenactual.

En conclusión, la propuesta de Marcuse, la que hemos entendido como un exceso de alienación, es decir como postalienación, en el sentido de desbordamiento de los términos clásicos de la enajenación, y que tiene como efecto la clausura definitiva del límite del dentro y el fuera, ha sido, a su vez, reproducida e intensificada en la actualidad, por una dinámica que podríamos denominar un exceso del exceso, a tal punto que el sujeto, completamente exteriorizado, exteriorizado en una exterioridad reificada objetivamente, ya no sólo requiere identificarse con el objeto que consume, sino que ve en la propuesta del objeto vendible su modelo de auto constitución y, se transforma, él mismo es un objeto imagen vendible en el mercado, en una reificación absoluta, haciendo de su subjetividad un fetiche, es decir, un cierre totalitario de su totalidad, donde lo

[12]Bauman, Zygmunt. (2007). *Vida de consumo*; ed. cit.; p. 15.
[13] Ibid; p. 15.

diferente en él queda completamente clausurado. De esta forma, el consumidor, se extraña de sí y con ello olvida, como efecto de lo reificado, lo que es o lo que potencialmente podría ser. Para que este olvido se produzca, el sujeto teatraliza el papel de sujeto-mercancía-imagen, ficciona, es decir simula su nueva identidad-imagen en el gran escenario del espectáculo. Finalmente, querido auditorio, no tenemos que preocuparnos de nada, esto es solo el comienzo.

Muchas gracias.

Pensar lo humano en tiempos pos-humanos

María Susana Paponi

CEFC, Universidad Nacional del Comahue

los hombres *"nunca han cesado de constituirse a sí mismos,*

esto es, de modificar continuamente el plan de su subjetividad,

de constituirse en una serie interminable y múltiple de diferentes subjetividades

que nunca alcanzan un fin y que nunca son confrontadas con algo que sería "el hombre" como tal.

Si el hombre se define por algo es por ser un animal de experiencias.

Al atravesar una experiencia se produce un cambio

puesto que una experiencia es algo de donde se abre la posibilidad de una modificación"

[Foucault, M.; 1980 (46)].

Es experiencia de nuestro tiempo que todo lo que la conciencia ha organizado, todo lo que le ha prestado una cierta continuidad, todo lo que le ha asegurado su cumplimiento, ha perdido su caracter performático.

Se hace necesario suspender por un momento la evidenca de lo que se venía pensando para replantear preguntas acerca de qué es este ahora en el que estamos los unos y los otros en esta actualidad. ¿Cómo hacemos la experiencia de nosotros mismos en el presente? ¿En qué juegos de Verdad estamos inmersos? ¿Qué somos hoy en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos? ¿Qué se excluye? ¿Qué se silencia? ¿Qué no se piensa en este decisivo momento de la deriva a-subjetiva en términos de política de la especie? Cuál es en fin, el discurso minoritario que pueda cobijar sin detener el movimiento y reinventar la errancia tal como *"en chino el caracter que significa hombre es la flecha"* [Quignard, P.; 2013 (158)]

¿Qué es éste, nuestro presente, en el que el viviente vive sobre el límite de sí mismo? ¿Qué tipo de subjetividades suponen las relaciones de fuerzas que realzan hoy sus operaciones de dominación? ¿Bajo qué modos de percepción son posibles y se organizan nuestros procesos de subjetiviación?

Subjetividades en duelo hacen que se re-plantee la indagación acerca de cuál es el campo actual de experiencias posibles

Lo que acontece es más bien lo que se escapa de la cartografía cultural vigente. Hay que adecuar el ojo para ver lo que sucede en el entre. Diferenciar, oponer, jerarquizar, distinguir manteniendo viva la hipótesis de un sujeto no basado en identificaciones homogeneizantes.

En la misma medida en que vamos dejando de pertenecer a la configuración que dio lugar a la figura *Hombre*, se re-habilitan e imponen las preguntas en torno de lo humano en el seno de una experiencia otra.

Resulta imprescindible la genealogía del dualismo cartesiano que fuera condición de posibilidad histórica de la Forma que se dibujó en la relación de Fuerzas del pensamiento moderno (a saber, las relaciones de “las positividades con la finitud”, la perpetua relación “del cogito con lo impensado” y “el retiro y el retorno del origen”) definiendo la manera de ser del *hombre*. [Foucault, M.; 1966 (346)]

Un des-andar que cartografíe, por ejemplo, cómo el cuerpo conmueve al alma. Un andar que implique hacer imágenes con la piel.

La experiencia de la cultura de la Modernidad fue aquella relación de Fuerzas en la que la interrelación entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetivación constituyó como comprensión y modo de existencia de *lo humano,* la figura *Hombre.*

De modo que *Hombre* es la forma de subjetivación que se produjo en el enlace de fuerzas del Afuera, signadas por la Finitud. Espacio que dio lugar al pliegue del saber común a las Ciencias del Hombre y al pensamiento de la finitud radical designado por la Antropología.

En tanto pliegue del saber, la Antropología Filosófica no es sólo este límite que separa la fisiología y la física, hay tal límite, pero en movimiento de relevamiento sobre lo que limita.

Por tanto, como lo recuerda Foucault, no basta con afirmar que la Antropología es reductora (no conoce del hombre más que lo que él da a conocer) y normalizadora (es siempre ciencia del buen funcionamiento del hombre). Ella también toma sus medidas en

relación con un campo del saber, es decir, no es solamente un sector determinado de la extensión de los conocimientos empíricos, sino que pretende dar medida y fundamento a todos esos conocimientos.

La Antropología, al tiempo que nos da a conocer ese ente particular que es el hombre en medio de otros entes, es conocimiento de la manera en que el hombre conoce todos los entes. Ésta es la ambigüedad que recubre el doble sentido del genitivo en la expresión “conocimiento del hombre”.

Según Foucault la Antropología como conocimiento del hombre (es decir, simultáneamente conocimiento del conocimiento) tal como aparece en el siglo XVIII en una estructura de pliegue epistemológico irreducible, no puede ser comprendida ni con los rasgos cartesianos del hombre (incluso si ella también sostiene el lenguaje de la naturaleza) ni con los ensayos de los empiristas. El objeto absolutamente nuevo e inédito de la antropología no es ya sustancia metafísica. Es, simultáneamente, un ser natural (cognoscible en cuanto que determinado) y una estructura finita de conocimiento. La antropología es objetivación –del hombre– y objetivación de la objetivación como tal. Esa forma *“Hombre se halla normalmente asociada a: sujeto humano, persona humana, 'yo', identidad personal o self, conciencia y autoconciencia, etc. Todas esas nociones aluden a un mismo fenómeno de identidad: identidad de la conciencia consigo misma, identidad de la persona o del sujeto a través de sus fluctuaciones temporales e 'históricas', a través de su adherencia accidental a diferentes papeles sociales o roles. Esa identidad constituye una sustancia: una 'última instancia' inconmovible que se mantiene intacta a través de los diferentes papeles o máscaras que 'interpreta' o 'representa'.”* [Trías, E.; 1971 (83-84)]

En nuestro presente, -dada la conmoción de los pilares de aquel Saber, esa experiencia se ha desmoronado,- tal como se anunciara en los renglones finales de *Las Palabras y las Cosas* y los valores normalizados que determinan nuestras actitudes con respecto a la experiencia se revelan susceptibles de reconsideración y reconfiguración, en un actual en que las relaciones con el Afuera son de otro carácter. Nos enfrentamos a una experiencia de la cultura en la que, el campo disciplinar que ha connotado la Antropología Filosófica, no puede ya –desde hace largo tiempo– pensarse como *anthropos – logos*. Tiene en cambio que vérselas, como Filosofía, con la problematización de sí misma y se ve obligada a abrir su ámbito a la interrogación por su posibilidad como disciplina –o mejor aún como saber– apertura que requiere un desplazamiento de la pregunta puesto que *“tal*

vez el hombre ya no sea algo que está por saber, pero lo que es seguro es que está de nuevo por pensar" [Morey, M.; 1987 (147)]. A diferencia del *"día en que se constituyó en la cultura occidental como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber… en una redistribución de la episteme… como un acontecimiento del saber"* [Cfr. Foucault, M.; 1966 (334-335)]. Momento en que la antropología designa el pliegue común a las Ciencias del Hombre y el pensamiento de finitud radical.

"El hecho es que de vez en cuando una cultura en un cierto momento deja de pensar en los términos en los que lo ha hecho hasta el momento y comienza a pensar en algo diferente y de un modo diferente" [Foucault, M.; 1966 (64)]. A una modificación de este tipo, asistimos en el presente y la necesidad de interrogarnos de nuevo se deja ver en la preocupación por la relación propia de la Antropología Filosófica en el campo del saber, que ya no es el mismo que le diera origen como disciplina, es decir en el asombro ante el acontecimiento que sobre lo humano se cierne, cuando ya la relación de fuerzas: *Hombre* no es cohesionante para la comprensión de lo que la experiencia de la cultura percibe y juzga, acerca de sí.

También se impone esta necesidad de volver a pensarse en relación con los *tipos de normatividad* que no sólo no son ya los mismos de aquel momento de "instalación de la razón" sino que comprometen a los individuos de modo diverso y ajeno a los postulados de las ideas Dios-Alma-Mundo en cuyo seno se diera espacio a tal figura *Hombre*, en el contexto de la desmitologización, de la supuesta creciente racionalización, la profanización y desencantamiento del mundo. Contexto en el que se impuso: *"interrogar al ser del hombre como fundamento de todas las positividades".* [Idem (334-335)]

Y con todo ello, aún más se compromete el requerimiento de re-pensar (lo impensado) en tanto y en cuanto las *formas de subjetividad* lejos están de reconocerse en el ámbito de la Vida, el Trabajo y el Lenguaje que, en el seno de la Finitud, hizo espacio al *Hombre* en tanto nudo epistémico y en tanto forma específica de subjetividad.

La Antropología Filosófica –o más bien, la inquietud filosófica en torno de lo humano– se encuentra ante el desafío de pensar/se en otro contexto y bajo otros interrogantes, con otra argumentación e incluso ante otra perplejidad muy diversa de aquella que le diera lugar con carácter de fundacional y estructurante por la que el hombre adquirió la ambigua situación de ser sujeto y objeto del conocimiento.

Sobre el final del capítulo noveno de *Las Palabras y las Cosas*, Foucault adelanta: *"es posible* –dice- *que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente, a un pensamiento próximo. A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad,… no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica – es decir, en cierta forma, silenciosa***"*** [Foucault, M.; 1966 (333)]

Quizás por esto también haya que se requiere de la indagación problematizadora de la experiencia de la cultura actual, conjuntamente con la determinación de las líneas fuerza que constituyen hoy los procesos y modos de subjetivación en que lo humano se reconoce, a diferencia de aquellos en los que se reconocía al momento del giro antropológico o si se quiere, de la muerte de Dios.

Requiere también plantear el problema del hombre en sentido de las preguntas que puedan dar cuenta hoy de lo humano y ello no puede acontecer sino en la inquietud por desmontar las redes del poder en que los sujetos y sus modos son constituidos en el interior de la sociedad del capitalismo avanzado.

Se describe con esto, un andamiaje en cuyos intersticios se nos hace posible interrogar de otra manera los modos de experiencia en los relieves de una sociedad en la que todo se precipita sobre los cuerpos y por tanto, es necesario pensar por fuera del pensamiento implícito que nos viene dado de largo tiempo. De lo que se trata más bien, es de la reapertura de un campo de experiencia de otros mundos de posibles.

Pero para ello es preciso que *"el investigador asuma una tensión física y mental que implica estar dentro del sistema sin estarlo del todo, es decir, pensar en el límite"* [Álvarez Uría, F. y Varela, J.; 1999 (13)] ya que hay que producir –no un hombre idéntico a sí mismo– sino algo que no sabemos qué y cómo será.

La relación de fuerzas *Hombre* constituyó entonces, esa cierta y determinada forma de subjetividad, en tanto modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo. No existe, empero, una

forma de subjetividad capaz de determinarse de una vez por todas y de arrogarse el derecho de poseer una verdad exclusiva para sí. *"Que toda forma es precaria es evidente, puesto que depende de las relaciones de fuerzas y de sus mutaciones"* [Deleuze, G.; 1988 (166)]. Por tanto, no se trata sólo de la búsqueda de otras formas de subjetivación sino de prestar atención a las mutaciones epocales y detectar las líneas que se producen. Sin duda la relación de fuerzas *Hombre* sustentada en la materialización Vida-Lenguaje-Trabajo, no se contiene en una experiencia de la cultura que no encuentra ya su verdad en el saber de las Ciencias Humanas, sino más bien en la Ingeniería Genética y la Informática; ni *"funciona mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea"* [Deleuze, G.; 1990 (273)] entablando un ejercicio biopolítico en el que la vida tiene muy otro significado que en la biopolítica moderna.

Una nueva constelación se apronta y es necesario volver a la pregunta: ¿qué es lo que somos hoy capaces de decir, qué somos capaces de ver?, puesto que toda formación histórica dice todo lo que puede decir y ve todo lo que puede ver:

¿Dónde aparecen hoy los gérmenes de un nuevo modo de existencia comunitario o individual?

¿Cuál es el punto de intersección entre ese más allá de todo mundo exterior y más próximo que cualquier mundo interior que es el Afuera por donde y cómo se plegará la línea del Afuera?" [Idem]

Con estos parámetros bueno es remitirnos a un análisis de la cultura que nos permita entender cómo la posibilidad de gestar los micropoderes que puedan generar nuevas formas de subjetividad-subjetivación que se desplacen de las hasta aquí conocidas, y bien *"valdría la pena escribir el Sein und Zeit de las últimas décadas del siglo XX: un análisis que revisara a fondo todos los conceptos que la idea de hombre implica tales como un cierto concepto de tiempo y de historia, de espacio, de mundaneidad. Y acuñar debidamente las nuevas categorías que se insinúan".* [Trías, E.; 1971 (85-86)]

Referencias Bibliográficas

Alvarez Uría, F. y Varela J.; (1999) *Estrategias de Poder*. Barcelona, Paidós

Deleuze, G.; (1988) “Qué es un Dispositivo” en: VV. AA.; *Michel Foucault, Filósofo.* Barcelona. Gedisa, 1990

Deleuze, G.; (1990*) Conversaciones.* Valencia, Pre-Textos, 1999

Foucault, M.; (1966) *Las Palabras y las Cosas.* México, Siglo XXI, 1995

Morey, M.; (1987) *El Hombre como Argumento*. Barcelona, Anthropos.

Quignard, P.; 2013 *Los Desarzonados* Buenos Aires, El Cuenco de Plata

Trías, E.; (1971) *Filosofía y Carnaval*. Barcelona, Anagrama, 1984.

Programas en foco. Reflexiones acerca de la ausencia de teóricas filosóficas en la antropología

Lucía Pereyra Robledo, Malena Ciotta
Universidad Nacional de Rosario

Epistemología en clave de género

Poner el foco en reflexionar acerca de la importancia de analizar los abordajes teóricos prácticos dentro de nuestras formaciones, desde las perspectivas de género nos ayuda a pensar de manera crítica y desenmascarar diferentes prejuicios que se ocultan detrás de la epistemología y la ciencia sobre las cuales se apoya a veces la exclusión de ciertas identidades que no encajan en las normativas.

Femenías en “El ideal del 'saber sin supuestos' y los límites del hacer filosófico” plantea que estas formas de exclusión nos llevan a otro eje problemático que genera una jerarquía fundante y fundada, es decir fundante porque sobre ella se asientan tantas otras y fundada porque sus orígenes son claramente socio-históricos y culturales. “Hasta cierto punto es, además, una forma de violencia: la violencia de la exclusión por naturalización que sostiene la división sexual del trabajo y de los espacios asociados. Por lo general, precisamente, esta distinción –así planteada- lleva a designar toda violencia contra las mujeres como “violencia doméstica”. Todas sabemos que no es sólo en el *domus* donde se ejerce ese tipo de violencia; esto, lamentablemente, está muy estudiado en América Latina porque hay casos muy relevantes sobre los que después brevemente voy a volver. La división sexual del trabajo, que es también división sexual del poder, se entrelazan con la distinción entre “lo público” y “lo privado”, donde “lo privado” es, ante todo, “privado de Ley” (Femenías, 2012: 9-11).

Estas dicotomías, binarismos, pares de conceptos exhaustivos y excluyentes han dominado el pensamiento occidental, siguen dominando nuestra manera de analizar la realidad. Y se profundiza si se comprende que estas dicotomías están “sexualizadas”. Lo racional, lo objetivo, lo público se le ha atribuido histórica, cultural, social y políticamente a las masculinidades, en cambio lo emocional, lo subjetivo y lo privado a las femenidades. Y la ciencia no está exenta, la construcción de las mismas se funda en la naturalización de estas dicotomías excluyentes.

Diana Maffía, en “Contra las dicotomías. Feminismos y epistemología crítica” plantea que el sujeto político, el ciudadano, y el sujeto de conocimiento científico de la ciencia moderna (en el siglo XVII), surgen con este mismo sesgo de las atribuciones dicotómicas, produciendo un modelo de conocimiento patriarcal.

Se pregunta “¿Cuál es ese modelo del conocimiento? “La neutralidad valorativa, es decir, el sujeto en este mito de la ciudadanía, y también el sujeto de conocimiento de la ciencia, es un sujeto que no pone en juego sus valores y sus emociones a la hora de producir conocimiento o justicia, sino que los neutraliza. El sujeto es capaz de dominar su propia subjetividad, de borrarla, y simplemente dejar testimonio de lo que ve, para que otro sujeto pueda tomar su lugar y probar si eso que ha sido descripto es verdad o no”. La objetividad y la neutralidad valorativa requieren por lo tanto de un sujeto con capacidades de neutralizar las emociones en pos de producir “buen conocimiento“ (Maffía, 2008).

Por lo tanto la reflexión acerca de las consecuencias epistemológicas de la exclusión de las mujeres en las ciencias, es necesaria, no como una cuestión meramente genealógica o periférica, al contrario, la crítica y revisión feminista de la ciencia deriva en un análisis radical y constructivo que pone en tela de juicio los pilares fundamentales de la misma

Poner el foco, situar la mirada

Habilitar un análisis crítico de la construcción histórica cultural de esta supuesta objetividad de la ciencia, nos lleva a replantearnos el interrogante, ¿desde dónde miramos?

Rosi Braidotti plantea que si hay algo que los feminismos posestructuralistas comparten con las filosofías posestructuralistas son “no sólo e! sentido de una crisis del Logos sino también la necesidad de una creatividad conceptual renovada y de cartografías del presente que no sean ajenas a la política.” (Braidotti, 2002)

Los objetivos desde las críticas feministas residen en eliminar las connotaciones peyorativas y opresivas que se han erigido no sólo sobre la idea de diferencia, sino también sobre la dialéctica entre el Yo y lo Otro. Esta transmutación de valores podría conducir a una reafirmación del contenido positivo de la diferencia que permitiría una reapropiación colectiva de la singularidad de cada sujeto sin desatender su complejidad. En palabras de Braidotti “El sujeto del feminismo no es la Mujer, como otro complementario y especular del hombre, sino un sujeto encarnado, complejo y multiestratificado que ha tomado sus distancias respecto a la institución de la feminidad.” (Braidotti, 2002: 24)

En este sentido Rosana Guber, realiza también una reflexión sobre la etnografía desde una perspectiva de género cuestionando el rol del investigador a lo largo de la historia de la ciencia como “occidental, individual, adulto, racional, moralmente

responsable y masculino.” “La masculinización del investigador y de los pobladores objeto de estudio derivó, necesariamente, en Ia masculinización de las temáticas de investigación. La primera advertencia contra esta tendencia fue, en los años sesenta, la irrupción de "los estudios de Ia mujer", cuyo objetivo era "hacer visible a la mujer en la sociedad y explicar su opresión" desde distintas teorías, incorporando el aspecto femenino como elemento faltante (Cangiano y Dubois, 1993).” (Guber, 2001: 26).

Entonces los aportes de la introducción de las perspectivas de género, no solo pusieron en cuestión las bases del conocimiento social como un conocimiento masculino, sino también se buscó complejizar la pretendida homogeneidad femenina, hegemonizada por Ia mujer blanca, de clase media, universitaria y occidental. “(…) Estas perspectivas incidieron profundamente en la literatura metodológica replanteando el lugar del investigador como instrumento neutral, omnisciente y omnipresente del conocimiento” (Haraway, 1991)

Respondiendo al interrogante que nos planteamos al principio de este capítulo. Creemos encontrar algunos mapas de rutas en los planteos de Donna Haraway, acerca de una mirada de análisis etnográfica situada. Es decir, una mirada de análisis que se fuga de "una mirada conquistadora desde ninguna parte. Esta es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fábrica la categoría no marcada que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar. Y de evitar la representación. Esta mirada significa las posiciones no marcadas de Hombre y de Blanco, uno de los muchos tonos obscenos del mundo de la objetividad a oídos feministas en las sociedades dominantes científicas y tecnológicas, postindustriales militarizadas racistas y masculina(...)Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad fe.” (Haraway; 1991:324)

Rossi Braidotti en este sentido, plantea que el mirar situado “localizado” no una situación que se designa y concibe autónomamente. Es un territorio espacio-ternporal compartido, construido colectivamente, conjuntamente ocupado, que implica una intervención de los otros desde procesos de conciencia y despertar personal/político.

La «política de las localizaciones» consiste en trazar cartografías de poder basadas en una forma de autocrítica donde el sujeto elabora una narrativa crítica y genealógica de sí, en la misma medida en la que son relacionales y dependen del escrutinio externo. El conocimiento feminista es un proceso interactivo que hace aflorar aspectos de nuestra existencia, especialmente de nuestra propia implicación en el poder, que no habíamos

percibido anteriormente. En lenguaje deleuziano, nos “desterritorializa”-, es decir; nos extravía de lo familiar, de lo íntimo y de lo conocido para bajarlo de una luz exterior. En el lenguaje de Foucault, tendríamos que hablar de micropolítica y el punto de partida es el yo encarnado. Sin embargo, las feministas sabían esto mucho antes de que fuera teorizado por Foucault o por Deleuze en su filosofía. Aquello en lo que difieren las “figuraciones” de una subjetividad feminista alternativa, como la mujerista, la lesbiana, el cyborg, la otra inapropiable, la feminista nómada, etc., de las “metáforas” clásicas es en hacer que entre en juego un sentido de la responsabilidad por las propias localizaciones. Estas figuraciones expresan cartografías materialmente inscritas en el sujeto V, en este sentido, suponen un ejercicio de autoreflexión y no una relación parasitaria en un proceso de metaforización de los «otros».” (Braidotti, 2002: 25)

A modo de propuesta

Desde estos planteos que venimos hablando, a modo de propuesta, haremos un breve análisis de algunos conceptos, planteos de Hannah Arendt, como una posible autora, que podría aplicarse para analizar diferentes situaciones, dentro de los programas de estudio. Sabemos que Arendt no escribió ni se identificó con los feminismos como práctica política, pero poder leerla en clave de género, feministas nos habilita a pensar en retomar sus planteos para profundizar en diferentes análisis.

A lo lar de su trayectoria, Hannah Arendt fue considerada una “mujer de excepción”, término al cual se opuso de ser catalogada. “Para ella, el hecho de que tuviese un nivel de cultura superior al del común de las mujeres, no era nada extraordinario ni mucho menos anormal: ser mujer y profesora o mujer y filósofa, entraba para ella perfectamente dentro del orden normal de las cosas.” (Comesaña, 2001: 128)

Sus importantes consideraciones al hecho político y a la acción de la realidad humana, deben ser consideradas de gran interés en la lucha y filosofía feminista y en pensar un análisis de las teorías científicas desde la mirada de teóricas,

En su libro “La Condición humana”, desarrolla una distinción muy clara entre el poder y la fuerza: “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. (...) surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan. (...) es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza.” (Arendt, 2003: 223.)

A diferencia de otros autores que han desarrollado una definición del mismo, la autora lo define como resultado de la organización voluntaria de individualidades, fundándolo en la condición humana básica de la pluralidad.

Si bien considera que al poder solo se le puede oponer la violencia, estas no pueden reemplazarlo, ya que la violencia no es poder, sino que es destructora del mismo.

Entonces, si la base de la acción se encuentra en la pluralidad y la mundanidad, es fácil de esto desprender la comprensión de lo privado. Aquel que está privado del mundo y por lo tanto también de formar parte de una pluralidad que lo reconozca como uno, queda también privado de reconocerlo como humano, ya que Arendt considera que para ser reconocido como verdaderamente humano es necesario tener status político, ser ciudadano capaz de hablar y actuar. Por tanto, la relación entre el hecho político y la posibilidad de tener derechos es más que dependiente. Ya que los Derechos humanos no son abstractos, dependen de la cualidad de ciudadanos. Y en esto podemos realizar una comparación de la exclusión en algunos momentos históricos de las mujeres del ámbito público, en calidad de no ser reconocidas plenamente como ciudadanas capaces de formular derechos.

Otro concepto que no queremos dejar por fuera es el de paria, que Comesaña considera, puede jugar un rol similar a la noción beuvoiriana de segundo sexo. Paria en Arendt, expresa el estatuto de los judíos en un momento de su historia en relación a la comunidad en la que vivían, y al igual que la noción de segundo sexo, esto puede recordarnos a la situación de las mujeres en un mundo patriarcal, pensado por y para los hombres.

“Y así como el “segundo sexo” de Beauvoir tiene por objetivo despertar la conciencia femenina a su derecho a la igualdad y a la plena realización (...) podemos tomar el concepto de paria, para analizar la situación de las mujeres y encaminar una posible forma de lucha que implique el demandar, como ya lo viene haciendo la Teoría Feminista, el reconocimiento de la diferencia y su respeto en el seno de la exigencia igualitaria”. (Comesaña, 2001: 141)

Retomar autoras, reeler teóricas, apropiarse, empaparse de lecturas feministas dentro de las diferentes instancias de formación es menester no solo para analizar la coyuntura histórica actual, también como dice Femenías, para analizar y debatir qué se transmite como legado de la “filosofía de Occidente”, es necesario para develar sus propios supuestos y para poner en foco los momentos en que continuamos

reproduciéndolos, constituyendo de diferentes maneras, puntos ciegos en los procesos de visibilización epistemológica.

Bibliografía

Arendt, H. (2003). *La condición humana*, Ediciones Paidós, 2003.

Braidotti, R (2002). Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir, Ediciones Akal, S. A.

Comesaña Santalice, G. (2001). “Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 2001*. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela. ISSN: 0211-2337 http://pmayobre.webs.uvigo.es/pdf/gloria_comesana_santalices.pdf

Femenías, M. L. (2012). “El ideal del 'saber sin supuestos' y los límites del hacer filosófico”, *Revista do Departamento de Filosofía Sapere Aude Mina Gerais*, Pontificia Universida de Católica de Minas Gerais, v.3 – n.3 sem. 2012. En Biblioteca electrónica http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/index

Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Norma, Buenos Aires.

Haraway, D., (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995

Haraway, D. (1993). “Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial”, en: M.C. Cangiano y L. Du Bois, *De mujer a Género*, Buenos Aires, CEAL, pp. 115-144.

Maffía, D. (2008). “Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica”. *Seminario de epistemología feminista*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Desde la sexualidad al tecnogénero, aportes de Paul Preciado

Patricia Pomatti
Universidad Nacional de Lanús

Introducción

El propósito de esta comunicación es conjeturar de la mano de Paul Preciado, derivas posibles de la historia de la sexualidad desarrollada por Michel Foucault, quien no abordó el despliegue del deseo en el siglo xx y falleció antes del avance vertiginoso de la tecnología digital y del auge de la biotecnología.

Preciado toma los aportes foucaultianos y las revisiones de Judith Butler e introduce los conceptos de tecnogénero y somatopolítica, muy pertinentes para describir el entramado de deseo contemporáneo. Analiza el despliegue del deseo y las transformaciones en la producción industrial en el siglo xx y dialoga con el concepto de performatividad inaugurado por Judith Butler. Su visión y descripción de los avances biotecnológicos asociados al mercado a partir de la segunda mitad del siglo XX describen el modo en que los disciplinamientos de la modernidad clásica han dado lugar a la seducción de la biotecnología, asociada al mercado, lo que ha generado las condiciones de posibilidad para las subjetividades y expresiones de género contemporáneas.

Los planteos de Foucault y su genealogía crítica del dispositivo de la sexualidad, las tesis butlerianas sobre la performatividad del género y la matriz heteronormativa, así como los planteos de Preciado en torno a las nuevas tecnologías corporales y su potencia subversiva, constituyen propuestas filosóficas que, tal como propone Virgina Cano, nos sirven para pensar el modo en que las normas sexo-generizadas determinan el horizonte de inteligibilidad y posibilidad ontológica actual.

Se hace entonces necesario contextualizar estas reflexiones en el marco del capitalismo tal como describen Deleuze y Guattari, entendiéndolo como un funcionamiento que se asienta en una sobre codificación del deseo, una suerte de micro fascismo libidinal que orienta el deseo colectivo en alguna dirección. En las últimas décadas se ha producido un activo trabajo intelectual de visibilización de la biopolítica en la modernidad clásica. Sin embargo, deconstruir de la mano de Foucault y autores posteriores, esos disciplinamientos heteronormados no implica de ninguna manera suponer en el contexto contemporáneo la ausencia o liberación de condicionamientos. Muy por el contrario, podemos pensar –junto con Boudrillard- que la prescripción y la prohibición han dado lugar a la seducción velada y sutil.

Preciado ofrece derivas de particular interés y describe las condiciones de posibilidad para las expresiones de género actuales. Pone en evidencia los disciplinamientos y mandatos colectivos que entraman con subjetividades y trae a la actualidad la genealogía foucaultiana sobre la normalización de los cuerpos y del deseo, al hablar de farmacopornografía y de los avances de la biotecnología. La ciencia es capaz de producir cuerpos, no solo subjetividad, como planteaba Judith Butler al expresarse sobre el valor performativo de los discursos.

Foucault y el dispositivo de sexualidad

Recordemos a Foucault y el dispositivo de sexualidad. En *Microfísica del poder* (1992) Foucault describió el paso de lo que denominaba una sociedad soberana (sociedad feudal con una relación de poder soberano-súbdito) a una sociedad disciplinaria, que calcula la vida en términos de población, salud e interés nacional. Puede decirse que en ese paso surgió la sexualidad como dispositivo, mencionado como sexopolítica por Paul Preciado (2008).

El concepto "sexualidad" se instala en el siglo XVIII, aludiendo a un conjunto de prácticas, sobreentendidos, palabras, miradas, normas, reglas y discursos relacionados con el deseo, la genitalidad, los orificios, las eminencias y las mucosas. El imaginario de la sexualidad alcanza a músicas, colores, ademanes, figuras. Tiene que ver son ruidos, susurros, gritos, secreciones, olores, texturas.

Se alude a veladuras, secretos, enigmas y a su semantización a través del discurso cientificista. Lo explícito, lo obsceno, lo que se arrojaba a escena para ser visto en forma *descarnada y desencantada, contrario a la seducción* (Díaz, 1993) son las relaciones de poder que se establecen en las cárceles, que son exhibidas, sin ocultar *el revés de la trama*. Se trata de silencios e insinuaciones, verdadero dispositivo que sexualiza el deseo y la imaginación. Un conjunto heterogéneo de enunciados que habría ordenado los imaginarios sociales y las prácticas no solo eróticas, sino también conyugales y parentales. Asimismo, *también habría establecido los principios de sus saberes científico-conceptuales, sus taxonomías, sus abordajes e intervenciones profesionales, sus valoraciones morales, estéticas, etc.-*

En su historia de la familia moderna, Elisabeth Roudinesco (2010) describe que este contexto marca las condiciones de posibilidad para el surgimiento de la familia nuclear y heterosexual burguesa, que responde a un orden patriarcal mutilado (es el padre el que debe hacer un corte pero la madre es deseante y con poder). Un modo

familiar que tiene como características salientes la afectividad, el despliegue de la sexualidad femenina y masculina, la adjudicación de un lugar preponderante al niño, el maternaje y el uso de prácticas de contracepción.

Félix Guattari (2013) planteó que ningún grupo humano podría organizarse con independencia de una serie de “equipamientos colectivos” que se despliegan como “verdaderas máquinas de signos”. Estas máquinas convergen -según él- en una misma función productiva-semiótica-libidinal.

Estas prácticas están reguladas, codificadas. Sexo y género quedan dentro de la familia. El discurso freudiano, que comenzó como desterritorialización de lo instituido, es recapturado. La edipización del deseo circunscribe la libido a las cuatro paredes del hogar. Maniobra disciplinadora.

Judith Butler y el carácter performativo del género

Como se ha dicho precedentemente, a partir del siglo XVIII se produjo un pasaje a una epistemología sexual basada en la vigilancia y el disciplinamiento. Se dio lugar a un dispositivo bio-sexo-político, por fuera del cuerpo. El sexo comenzó a “gubernamentalizarse” y a quedar “atrapado” en un juego de oposiciones. Las prácticas sexuales pasaron a ser condiciones políticas y fueron taxonomizadas, patologizadas y judicializadas. Estas fueron las condiciones de posibilidad para que en 1886 se patologizara la homosexualidad. El “normal” debe ser disciplinado y el “anormal”, excluido.

Estos recorridos apuntan a poner en discusión el carácter "natural(izado)" de las normas y leyes de nuestra contemporaneidad. En este contexto, proponemos atender el el problema de la heterosexualidad obligatoria, la heteronormatividad y su lugar en el dispositivo de la sexualidad. Así, proponemos reflexionar en los aportes de Judith Butler sobre el tema, al aludir al carácter performativo del género, idea que se articula con la propuesta foucaultiana de dispositivos disciplinadores.

Judith Butler propone que el género no es un sustantivo, ni tampoco es un “conjunto de atributos vagos”, para la autora, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. Y el género, o la identidad de género, se construye entonces a través de la reiteración (ritualizada) de actos que citan (ya sea de manera "coherente" o "incoherente", de modo más o menos adecuado o consistente) esas normas de género que determinan el campo de nuestra ontología.

Para Butler, el género, el sexo y el deseo heterosexual son producto de nuestras prácticas, que se articulan en relación a discursos, instituciones, e ideales normativos. Tal

como explica Virginia Cano, la performatividad radica precisamente en esto, en que -como diría Beauvoir- no se nace mujer -o varón- sino que se llega a serlo. ¿Cómo? A través de los actos que se rigen (incluso en el modo de la transgresión o la torsión) por los principios normativos sexo-generizados que establecen ideales.

Paul Preciado; biotecnología y el tecnogénero

El deseo no es algo invariable a través del tiempo, es una construcción social. Las distintas épocas históricas (y las diferentes culturas y subculturas) generan distintas representaciones del deseo y diferentes modos de "encauzar" las intensidades.

Tal como expone Preciado, Foucault no abordó las prácticas y epistemes en torno del deseo del siglo XX, época en la que se produjo un pasaje desde el elogio a la postergación de la satisfacción hacia la invitación al hiperconsumo y la gratificación inmediata Si el capitalismo de producción generó su propia codificación deseante disciplinando la mano de obra productiva a través de la familia burguesa y el dispositivo de "sexualidad", el capitalismo de hiperconsumo y el avance de la biotecnologia y la oferta de los laboratorios produjo otras recapturas.

Son numerosos los recorridos deconstructivos tendientes a visibilizar disciplinamientos en el marco de la biopolítica y sin embargo, permanecen invisibilizadas las consignas contemporáneas, que forman parte del inevitable fascismo libidinal colectivo al que aluden Deleuze y Guattari en *El Antiedipo*.

Consecuentemente, las formas del deseo han variado en la intermitencia entre movimientos libertarios y recapturas. Según la propuesta deleuziana, el capitalismo opera seduciendo, ofreciendo líneas de fuga, opciones libertarias a las que denomina desterritorializaciones, y luego recapturando el deseo, reterritorializándolo. Un claro ejemplo en marketing es la propuesta de proponer a las mujeres en los años 30 liberarse, romper cadenas y luego capturar, asociar ese deseo libertario con el acto de fumar. Vender cigarrillos a las mujeres como símbolo de liberación. Las publicidades de esa época mostraban un encendedor prendiendo la antorcha de la estatua de la libertad. "Has recorrido un largo camino, muchacha" fue un slogan de venta. Se ofrecía libertad y se recapturaba los flujos de deseo ofreciendo un producto a consumir, que quedaba asociado al deseo originario.

Sobre esta cuestión trabaja Paul Preciado en *Testo Yonqui*. Sitúa su análisis en el siglo XX, en la década de los 70, década que él describe como de profunda modificación en los modos de producción industrial. Según el autor, el advenimiento de la biotecnología

y el poder de los laboratorios marca “el nuevo negocio del nuevo milenio”: la gestión política del cuerpo, del sexo y de la sexualidad. Efectúa un recorrido por el advenimiento de diferentes sustancias, desde la pastilla anticonceptiva en 1946 a los esteroides, los psicofármacos. Los psicotrópicos, las hormonas, el prozac. Ello lo lleva a afirmar que la ciencia contemporánea alcanza su auge y hegemonía no por su poder explicativo, sino por su capacidad para producir artefactos vivos.

Así alude el autor a esta circunstancia:

> La sociedad contemporánea está habitada por subjetividades tóxicopornográficas: subjetividades que se definen por la sustancia (o sustancias) que domina sus metabolismos, por las prótesis cibernéticas a través de las cuales se vuelven agentes, por los tios de deseo farmacopornográficos que orientan sus acciones. Así hablamos de sujetos Prozac, sujetos cannabis, sujetos cocaína, sujetos alcohol, sujetos ritalina, sujetos cortisona, sujetos silicona, sujetos heterovaginales, sujetos doblepenetración, sujetos viagra" (Preciado, 2008: 36).

Preciado, llevando este análisis del entramado entre prácticas sociales, poder, saber y epistemes foucaultiano, propone: la verdad del sexo no es desvelamiento, como se producía en el dispositivo de sexualidad, sino sex design.

Esto se produce en un contexto epocal” en el que se codifican nuevas formas de deseo. Nuevas subjetividades en tránsito y devenir de géneros capturados -como describe Preciado- a través de lo que denomina “farmacopornografía” y “tecnogénero”.

Preciado cita a Donna Haraway y su concepto de cyborg. Recordemos a la epistemóloga cuando expresa que no sólo se han informacionalizado las máquinas, los bienes, la cultura y los medios, sino la naturaleza y la vida misma. El hombre con la intervención tecnológica y biotecnológica ya no es puramente orgánico. Se ha llegado al punto de que la tecnología produce naturaleza. Para Haraway, cyborg es un organismo cibernético, híbrido de máquina y organismo y/o mediática y tecnológicamente subjetivado.

Incluimos, entonces desde esta definición, no sólo a todos los humanos intervenidos biotecnológicamente –quien toma anticonceptivos, quien ha sido trasplantado del corazón, quien ha tenido una lipoaspirados o quien se hormoniza-, sino también a quienes construyen su subjetividad en acoplamiento, en interfase, con las tecnologías digitales.

Capitalismo de hiperconsumo, modernidad líquida y cyborg

Si el capitalismo de producción generó su propia codificación deseante disciplinando la mano de obra productiva a través de la familia burguesa y el dispositivo de "sexualidad", el capitalismo de hiperconsumo debió hacer "retoques". Al elogio de la postergación (debía acumularse *stock*), el hiperconsumo promueve la inmediatez y la gratificación inmediata: "Quiero", "date el gustito", "*imposible is nothing", "just do it"*.

Esto se produce en un contexto epocal de parámetros desfondados. Escenario en el que -siguiendo al historiador Ignacio Lewkowicz (2006)- conviven restos de un orden estallado, con la fluidez de lo indeterminado. Restos de instituciones y creencias de un anterior paradigma portador de orden, ley y certezas sólidas caídas, derivadas del ordenamiento patriarcal.

En ese ordenamiento sólido, Deleuze (1972) describió el lugar hegemónico que ejercía el Estado a través de lo que denominó "axiomática", en referencia al acaparamiento estatal de los códigos y aludiendo al modo en que el capitalismo ha unido todos los flujos, proporcionando un modo de corte suministrado por el Estado, encargado de regularlos. Una sobrecodificación, un solo código, una sola forma de familia y de sexualidad.

Foucault (1978), complementaba a Deleuze destacando el papel central originario de actores infraestatales en el disciplinamiento y la exclusión, a través de movimientos de *bases casi populares* que habrían sido cooptados por *nuevos sistemas de control social establecidos por el poder, la clase industrial y la proletaria*, que organizaron una versión autoritaria y estatal sirviéndose de prácticas sociales excluyentes que preexistían.

La perspectiva que ofrece Paul Preciado se sitúa en una época posterior, en pleno siglo XX, cuando esa hegemonía estatal se habría diluido debido a la licuación de las instituciones sólidas de la modernidad y a la emergencia de otros actores, como la biotecnología ligada al mercado, que producen nuevas codificaciones. Se codifican nuevas formas, consumidoras de otros objetos de sexualidad y de tecnosexualidad. Nuevas subjetividades en tránsito y devenir de géneros y formas familiares.

Sustraerse a la mayoría como desafío

Desde la perspectiva que se viene desarrollando, puede observarse que a partir de la deconstrucción de los dispositivos normativos de la modernidad se ha producido una apertura que ha ampliado el horizonte ontológico, los múltiples posibles modos de ser.

Tal como propone el filósofo brasilero Peter Par Pelbart (2011), si bien esta visibilización supone una liberación para colectivos, para formas silenciadas y/o perseguidas, también produce perplejidad; la incomodidad que deviene de la incertidumbre frente a la ausencia de un camino prefijado. Una aceptación del cambio sobre la permanencia, de lo azaroso, contingente, sobre lo predeterminado.

Tal como propone la esquizo analista Adriana Zambrini (2016.106), el mundo se vuelve inmanente en su capacidad de mutar pues su expresión es la de infinitos posibles en incesante movimiento de ilimitado devenir.

Bibliografía

Deleuze, G. (1972). “Código y axiomática. Régimen de deuda, inmanencia capitalista, disimulación en la axiomática, marca, alianza y filiación sobre el cristianismo”. Curso de Deleuze G. y Guattari (2013); (2013). *El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.

Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Haraway, D. (2004). *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Pál Pelbart, P. (2011). *A un hilo del vértigo*. Buenos Aires: Milena Caserola.

Preciado, B. (2008). *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires: Paidós.

Roudinesco, E. (2010). *La familia en desorden*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Zambrini, A. (2016). *El murmullo de lo ambiguo*, Buenos Aires, Campo Grupal.

Benjamin y la justicia

Nicolás Enrique Puente
Universidad de Buenos Aires
Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano

"En nuestra posición, el concepto de derecho debe contener los siguientes elementos esenciales.
Antes que nada debe ponerse en relación con el concepto de sociedad. Y esto en dos sentidos, con significación recíproca y complementaria entre sí: lo que no trasciende de la esfera estrictamente individual y no supera la vida del individuo concreto en cuanto tal no es derecho (ubi ius ibi societas); a su vez inversamente, no existe sociedad en el sentido propio del término, sin que en ella se manifieste el fenómeno jurídico (ubi societas ibi ius), si bien esta última proposición presupone un concepto de sociedad que es imprescindible resaltar. Por sociedad debe entenderse no una simple relación entre los distintos individuos, como sería por ejemplo una relación de amistad a la que es extraño todo elemento jurídico, sino una entidad que constituya, incluso formal y extrínsecamente, una unidad concreta distinta de los individuos que en ella se comprenden. Y debe tratarse, además, de una unidad efectivamente constituida: así, aduciendo otro ejemplo, una clase o estrato social no organizado como tal, sino determinado por una simple afinidad entre distintas personas no es una sociedad verdadera y propia."
Santi Romano

Entre los pensadores que se dedicaron a los temas jurídico-políticos en las primeras décadas del siglo XX, específicamente en Alemania, Benjamin y Schmitt se destacaron por su originalidad. La obra de Santi Romano es poco conocida hasta la publicación del libro *Estado de excepción*, fue Giorgio Agamben quien le dio trascendencia. Lo absolutamente significativo es su concepto de sociedad que supera al del liberalismo en la media en que confunde la sociedad con el mercado. La suma de muchas voluntades da el reinado de algo general, que supera la mera vida privada.

En la cita con que comienza mi trabajo queremos rescatar lo social de esta definición. Pero lo social no se presenta con el liberalismo de John Locke, derechos individuales a partir de una concepción de propiedad que incluye vida, libertad y hacienda. Todo lo contrario, el profesor Romano habla de una "unidad concreta distinta de los individuos que la componen", esa es la definición social o societal que me interesa, por citar un contractualista más cercano a Roussseau. ¿Por qué? La definición social del liberalismo en realidad encubre apenas que el individuo es el único soberano y que la política tiene poco lugar a partir de que se deben respetar los derechos naturales adquiridos en estado de naturaleza en la sociedad política que el individuo va a formar parte. Queda

completamente acotado el campo de la política. Para los liberales política es seguridad. Lo social precede a lo político. Prefieren sin duda la seguridad a la utopía.

En cambio en la visión de Santi Romano claramente la sociedad no se complementa sin lo político y lo político no es nada sin la sociedad, que es por supuesto distinta al conglomerado de los individuos que la componen. Si se me permite una humorada, la visión exactamente contraria a la de la Señora Thatcher que sostenía que "la sociedad no existe".

Entonces adonde lleva mi planteo, hacia una justicia distinta que sostiene en sus escritos Walter Benjamin, esta justicia aun no está redactada, por eso no se puede decir nada. Una justicia no punitiva, una aparato legal que no tenga como fundamento la expiación, que no esté minado a partir de un medio excretable para lograr un buen fin. Mas relacionada con la justicia divina (la justicia que crea derecho) que con la de los hombres (la justicia que conserva derechos).

Benjamin era milenarista, o por lo menos creía en la posibilidad de un mesías, de un Mahadi, alguien que viniera a socorrer a la vida del hombre, a darle una salida. Varios en Alemania pensaban lo mismo o parecido, aunque con menos fe: "El problema original de la teodicea es el cómo es posible que un poder que se supone, a la vez, infinito y bondadoso haya podido crear este mundo irracional del sufrimiento inmerecido, la injusticia impune y la estupidez irremediable. O este creador no es todopoderoso, o no es bondadoso, o bien la vida está regida por unos principios de equilibrio y de sanción que sólo pueden ser interpretados metafísicamente o que están sustraídos para siempre de nuestra interpretación. Este problema de la irracionalidad del mundo ha sido la fuerza que ha impulsado todo desarrollo religioso."

Este mundo es incomprensible si no hay un orden, son muy pocos los que pueden vivir en la incertidumbre, por ejemplo de la que habla Claude Lefort.

La tarea de la justicia no se concretó. Conocíamos la justicia de los señores, a partir del parlamento, la que se dio en el primer parlamento moderno, Althing, y también por qué no en Inglaterra, de Juan sin tierra, cuando fue obligado por los nobles a escribir una Carta Magna, fue claramente una reacción de los señores. La justicia burguesa, básicamente basada en la propiedad privada. Como se dijo Locke ha completado estilísticamente esta visión de la justicia individualista y centrada en el mercado.

La política no ocupa un lugar significativo porque a partir de la idea de derechos naturales, solo se cede un derecho, el de ser juez en causa propia. Se escribe algo que es conocido, en realidad es sobreescritura.

Y digámoslo así en general ¿sobre qué se discute en el capitalismo?, podríamos decir ¿es tuyo, ahora es mío?, se avanza siempre en el sentido del derecho de propiedad. La dimensión económica y sólo esa es la que le importa.

Sin embargo no solo Marx y Benjamin van en este sentido, la justicia es algo distinto del derecho, legalidad pero también legitimidad. En Benjamin es contradictorio que se alcanza un fin bueno mediante un medio reprobable. Carl Schmitt también va en un sentido distinto que pone entre paréntesis la propiedad, “El liberalismo subordina lo político a los ético para ligarlo a lo económico".

Los derechos naturales dan un fuerte constreñimiento a la capacidad de legislar. Quien tiene propiedad tiene derechos, quien no tiene, no, más tarde estatuida, solidificada por Locke. Los que no son propietarios no contratan.

En tiempos del Rey absoluto quedó la justicia depositada en una sola persona que podía hacer lo que quería con la legislación, toda la potencia del Leviatán estaba puesta allí, pero tenía residuos teológicos y además qué hacer si no era uno de los favorecidos. Sin embargo no es suficiente, el Leviatán puede ser favorable a los intereses del pueblo o no, puede ser un dictador que favorezca a los intereses de la clase burguesa. Además quien nos salva del *diktat*, de la orden.

La única forma de la justicia real es hacer una justicia a la rousseauniana, es decir el pueblo educado en valores, o la justicia de la clase obrera, donde no haya explotación. Pero no la justicia del orden, tipo Schmitt, ni la justicia burguesa. La justicia de Schmitt es hacer lo que el pueblo quiera mediante una prestidigitación entre el líder y las masas. La justicia burguesa parte de un hecho concreto, hay propiedad y debe ser respetada.

Para Benjamin existe una esfera incontaminada que da cuenta en su esencia del acuerdo no violento, la esfera del entenderse, dice la conversación como técnica de entendimiento civil allí se da el acuerdo no violento.

Hoy que se discuten, y está bien, todos los valores judiciales del patriarcado, sin embargo no se discute la punición, se escucha decir a sectores identificados con el progresismo “que lo maten” “que los presos le den su merecido”, para mi queda claro porque se necesita otra justicia. Me viene a la mente un dialogo entre Foucault y un miembro del partido comunista en su vertiente pro-China “el juicio popular es una burla de juicio”.

En definitiva su carácter de clase está demostrado en la frase “que pague lo que tenga que pagar”, pagar es lo más importante, es su carácter de clase, un valor del mercado.

Tal vez lo que consideraremos justicia sea completamente diferente a lo que se considera hoy por justicia.

Tal vez en el futuro consideremos que la solución de los hombres del pasado le daban al problema penal era un barbarismo como dice Foucault de la “nave de los locos”, una solución completamente ineficiente y represiva.

En definitiva la justicia está siempre pegada al punitivismo, hacés algo equivocado lo pagás penalmente.

Dice Benjamin “El surrealismo se ha acercado más cada vez a la respuesta comunista. Lo que significa: pesimismo completo. Desconfianza en el destino de la literatura, desconfianza en el destino de la libertad, desconfianza en el destino de la humanidad europea”.

Bibliografía

Agamben Giorgio (2004) *Estado de excepción*, Capítulo 1. Colección Filosofía e historia. Buenos Aires.

Bataille George. *Hegel, la muerte y el sacrificio.* http://www.seminariodefilosofiadelderecho.com/BIBLIOTECA/B/georgesbataillehegellamuerteyelsacrificio.pdf

Benjamín Walter. *Para una crítica de la violencia*. http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2018/08/Benjamin-Walter-para-una-Critica-de-la-violencia.pdf

Bento Antonio*. Forma de ley, mesianismo y estado de excepción*. S/D.

Friedman Milton y Rose (1993*) Libertad de elegir*: Capítulo 5. Obras maestras del pensamiento contemporáneo. Buenos Aires.

Gramsci Antonio. (1970) *Selección de textos.* Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Hegel G. W. F. (1980) *Filosofía del derecho.* Selección de textos. Hispamérica. Buenos Aires.

Kojève Alexandre (2005) *La noción de autoridad.* Nueva Visión. Buenos Aires.

Linares Quintana, Segundo. Selección de textos de la cátedra del Profesor Eduardo Russo, UBA.

Manin Bernard. *Metamorfosis de la representación*. https://cienciapolitica1ucalp.files.wordpress.com/2016/02/manin-bernard-la-metamorfosis-del-gobierno-representativo.pdf

Romano Santi (2007) *Selección de textos.* Ediciones de la Corte. Madrid.

Perspectivas entrecruzadas acerca de los no humanos. Antropoceno y Budismo

Juan Pablo Restrepo
Universidad del Valle de Colombia
Director de Escuela de Yoga Interpersonal, Usal

Había una palabra dentro de una piedra,
Traté de entrometerme en ella,
mazo y cincel, recoger y voltear,
hasta que la piedra estuvo goteando sangre,
pero aún no podía escuchar
la palabra que la piedra tenía.
La tiré al lado del camino
Entre muchas otras miles de piedras
Y mientras volvía ella gritó
La palabra fuertemente dentro de mi oído
y la médula de mis huesos
escuchó, y contestó.

Ursula K. Le Guin

Sin bien el término Antropoceno proviene de las ciencias relativas a la geología y la climatología, el campo de pensamiento y discusión que éste abre resulta provechoso, importante y urgente para pensar la actual crisis ecológica en un nivel profundamente filosófico y antropológico, como lo demuestran los trabajos de pensadores como Isabelle Stengers (2017), Bruno Latour (2017), Donna Haraway (2016), Dipesh Chakrabarty (2009), Eduardo Viveiros de Castro y Deborah Danowski (2019), entre otros.

Antropoceno es una categoría propuesta por el Premio Nobel de Química Paul Crutzeny, el biólogo Eugene Stoermer (2000) para caracterizar, a nivel geológico, el advenimiento de una nueva época. A grandes rasgos lo que propone este concepto es la influencia de los procesos y actividades humanas en la composición y funcionamiento del Sistema Tierra. Algo que parece obvio no lo es tanto si tenemos en cuenta que desde la época conocida como *Holoceno*, que marca el fin de las glaciaciones hace 11000 años, el ser humano vivió en un entorno relativamente estable en el cual ejerció una influencia moderada.

El Antropoceno designa un cambio radical de la influencia humana en la tierra como sistema: ésta adquiere una fuerza tan determinante como aquella de las placas tectónicas u otros procesos fundamentales. Podemos ver la influencia de la agencia

humana en la composición de la atmósfera, en la creciente acidificación de los océanos y en la expansiva desertificación o extensión del monocultivo en las tierras que antes eran bosques o selvas, lo cual nos recuerda que el Antropoceno no se restringe al cambio climático (Rockstrom, Steffen y otros, 2009). Como dice Donna Haraway: "Es más que cambio climático; es también la cantidad extraordinaria de tóxicos químicos, minería, polución nuclear, agotamiento de ríos y lagos en la superficie de la tierra, simplificación de los ecosistemas, vastos genocidios de personas y otras criaturas…" (Haraway 2016, 100).

Como clave de lectura y marco hermenéutico propongo leer el Antropoceno como una categoría que explicita dos aspectos profundos de la actual crisis ecológica. Por un lado Antropoceno es símbolo de desmesura; es precisamente una categoría que explicita la sobrecarga que genera la actividad humana en el planeta. Si a algo invita el Antropoceno es precisamente a hacerse cargo de los límites. Si algo refleja el Antropoceno es el olvido por parte de algunos grupos humanos de un sentido de límite. Por otro lado, la categoría es portadora de signos; es a través de ella que se hacen visibles y coherentes señales que de otra manera quedarían restringidos a hechos puntuales y sesgados. El Antropoceno hace posible conectar, hacer inteligible un fenómeno de gran escala, crear una sensibilidad que permite una comprensión de época.

De estas dos acepciones me enfocaré en uno de los signos que pareciera emerger en algunos discursos que integran y problematizan la categoría de Antropoceno: la agencia de los seres no humanos.

La agencia de los seres no humanos

Algunos mitos indígenas nos hablan de cómo, al acercarse el final de los tiempos, animales y cosas empezarán hablar. Hace poco Jacinto, líder indígena guaraní, nos contaba que en el final de los tiempos las cosas van a vengarse de nosotros los humanos por no haberlas sabido tratar bien. Viveiros de Castro y Danowski (2019), en su libro sobre los fines del mundo cuentan que justo antes del apocalipsis las gallinas empezarán a hablar. Diversos mitos amerindios encuentran esta capacidad humana en los no humanos manifestada y actualizada al final de los tiempos.

Es curioso que un discurso como el Antropoceno cuyos rasgos apocalípticos son explícitos (aunque no en todos los casos), vea emerger propuestas donde se articula algo que podría reconocerse como una comunicación multiespecie. Comenzaré por mostrar la presencia de un rasgo similar en la obra del francés Bruno Latour para después traer a la reflexión la perspectiva de la filósofa feminista norteamericana Donna Haraway. En ambos

casos se presenta una crítica al sesgo dualista de la modernidad en donde el par Animado/Innanimado, base de la división entre Naturaleza y Cultura, es revisado y puesto en cuestión a partir de las condiciones de época que vienen con el Antropoceno. Posteriormente tocaremos la manera en que un autor budista del siglo XII, Eihei Dogen, revisa la agencia de los seres no sintientes en su percepción de lo que constituye la verdadera realidad (*dharma)* del cosmos.

Zona metamórfica de Bruno Latour

Para Latour el gran divisor anunciado en la modernidad, aquel que divide naturaleza y cultura, debe concebirse como una operación. La bifurcación de la naturaleza en la cual ésta pasa a ser una esfera objetivable y desprovista de agencia se logra por un extraño proceso en el cual la ciencia moderna, al mismo tiempo que multiplica las agencias del mundo, purifica la modernidad de su proliferación. Por un lado, las ciencias ayudan a percibir objetos del mundo no conocidos hasta entonces. La ciencia da lugar a nuevas entidades. Sin embargo, en un segundo momento, ésta "purifica" las entidades del mundo, declarándolas pertenecientes al campo de la naturaleza, cuya capacidad de actuar se hace nula y se asocia a un proceso mecánico.

Es precisamente este proceso de purificación que es puesto en cuestión con el advenimiento del Antropoceno. Retomando la alusión de Michel Serres en la cual la Tierra no solo *se mueve*, como descubre Galileo, sino que *se conmueve*, Latour propone pensar los aportes de climatólogos y geólogos en los discursos del Antropoceno como una manera de comprender una zona metamórfica de intercambios en la cual los humanos nos vemos interactuando con seres no humanos:

Tal es el sentido de este nuevo régimen climático: el calentamiento es tal, que la antigua distancia entre el segundo plano y el primer plano se ha fundido: es la historia humana la que parece fría y la historia natural la que está adquiriendo una velocidad frenética. La zona metamórfica se ha vuelto nuestro lugar común: todo ocurre como si hubiésemos cesado de ser modernos, y esta vez colectivamente. (Latour 2017, 92)

Monstruos y Cyborgs en Donna Haraway

Sin bien DonnaHaraway y Bruno Latour convergen en la necesidad de pensar y habitar estas zonas metamórficas en donde diferentes especies adquieren sus respectivas capacidades para actuar, la filósofa norteamericana es crítica de la categoría que nos compete. Haraway se pregunta ¿cómo es posible que la actual época, en la cual

es inimaginable pensarnos seriamente como individuos separados y autoexistentes pueden tener un nombre tan inapropiado como Antropoceno que pone de nuevo el acento en el *anthropos*? ¿Cómo concebir un mejor nombre para esta época donde la catástrofe ecológica, la extinción masiva de innumerables seres y ensamblajes en la Tierra, nos fuerza y exige replantear modelos basados en el individualismo ecológico, económico y político? En este sentido, Haraway señala que en la propuesta del Antropoceno seguimos girando en torno a una ontología antropocéntrica y naturalista. Dice Haraway:

> Pese a su apoyo en modelación computarizada y en la teoría de los sistemas autopoiéticos, el Antropoceno se apoya mucho en lo que podemos pensar como una teoría de las relaciones "impensable", aquella del individualismo utilitario limitado – unidades preexistentes en competencia que toman aire de la atmósfera. " (Haraway 2017, 49)

Haraway propone un nuevo nombre que invita a prestar atención ante las grandes pérdidas y, al mismo tiempo, no caer en el nihilismo ecológico. Su propuesta es tentacular y es llamada Chtuluceno, en honor al arácnido *Pimoachthulhu*. Esta es un llamado a los seres *ctónicos*, no a los héroes, aquellos que saben componer con la tierra y una multitud de especies, aquellos que saben preparar compostaje. Es así mismo un llamado a la necesidad de transdisciplinariedad, necesidad de componer una sabiduría terrenal y tentacular:

> "El Chthuluceno está hecho de historias multispecies y prácticas de devenires-con en un tiempo que está por verse, en tiempos precarios, en el cual el mundo no ha finalizado y el cielo no ha caído – aún. Estamos en el juego unos con otros. De manera diferente a los dramas del Antropoceno o Capitaloceno, los seres humanos no son los únicos actores en el Chthuluceno… El orden es reestructurado: los seres humanos son y están en la tierra, y los poderes bióticos y no bióticos de esta tierra son la principal historia." (Haraway 2016, 55)

Dogen y el dharma de los seres no sintientes

Dogen vive en un Japón de radical inestabilidad política y social (Castro 2002). Muchas de las doctrinas que surgieron en este periodo se caracterizan por señalar una edad de la decadencia (*mappo*jp.) en la cual la capacidad humana para liberarse de la ignorancia y sufrimiento era tremendamente limitada. Esta conciencia de un cercano final general y decadencia moral impregna el espíritu de la época y los intentos por ofrecer un

camino de salvación que se adapte a la condición de los tiempos. Dogen no escapa a esta lógica y en sus escritos se percibe un esfuerzo por presentar el Dharma o las enseñanzas de una manera radical, que haga frente a la decadencia de su tiempo.

Uno de los fragmentos más citados de su obra Shobogenzo, en particular el capítulo llamado *Genjokoan*, nos puede ayudar a comenzar la reflexión en torno a los seres no sintientes. Éste dice: “Llevar el yo adelante e iluminar la multitud de cosas es ilusión. Que la miríada de cosas venga e ilumine el yo es despertar.” Y más adelante:

> Estudiar el camino al despertar es estudiar el yo. Estudiar el yo es olvidar el yo. Olvidar el yo es ser actualizado por la miríada de cosas. Cuando sos actualizado por la miríada de cosas, tu cuerpo y mente así como el cuerpo y mente de otros cae. Ningún rastro de iluminación queda, y este no rastro continua sin fin.

Dogen propone el camino del despertar como afectación y alteridad radical. De hecho, hay varios momentos en la obra de Dogen donde el despertar de la ignorancia ocurre a partir del hacerse presente un objeto del mundo. Puede ser la piedra que golpea el bambú, la visión repentina del melocotonero o el rugir de los ríos en el valle, todos ellos narraciones de maestros de la tradición zen china que tienen en común un instante de percepción sensible en el cual se presenta una profunda afectación. Este hacerse presente de los objetos del mundo en la experiencia marca una discontinuidad radical en la tendencia del yo a proyectar categorías y conceptos que conforman la percepción rutinaria y automática de la conciencia. En esta detención, las cosas adquieren un lenguaje propio. Es posible escuchar, o ver u oler lo que las cosas dicen, tal como lo dice el poema de Ursula Le Guin que uso como epígrafe.

Sólo los Buddhas enseñan el *dharma*. Ahora bien, Dogen afirma que todos los seres son naturaleza búdica, todos los seres son Buda. No solo poseen un potencial para desarrollar esta naturaleza sino que, en última instancia, son Buddha: “En el universo entero no hay un solo objeto extraño a la naturaleza búdica; no hay una segunda existencia otra que este universo aquí y ahora.” (Citado en Kim 2004, 128)

Y este rasgo incluye lo que en la cosmovisión budista se conoce como los seres no sintientes. Así pues, al ser Buddhas, es posible que los seres no sintientes expongan el *Dharma*. Pero Dogen es enfático al afirmar que no se logra escuchar el *Dharma* de los seres no sintientes a través del lenguaje corriente. Tanto la capacidad cognitiva y perceptiva como el lenguaje deben virar de hábitos antropocéntricos. La exposición del

Dharma o la enseñanza de los seres no sintientes requiere una dislocación de nuestras competencias perceptivas comunes:

> No debes pensar que los seres no sintientes exponen el Dharma en la manera en que los seres sintientes exponen el Dharma. Si asumes que los seres no sintientes deben ser como los seres sintientes en sus voces y en la manera en que exponen el Dharma, y así, conjeturar las voces de los seres no sintientes en términos de estos seres sintientes, esto es contrario al Dharma… Aún cuando los humanos interpretan lo que ellos ahora consideran ser hierbas y plantas, estas no pueden ser abarcadas por la mente ordinaria. (Citado en Kim, 2004, 83)

Al ser confirmado por las cosas el humano accede a percibir un lenguaje, aprende a cohabitar con otros seres. En uno de los fascículos de su obra *Shobogenzo* llamado "El Sonido del Valle, el Color de las Montañas", Dogen cuenta la historia del Laico Dongpo quien, tras escuchar a su maestro Changzong hablar sobre la enseñanza del *Dharma*de los seres no sintientes, oye por primera vez los sonidos del valle. Tras este despertar, Dongpo escribe:

> Los sonidos del valle son la lengua larga y amplia.
> El color de las montañas no es otro que el cuerpo incondicionado.
> Ochenta y cuatro mil versos se han escuchado en la noche.
> ¿Qué puedo decir de esto en el futuro?

> En este mismo fascículo Dogen dice:
> Cuando tienen verdadera práctica, entonces los valles suenan y pintan, montañas pintan y suenan, todas revelan los ochenta y cuatro mil versos. Cuando eres libre de fama, codicia, cuerpo y mente, valles y montañas son también libres… Cuando tu capacidad para hablar de valles y montañas como valles y montañas no es aún madura, ¿quién puede verte y escucharte como sonido de valle y montaña de color?

Algunas Conclusiones

A través de la problematización de la usual división entre sintiente y no sintiente Dogen propone un marco estético y práctico que diverge en algunos puntos esenciales de

la cosmovisión del budismo ortodoxo. Su comprensión del papel de los seres no sintientes en la enseñanza del *Dharma* permite ampliar la intuición de autores como Latour y Haraway con respecto a la necesidad de entablar una conversación y generar nuevos relatos en esta época de gran pérdida y desolación como lo es el Antropoceno. Señalemos que el divisor naturaleza/cultura es desafiado en los tres relatos presentados. Los tres son un llamado a recomponer nuestras capacidades y habilidades afectivas, perceptivas y cognitivas en torno a aquellos que hemos declarado no-sintientes.

Considero que estas propuestas nos ayudan a pensar, en primer lugar, una ética amplia. Y en segundo lugar, un proyecto político que incluya diferentes voces: aquellas de humanos y otros que humanos. Este proyecto filosófico, ético y político consiste en crear zonas de comunicación que permitan un contrato natural (Serres, 2004) relaciones de cuidado y cohabitación. Como lo dice la filósofa ecofeminista australiana Val Plunwood: "[reconocer] a los otros terrestres como compañeros agentes y sujetos narrativos es crucial para todo proyecto mutualista, colaborativo, comunicativo y ético, así como también para construir un lugar de sensibilidad." (citado en Bird Rose, 97). En esta misma línea, la antropóloga y humanista ambiental Deborah Bird Rose dice: "Un efecto de abrirse uno mismo, como humano, será despejar el mito de lo que no tiene mente, no a través de un relato lógico de la mente, sino a través de la experiencia de ser uno entre muchos, en un mundo ya repleto de conciencia. Abriendo el propio yo a otros seres comunicativos, se le pone en una posición capaz de experimentar comunicación." (Bird Rose, 97).

En esta época donde, tal como lo recuerda la antropóloga norteamericana Anna Tsing (Tsing y otros, 2017), diversos fantasmas y monstruos recorren y componen los terrenos desolados de una tierra que ha sido despojada, saqueada e irrespetada hasta el cansancio, la voz de Dogen, Haraway o Latour conmina a prestar renovada atención a los compañeros y compañeras de viaje que se extinguieron y a los que todavía caminan, saltan, lloran, se juntan y bailan en medio de la catástrofe.

Referencias

Bird Rose, Deborah (2013), "Val Plumwood's Philosophical Animism: attentive inter-actions in the sentient world", *Environmental Humanities*vol. 3, 2013, pp. 93-109.

Castro, Aigo (2002), *Dogen*, Barcelona: Editorial Kairós.

Chakrabarty, Dipesh (2009), "The Climate of History: Four Theses", *Critical Enquiry*, 35, invierno: 197-222.

Crutzen, P.J. y E.F. Stoermer (2000), “The Antrhopocene”, Global Change Newsletter: 17-18.

Descola, Philippe (2018), *Una Antropología Alterada por la Alteridad*, Buenos Aires: Palabra Reversa.

----------(2012), *Más Allá de Naturaleza y Cultura*, Buenos Aires: Amorrortu.

Dogen, Eihei (2015), *Shobogenzo*: *La Preciosa Visión del Dharma Verdadero*, Barcelona: Editorial Kairós.

Danowski, Deborah y Viveiros de Castro, Eduardo (2019), *¿Hay Mundo por Venir?*, Buenos Aires: Caja Negra.

Gethin, Rupert (1998), *The Foundations of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press.

Haraway, Donna (2016), *Staying With Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press.

---------- (2008), *When Species Meet*, Mineapolis: University of Minessota Press.

---------- (1991) *Simians, Cyborgs and Women*, London: Free Association Books.

Hookham, S. K. (1991), *The Buddha Within*, Delhi: Sri Satguru Publications.

Kim, Hee – Jin (2004), *Eihei Dogen, Mystical Realist*, Boston: Wisdom Publications.

Kolbert, Elizabeth (2014), *The Sixth Extinction: An Unnatural History.* New York: Henry Holt.

Latour, Bruno (2012), *Nunca Fuimos Modernos*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

---------- (2017), *Cara a Cara con el Planeta*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Moore, Jason (Comp.) (2016), *¿Antrhopoceneor Capitalocene?* Oakland: BM Editions.

Morton, Timothy (2018), *Hiperobjetos*, Argentina: Adriana Hidalgo.

Serres, Michel (2004), *El Contrato Natural*, Valencia: Pre-Textos.

Steffen, Will y otros (2015), “*The trajectory of the Anthropocene: The great acelerattion*”, The Anthropocene Review. 1-18.

Stengers, Isabelle (2017), *En Tiempos de Catástrofe*, Barcelona: Futuro Anterior Ediciones.

Tsing, Anna (Comp.) (2017), *Arts of Living on a Damaged Planet*, Minesotta: University of Minesotta Press.

Viveiros de Castro, Eduardo (2010), *Metafísicas Caníbales*, Buenos Aires: Editorial Katz.

---------- (2013), *La Mirada del Jaguar*, Buenos Aires: Tinta Limón.

¿Cansancio, burnout y nuevas esclavitudes?

Luisa Ripa
Universidad Nacional de Quilmes

Se trata de un trabajo menor, de reflexión crítica acerca de algunas obras de Byung-Chul Han, sin pretensión de conocimiento cabal del autor y con la sola intención de provocar algunas preguntas. Aunque cuento con una lectura limitada y poco "demorada" de su pensamiento, me animo a compartir algunos planteos e iniciar una conversación al respecto.

Las preguntas se cuestionan, en primer lugar, acerca del y de los discursos que insisten en una novedad propia del siglo XXI. En segundo lugar, acerca de lxs eventuales interesadxs en esta filosofía. Y a esas dos preguntas, si se quiere externas, quisiera agregar las que se cuestionen acerca de la superación de categorías marxistas y foucoaltianas; acerca de la ubicación y subjetivación del poder; acerca de la población a la que el autor se refiere; acerca del territorio y acerca de las ofertas superadoras que propone Han.

Sin despreciar las categorías que el filósofo surcoreano inaugura (y que merecen atenderse por su audacia y originalidad), tal vez podamos matizarlas con otras realidades y miradas, atravesadas, quizá, sin embargo, por sus mismas inquietudes.

1.- Preliminares "externas"

Una primera cosa que llama la atención es el público que parece interesarse en la filosofía de Byunq-Chul Han. En efecto: sus textos me llegaron de parte de personas ajenas a la filosofía e interesadas por saber mi opinión. Algo así como el "fenómeno Merlí" o el de Darío Z, pensador y profesor de filosofía que son seguidos por un público general y nada especializado. En nuestro caso nos permite concluir que las tesis de este filósofo surcoreano cuentan con dos características (ventajosas, a la hora de la difusión): se expresan en un lenguaje accesible y no técnico y, sobre todo, expresan una realidad que muchas y muchos reconocen como propia. Me atrevo a decir que son las del título de este trabajo: cansancio, estrés específico (burn-out) y esclavitudes sutiles y poderosas.

La segunda nota, que creo nos interesa, es que esta obra pertenece a la ola relativamente reciente, en el final de esta segunda década del siglo XXI, que presume la posibilidad y hasta la necesidad de distinguir a este siglo del XX y mostrar sus

peculiaridades y rupturas. Como estamos en plena elaboración de esta figura epocal no podemos osar esquemas y críticas sino, al menos en mi caso, tomar nota de la afirmación de base: hoy estamos en otra época y las cosas han cambiado sustancialmente en el mundo y la historia.

2.- El autor y sus temas

Se trata de un pensador que enseña y reside en Berlín y que ha producido una gran cantidad de libros en un tiempo relativamente corto[1]. Los textos no son extensos y aunque se apoyan en citas de autores diversos, observan en general un lenguaje asertórico y descriptivo, más cercano a los textos sociológicos o, inclusive, en algún caso, al lenguaje periodístico de investigación. El eco de su propuesta es enorme, en revistas especializadas o de divulgación[2]. Hay videos y entrevistas que multiplican su presencia en el interés de ocasionales lectores.

Comenzando con una tesis sobre Heidegger (1999), sus obras muestran diálogo con muchos autores, generalmente para distinguirlos de sus propias teorías. Para el interés y límite de este trabajo me circunscribiré a tres obras[3]: "La sociedad del cansancio" (2010-2012), "Psicopolítica" (2014) y "El poder" (2005-2016). Dejo fuera muchas otras que muestran su interés por China o el budismo y que se critican un estado de cosas en las que el encuentro con el otro, la naturaleza y su aroma y la meditación, van quedando atrás. En otros espacios aparecerán como caminos alternativos. En las obras que comentaremos también se incluyen los temas referidos a la dependencia de las redes y la condición de *enjambre* y de *transparencia* total en la que nos encontramos.

Esta limitación define mi trabajo como una presentación crítica de algunas tesis centrales de Han sin pretender ser una conocedora total del autor. Que son, a mi juicio, suficientemente capaces de darnos que (y qué) pensar.

3.- La Sociedad del Cansancio[4]

En el prólogo a la sexta edición Han presenta el mito de Prometeo que

[1] La lista de sus obras según Wikipedia (https://es.wikipedia.org/wiki/Byung-Chul_Han consultada el 24/08/2019) es impresionante tanto por la cantidad de publicaciones como por las traducciones que ha merecido. Se adjunta el listado al final del trabajo

[2] Como ejemplo tenemos 32 artículos en "Noticias de Actualidad" en el lapso de cuatro años. https://www.herdereditorial.com/contributor/byung-chul-han

[3] Cito entre paréntesis las fechas de la publicación original y de la versión en español.

[4] B-C Han: "La sociedad del cansancio", Barcelona, Herder, 2012.

> ... "puede reinterpretarse considerándolo una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo, que se violenta a sí mismo, que está en guerra consigo mismo. En realidad, el sujeto de rendimiento, que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo [...] la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de autoexplotación. El dolor del hígado [...] es el cansancio [...] Tal cansancio [resulta] de un *amable desarme del Yo* (Han 2012, 9-10[5])

Comienza describiendo -cita a Baudrillard- la novedad de este siglo como el cese de lo "viral" y desate de lo "neuronal", como figura de la "violencia de la positividad, que resulta de la superproduccion, el superrendimiento o la supercomunicación". Como tal es una violencia "sistémica" (Han 2012, 19-23). En discusión con Foucault postula el cese de la sociedad disciplinaria y del control de la vigilancia y la prohibición. Se trata de un "cambio de paradigma" por el cual la sociedad disciplinaria "genera locos y criminales. La sociedad del rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados". Produce la coincidencia de la víctima y el verdugo por lo que llama "exceso de positividad" (Han 2012, 19-32)

El aburrimiento profundo del que habla Benjamin es el producto de una falta de sosiego e incapacidad de escucha y, sobre todo, de contemplación (Han 2012, 33-39).
La progresiva positivización de la sociedad mitiga, asimismo, sentimientos como el miedo o la tristeza, que se basan en una negatividad [...] En el marco de la positivización general del mundo, tanto el ser humano como la sociedad se transforma en una *máquina de rendimiento autista* [...] La hiperactividad es, paradójicamente, una forma en extremo pasiva de actividad que ya no permite ninguna acción libre. Se basa en la absolutización unilateral de la potencia positiva. (Han 2012, 57-60)

El cansancio que produce es el del agotamiento de la potencia positiva. "son fruto de una 'sobreabundancia' de positividad". El exceso de aumento rendimiento provoca el infarto del alma" (Han 2012, 72). Han insiste en que este cansancio es un "cansancio a solas", que aísla y divide.

4.- Psicopolítica[6]

[5]Todas las abundantes cursivas de los textos transcriptos pertenecen al autor.
[6]B-C Han: "Psicopolítica", Barcelona, Herder, 2014.

Cuatro años después en su libro sobre la psicopolítica -diferenciándola de la biopolítica foucaultiana- explicitará mejor este estado de cosas actual, social y subjetivo.

La libertad que tenemos es aparente, se experimenta como un "poder hacer" ilimitado y que oculta una nueva forma de sometimiento.

Hoy creemos que no somos un sujeto sometido, sino un *proyecto* libre que constantemente se replantea y se reinventa [...] El yo como proyecto, que cree haberse liberado de las coacciones externas y de las coerciones ajenas, se somete a coacciones internas y a coerciones propias en forma d euna coacción al rendimiento y la optimización. [...] Enfermedades como la depresión y el síndrome de burnout son la expresión de una crisis profunda de la libertad [...] El sujeto del rendimiento, que se pretende libre, es en realidad un esclavo [...] sin amo alguno se explota a sí mismo de forma voluntaria. (Han 2014, 7)

La crisis de la libertad supera la tesis de Marx sobre la dialéctica del amo y del esclavo porque el neoliberalismo "conviete al trabajador en un *empresario*". Es este sistema actual en el que ha mutado el capitalismo, el que suprime a la clase trabajadora: no la revolución comunista:

Hoy cada no es un *trabajador que se explota sí mismo en su propia empresa*. Cada uno es amo y esclavo en una persona. También la lucha de clases se transforma en una lucha interna consigo mismo. (Han 2014, 9)

Ya no sirve el análisis marxista con el paradigma de "clases" porque es imposible una dictadura del proletariado (todos estamos sometidos a la dictadura del capital) y porque "el régimen neoliberal transforma la explotación ajena en la autoexplotación que afecta a todas las `clases´". El resultado es que fracasar produce vergüenza: porque se es responsable absoluto y solitario del propio éxito. "Esta autoagresividad no convierte al explotado en revolucionario sino en depresivo" (Han 2014, 10). Si existe algún panóptico, es el digital: que ha hecho del "ciudadano un consumidor". El sistema transparente de hipercomunicación digital nos obliga a pasar de la biopolítica a la psicopolítica:

> El *Big Data* es un instrumento psicopolítico muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica inherente a la sociedad de la comunicación. Se trata de un *conocimiento de dominación* que permite intervenir en la psique y condicionarla a un nivel prerreflexivo. (Han 2014, 14)

Con una metáfora religiosa afirma que el *smartphone* es el objeto de devoción y el *like* es el amén digital. El poder inteligente y amable se torna invisible y por eso mantiene la presunción de que somos libres. En realidad “estamos ante una técnica de poder que no niega o somete a la libertad, sino que la explota. Se elimina la decisión libre a favor de la libre elección entre distintas ofertas” (Han 2014, 17). Su arma es la seducción. Lo llama un *Big Brother* amable: en el panóptico digital “nadie se siente realmente vigilado o amenazado”. La prueba está en que “nos ponemos al desnudo por iniciativa propia”. (Han 2014, 34)

Por fin describe cómo la herramienta es la de las emociones, que distingue del auténtico sentimiento: éste es denso y permite la narrativa, la emoción es puntual y fugaz pero

El capitalismo del consumo introduce emociones para estimular la compra y generar necesidades [...] hoy no consumismos cosas, sino emociones. Las cosas no se pueden consumir infinitamente, las emociones, en cambio, sí [...] Así la emoción represnta un medio muy eficiente para el control psicopolítico del individuo. (Han 2014, 39-40).

Concluye con una reflexión en torno al intento (aparente) de hacer del trabajo un juego, de la divinización de los big data, y de la desaparición en la sociedad “del marginado, del loco o del idiota”.Culmina con una especie de poesía apostando a un idiotismo que rompre el esquema psicopolítico: “la dificultad hoy en día no estriba en expresar libremente nuestra opinión sino en genrar espacios libres de soledad y silencio en los que encontremos algo que decir” (Han 2014, 64).

5.- El poder

Este texto tiene, a mi juicio, una densidad y construcción filosófica muy superior a los anteriores. El esquema del desarrollo intenta explorar seis condiciones del poder para la mirada filosófica. En cada uno de los capítulos dialoga críticamente con algún autor y su propia teoría tiene el aspecto de última respuesta a la cuestión.

5.1. La lógica del poder explora la definición que resulta de su tensión entre violencia y libertad: “es un *fenómeno de la forma*”. Fenómeno complejo, que cuenta con la reacción vital no mecánica, que produce una especial continuidad en el otro y su comunicación opera como “catalizador” de las acciones queridas. La coerción, en cambio, es signo de debilidad del poder porque:

> es un signo de voluntad superior cuando el súbdito *quiere* expresamente, por sí mismo, lo que quiere el soberano, cuando el súbdito obedece a la voluntad del soberano *como si fuera la suya propia*, o incluso, la *anticipa*[7] (Han 2005, 7).

En diálogo con Luhman y Weber recorre las posibilidades de cooperación y enfrentamiento y apunta la kafkiana condición de automatización y anonimato del poder.

Por último, utiliza la noción de *espacio* para describir esta lógica de un poder donde se dan las relaciones lineales de causa y efecto, pero que las precede y posibilita:

> ...el poder es *donador de espacio y de tiempo* [...] El margen de espacio y tiempo del poder o de la libertad podrá ser en último término una quimera, pero el poder lo presupone, incluso bajo la forma de una *apariencia* (Han 2005, 31).

5.2 La semántica del poder describe su condición de sentido, con su "entramado de referencias", en el contexto de un "horizonte de sentido", en el que se encuentra o al que debe crear.

De la mano de Foucault y de Nietzsche despliega interesante cuestiones acerca del lenguaje del poder y muestra la pertinencia de la noción de hábito para lograr que su "palabra" resulte obvia. Concluye con la pertinencia de la tesis de Heidegger acerca de la existencia inauténtica como el "se", del "se dice"... Para llegar a esta conclusión hace un interesante recorrido histórico de esa noción (32-53):

> El *lenguaje* del poder es diversificado. Antes que vulnerar, pretende pasarse a la carne y a la sangre. Antes que con la espada trabaja con las normas o normalizaciones [...] haciéndose pasar por algo cotidiano u obvio. En eso constituye la astucia del poder [...] se estabiliza [...] a nivel simbólico [...] Tal continuidad del poder no opera por medio de prohibiciones, sino más bien de obviedades que resultan comprensibles por sí mismas [...] es una dictadura de la obviedad. (44-48)

Cierra precisamente con la tesis heideggeriana:

[7]Una magnífica expresión de esta condición servil puede verse en dos películas británicas: "Gosford Park" y "Lo que queda del día"

El poder alcanza una estabilidad elevada cuando se presenta como “uno” impersonal, cuando se inscribe el la “cotidianidad” [...] Un poder absoluto sería uno que nunca se manifestara, que nunca se señalara a sí mismo, sino que, más bien, se fundiera en el todo de la obviedad. *El poder brilla por su ausencia* (53-54).

5.3 La metafísica del poderes un capítulo curioso en el que dialoga con Foucault, Nietzsche y Hegel para afirmar que “el poder no es nada maligno”, que siempre supone “querer más poder” y que es la forma de recuperarse en el otro; quien, a su vez, tiene la posibilidad de hacerlo como algo propio. Esta capacidad de recuperación es su condición de *vivo*. Distingue entre la *intuición* y la *noción* que tiene el espíritu:gracias a la cual “atraviesa la multiplicidad del mundo” y “habita el mundo como su *espaciointerior*” (58-61). Cita (¡entusiastamente!) a Tillich:

> El poder es la capacidad de lo viviente para no perderse *a si mismo* pese a implicarse de muchas maneras en lo distinto y para continuarse a *si mismo* a traves de tentaciones negativas [...] en términos de potencia de ser el neurótico y “Dios” resultan ser opuestos (67).

La comprensión de las cosas no las violenta sino que les permite “*hacer aparecer* aquello que, de cierta manera, está dado en ellas a modo de germen [...] la asimilación no es ningún *violentamiento*, sino una reconciliación” (68) Incluso (siguiendo a Hegel): “La mutua penetración luminosa de concepto y realidad se llama *verdad*. De este modo, también podría decirse que la *verdad es poder”* (70).

Un largo recorrido sobre Dios mismo, haciéndose otro al crear mundo y recuperándose así, culmina al hacer propio un pensamiento de Handke -la *religión de la fatiga profunda*- que le permite cerrar casi gloriosamente esta tesis metafísica: el autor reconoce al espíritu como espacio de reconciliación y unificación, que cura de aislamiento porque se está siempre con otros. Este despertar de la fatiga profunda es amabilidad. Concluye Han: *Bien. Es [...] mi última imagen de la humanidad: reconcialiada en sus últimos momentos, en una fatiga cósmica*[8] (78)

5.4 La política del poder es desarrollada en diálogo crítico con Schmitt, Hegel y Arendt. Insiste en la condición espacial y de continuidad del poder al contrario de la puntualidad y

[8]Éste es uno de los -¡tantos!- casos en los que en la lectura alcanzo a entender el sentido de los términos pero se me escapa el de la propuesta total. Será cuestión de insistir o encontrar mejores conocedores.

soledad de la violencia (que es signo de impotencia). Como dice Hegel “el poder del espíritu se basa en generar un nosotros... crea un juntamiento enfático” y Arendt “ el fenómeno fundamental del poder... es la formación de una volundad común”. Critica a Habermas el hacerlo descansar exclusivamene en un proceso comunicacional porque

actuar en común [...] es un actuar estratégico, es decir, orientado al éxito. Esto vuelve necesaria la organización y la estrategria [...] No es un poder *comunicativo*, orientado al acuerdo, sino un poder *colectivo* orientado al éxito (91-93) [...] Considerando auellos momentos estructurales del poder, el modelo de lucha y el de consenso ya no resultan opuestos (97)[..] Esa versión realista conduce a un concepto flexible del poder (100)

Insiste en que “no excluye la sensación de libertad” pero no se agota en el actuar conjunto sino que “la praxis política es más bien la configuración activa o la influencia sobre un actuar en común [...] que sirve para imponer intereses o valores”.

5.5 La ética del poder es un interesante capítulo en diálogo con Schmitt, Heidegger, Beck y, fudamentalmente, Nietzsche.

Aunque gracias a la “globalización la vinculación territorial del poder sea más laxa” hay diferentes “formas de *reubicación*: en eso consiste su dialéctica”. La *ubicación* siempre será espacial: tanto en el espacio territorial como en el digital. Ambos deben ser *apropiados*. Hay que ocupar incluso al mercado “como una *apropiación económica del suelo*” (104).

Por la capacidad de concentración que tiene el poder es que se plantea la necesidad de su eticidad. Todo lo “congrega *en sí mismo y en algo único*”, suprimiendo lo múltiple. El poder es *ipsocéntrico*: y al punto de lograr una inmunidad absoluta. Esta situación es la que lo mueve a proponer una ética específica:

> Sin embargo la etización del poder exige que el lugar trascienda su tendencia ipsocéntrica, que brinde espacios no sólo a lo *uno*, sino también a lo *múltiple* y a lo *marginal*, que conceda estancias, que se vea conmovido por una ambilidad original que detenga esta tendencia, esta voluntad de *sí mismo*, es más, que *reprima* esa tendencia. (106)

Dedica tiempo a consideraciones sobre la condición de los esclavos, a la resistencia y al paradigma de la lucha. Al concepto foucaultiano del poder como juego y a las nuevas esclavitudes de los propios deseos y los propios placeres. Concluye dedicando varias páginas a Nietzsche, al poder aristocrático y superior. Cita:

> En ocasiones esos hombres son capaces de caridad, pero se trata de una caridad de tipo distinto de la de los sociables y deseosos de agradar: se trata de una amabilidad tierna, considerada, serena: miran desde las ventanas de su castillo que es su fortaleza y, justamente por eso, también su prisión: ¡la mirada a lo ajeno, a lo libre, a lo distinto, les sienta tan bien! (de El nacimiento de la moral). (118)

Esos seres fuertes y superiores, conscientes de la riqueza que quieren regalar, se distinguen del plebeyo, del autoritario violento: del "populacho". Esto permite abrir una especial hospitalidad que es la de "un poder *superior* que contiene una singular *autosuperación del poder*". Supera los deseos, llega a ser "una amabilidad desinteresada, es más, sin deseos". Cierra el capítulo y su libro con la cita del Zaratustra en la que aconseja la astucia de ofrendarse a sí mismo. (121-122)

Son asombrosas algunas tesis, propias y ajenas apropiadas, con las que piensa Han al poder, especialmente en los tres últimos capítulos. Nos tienta a pensar en un poder complejo y atravesado por la necesidad de una ética que invierta lo que podríamos llamar sus impulsos primarios. Distinto y superior al poder del "sistema" de los libros comentados anteriormente.

Sin embargo esta obra publicada originalmente en el 2005 recién tuvo su versión castellana en 2016: nosotros lo presentamos en el orden de la versión en español-que es el del hallazgo personal de sus obras- pero no en el orden del pensamiento de Han. Lo cual quiere decir que las tesis de las otras dos obras "superan", en sentido temporal, este trabajo sobre el poder. Aunque el interés y comentarios en español también son muy posteriores, haciendo justicia al autor deberíamos sostener que lo que se afirma -con una sencillez apodíctica- en "La sociedad del cansancio" y en "Psicopolítica" es la filosofía definitiva de Byung-Chul Han.

6.- Pero...

Creo que el interés que mencionara al principio que ha logrado este filósofo se debe, entre otras cosas, al tipo de personas que sí están totalmente inmeresos en el enjambre que describe[9]: nos reconocemos en ese cansancio y en esa prisión invisible que

[9]Las peculiaridades de la cultura a la que pertenece el autor pueden notarse en dos anécdotas y que, para el caso del autor mismo, quisiera mencionar solamente dos anécdotas que muestran una manera de ser y de comportarse propia de surcoreanxs y muy distinta de la nuestra. Una, referida por una hija que conoció Corea del Sur en un viaje por trabajo. Allí se enteró de que, cuando iban a ser sede de los Juegos Olímpicos, recibieron la crítica de ser una población excesivamente seria y hasta huraña. Entonces se inició una campaña de alegría y amabilidad y transformaron totalmente ese modo de ser. La otra se refiere a una

nos deprime. Pero situados como estamos tratando de pensar, estimo que esta propuesta de Han debe ser criticada en algunos sentidos.

6.1. En primer lugar, la realidad descrita no puede ser eficaz sino en una porción importante de la humanidad pero limitada y, me animaría a pensar, minoritaria. Para hacer posible el tipo de manipulación seductora de los "like" es preciso tener teléfonos capaces de participar en redes y es preciso comprar con tarjetas. Millones de personas carecen de esos vínculos y sufren verdaderas esclavitudes "a la antigua usansa": en trabajos en negro, insalubres, en medio de amenazas y prisiones, con escaso margen para la supervivencia, donde las teorías respecto de la superación de metas no tienen vigencia. Como dijera Gustavo Gutiérrez en una oportunidad "son demasiado pobres para darse el lujo de deprimirse". La cantidad enorme de hombres y mujeres que son analfabetos, por ejemplo, basta para ser cuidadoso a la hora de describir nuevas eras.

6.2. En segundo lugar, la realidad descrita se refiere a espacios y territorios donde se cuenta con electricidad, luz...: nuevamente una realidad extensa donde no es posible la intercomunicación que se presenta. No tiene en cuenta, por ejemplo, la enorme cantidad de personas que sencillamente están caminando, huyendo, trasladándose sin patria y con escasa esperanza de futuro. Quienes vivimos en el Gran Buenos Aires, sin ir más lejos, compartimos la vida con vecinos y vecinas que viajan a sus trabajos dos, tres y a veces más horas de ida y otro tanto de vuelta. Cuatro, seis, horas diarias en lo que podemos llamar un no tiempo y un no espacio. Los medios de transporte son ese lugar muerto y que devora la vida de tantos y tantas. El "colectivo", como la comunidad de hecho, meramente coextensiva, y como mero medio de transporte, permite que algunxs chateen y hasta compren, pero difícilmente sean parte de esta sociedad de competencia inacabable consigo mismo. El cansancio que acusan es totalmente de otro tipo.

6.3. En tercer lugar, y, fundamentalmente, es sumamente peligroso proponer que no hay ahora amos vigilantes porque se hayan disimulado hasta hacerse invisibles. El "sistema" tiene dueños y beneficiarios. Se trata de personas reales y concretas, con poder real y concreto y con acciones pensadas y eficaces para conseguir todo lo que quieren de los

---

preocupación que me hacen llegar, unas décadas atrás, un grupo de padres cuyos hijos concursaban para hacer su secundario en el Nacional Buenos Aires: "si no hacemos algo -decían furiosos- dentro de unos años la totalidad del alumnado va a ser coreano".

demás. Desde la compra de determinadas cosas, hasta la elección de determinados jefes o jefas de gobierno (curiosamente, pertenecientes a la misma "clase" -pese a Han- de los que dominan económicamente). Aquí es decisiva la dificultad,que varias veces se menciona, para hablar de la *riqueza*[10]: tanto menos clara cuanto más apetecida. Los intentos como el nuestro[11] de hacer una "crítica del tener" (en el modelo del bancario de "El Principito", o en los testimonios de Pepe Mujica) resultan casi risibles ante la descomunal presión, aparentemente anónima, pero que tiene nombre y apellido, mal que nos pese. Temas tan viejos como los marxistas de clases y de opresiones foucaultianas,no deberían ignorarse: la relativa movilidad social, en algunos casos,corre el peligro de ser un espejito de colores que obture la visión de los amos y sus permanentes dialécticas con los esclavos. Cuando Han llegó a afirmar que ya no es posible ni necesaria una revolución, habla desde un lugar central, calentito y limpio.Y habla en alemán.

Tenemos ahora acceso a un documental que prueba, clara y terriblemente, tanto la situación que describe Han, como la *identidad* de los amos actuales y sus poderes. Me refiero ala película "Nada es privado" que presenta los interrogatorios y confesiones de los y las responsables de la empresa "Cambridge Analytica/SCL". Empresaque debió cerrar ante la denuncia y prueba de su ilegal y absolutamente perversa manipulación de las opiniones y elecciones de la población[12]. Esta producción muestra otra necesidad también absoluta respecto de las dinámicas de la transparencia y el enjambre: la de la responsabilidad criminal. Para muestra, el contenido de ataques a Hillary Clinton o las guerras "conseguidadas" entre pueblos vecinos que muestra esa producción.

6.4 Por fin, otra consideración respecto de quienes sólo son objeto de manipulación por su inserción en la existencia inauténtica. Me atrevo a afirmar que se basa en una ignorancia total de esas personas y una ausencia total de encuentro y diálogo con ellas.

[10]Se suele insistir en que es enorme el discurso sobre la pobreza pero escaso el que habla de la riqueza. Ver L. Ripa: "Pobreza". En Biagini, Hugo –E. Y Roig, Arturo A. (directores), *Diccionario de Pensamiento Alternativo*, Buenos Aires, UNLa-Biblos, ISBN 978-950-786-653-1 (en el marco del Proyecto Trianual de la Agencia Nacional de Promoción Científica (PICT Nº 4-5972) y acreditado en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires), pp. 406-408.

[11]L. Ripa: "Algunos posibles `irrebasables éticos´ y la lucha por el trabajo, la riqueza y la inclusión", Río IV, Ed. ICALA, 219-222 ISBN 987-20969-4-5, año 2004.

[12]Dos cosas a resaltar de esa producción: en primer lugar, la fuerza que tiene en algunos países (EUA, en este caso) la cuestión moral y legal estricta y la condena de las prácticas que violan esos supuestos. Pero, sobretodo, en la narrativa de logros y condenas no puede dejarse de ver y de destacar la tesis que el responsable de las campañas hace: para lograr el poder es necesario dividir y oponer. Lejos de ser una conducción homogénea y dirigida al total de la población es una conducción específica hacia quienes se consideran influenciables y lograda mediante un odio específico, violento y cerrado.

Si los hubiera, más de una vez se asombrarían de descubrir que también piensan y deciden. Que la incapacidad para describir lo que hacen y sus razones no es vacío de comprensión y de lenguaje sino de relación comunicativa[13]. Una paciente y sincera escucha[14] podría ser muy reveladora al respecto[15].

Quizá, entonces, sirva para hacernos preguntas cruciales: ¿qué quiere decir "tener"? y ¿qué quiero, de veras?, ¿qué me apasiona? Las respuestas no son sencillas porque las ganas de poseer cosas, obtura la experiencia de los deseos profundos y produce en muchos -posibles lectores de Han- esa carrera de consumo y logros, que dan motivo válido a la obra del filósofo coreano. Preguntas oceánicas, como las que se cuestionan sobre la propia identidad y las condiciones del *encuentro*, abren mundos que al menos deberíamos respetar.

6.5 Quisiera cerrar mencionando tres contraejemplos de la propuesta de Han. En primer lugar, las movilizaciones. Con todas las críticas que puedan merecer, tanto entre nosotros como en en el resto del mundo, constituyen una insistente capacidad de presencia masiva y de fortaleza. En segundo lugar, las impresionantes modificaciones respecto de la autoidentidad de género y el decidido giro feminista y antipatriarcal que resulta una novedad absoluta en nuestra cultura y que promete ser un inicio de nueva época que revoluciona las categorías de ser, poder y relacionarse. En tercer lugar, la recuperación de la *verdad*: que deja de ser mala palabra académica, para ser consigna política y rotunda.Verdad que es presencia en los *cuerpos* de asesinadxs, raptadxs y negadxs en su identidad. Vinculada a la memoria y a la justicia, se distancia de ciertas veleidades académicas y se vuelve programa de presencia social y política. La turbulencia jurídica, también atravesada por la necesidad de verdad verificada, es una muestra, me parece, de lo que quiero plantear.

[13]Una cosa es que alguien no pueda decir exactamente qué se pide en una concentración, otra cosa es suponer que, por lo tanto, sólo está presente por alguna dádiva y no sabe qué defiende y qué quiere. En una ocasión tuve oportunidad de escuchar a una persona muy sencilla y marginal: celebraba con su mujer e hijos cincuenta años de casados. En una casita de chapa, en el tercer condón del Gran Buenos Aires. Tenían heladera de bloques de hielo y cocina a leña. Cuando les anunciaron que llegaba un regalo, el anciano dijo, con toda propiedad -en todos los sentidos de la palabra: "ya lo sé. O de lo muy frío o de lo muy caliente. Si es de lo muy frío, bienvenido sea. Si es de lo muy caliente, se lo llevan de vuelta". Era una heladera, menos mal.

[14]Ver L. Ripa: "La *era* de los derechos humanos: realidades, tensiones y universidad" (en colaboración) en M. Lozano y J. Flores (comp.), *Democracia y sociedad en la Argentina contemporánea*. *Reflexiones sobre tres décadas*, Bernal, UNQ. ISBN 978-987-558-319-1; pp.151-169.

[15]Ver L. Ripa: "El populismo en debate y un viejo texto sobre el hombre masa". En *Actas de las VIII Jornadas de Antropología Filosófica*. http://aadiebaires.com.ar/pdf/ACTAS%20VIII%20JNAF%20-%20UNDAV%202017%20-final.p

Bibliografía selecta

Heidegger's Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger. Wilhelm Fink, Paderborn 1999.

Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod. Wilhelm Fink, Paderborn 1999.

Martin Heidegger. UTB, Stuttgart 1999.

Tod und Alterität. Wilhelm Fink, Paderborn 2002.

Edición española: *Muerte y Alteridad.* Barcelona, Herder, 2018, ISBN 978-84-254-4101-1

Philosophie des Zen-Buddhismus. Reclam, Stuttgart 2002.

Edición española: *Filosofía del budismo Zen*. Barcelona, Herder, 2015, ISBN 978-84-254-3380-1

Was ist Macht? Reclam, Stuttgart 2005.

Edición española: *Sobre el poder.* Barcelona, Herder, 2016, ISBN 978-84-254-3855-4

Edición coreana: *권력이란무엇인가*. Moonji, 2009, ISBN 9788976823335

Hyperkulturalität: Kultur und Globalisierung. Merve, Berlin 2005.

Edición española: *Hiperculturalidad.* Barcelona, Herder, 2018, ISBN 978-84-254-4061-8

Hegel und die Macht. Ein Versuch über die Freundlichkeit. Wilhelm Fink, Paderborn 2005.

Gute Unterhaltung. Eine Dekonstruktion der abendländischen Passionsgeschichte. Verlag Vorwerk 8, Berlin 2007.

Edición española: *Buen entretenimiento*. Barcelona, Herder, 2018, ISBN 978-84-254-4196-7

Abwesen: Zur Kultur und Philosophie des Fernen Osten. Merve, Berlin 2007.

Duft der Zeit: Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens. Transkript 2009.

Edición española: *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse.* Barcelona, Herder, 2015, ISBN 978-84-254-3392-4

Edición coreana: *시간의 향기*. Moonji, 2010, ISBN 9788932023960

Müdigkeitsgesellschaft Matthes & Seitz, Berlin 2010, ISBN 978-3-88221-616-5

Edición española: *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder, 2012, ISBN 978-84-254-2868-5

Edición holandesa: *De vermoeide samenleving*. Van Gennep,, 2012, ISBN 9789461640710

Edición danesa: *Træthedssamfundet*. Møller, 2012, ISBN 9788799404377

Edición italiana: *La società della stanchezza*. nottetempo, 2012, ISBN 978-88-7452-345-0

Edición coreana: 피로사회. Moonji, 2011, ISBN 9788932023960

Edición sueca: *Trötthetssamhället*. Ersatz, 2013, ISBN 978-91-87219-62-7

Edición catalana: *La societat del cansament.* Barcelona, Herder, 2015, ISBN 978-84-254-3675-8

Edición brasileña: próxima aparición, Vozes.

Edición francesa: próxima aparición, edition circé.

Edición rumana: próxima aparición, Humanitas.

Edición taiwanesa: próxima aparición, Locus.

Edición turca: próxima aparición, Pinar Yayinlari.

Shanzhai 山寨 - Dekonstruktion auf Chinesisch. Merve, Berlin 2011, ISBN 978-3-88396-294-8

Edición española: *Shanzhai. El arte de la falsificación y la deconstrucción en China*. Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2016, ISBN 978-987-1622-50-4

Topologie der Gewalt. Matthes & Seitz, Berlin 2011, ISBN 978-3-88221-495-6.

Edición española: *Topología de la violencia*. Barcelona, Herder Editorial, 2016, ISBN 978-84-254-3417-4

Transparenzgesellschaft. Matthes & Seitz, Berlin 2012, ISBN 978-3-88221-595-3.

Edición española: *La sociedad de la transparencia*. Barcelona, Herder Editorial, 2013, ISBN 978-84-254-3252-1

Edición holandesa: *De transparente samenleving*. Van Gennep, 2012, ISBN 9789461641892

Edición catalana: *La societat de la transparència.* Barcelona, Herder, 2015, ISBN 978-84-254-3678-9

Edición francesa: próxima aparición, Circé.

Edición italiana: próxima aparición, Nottetempo.

Edición coreana: próxima aparición, Moonji.

Edición rumana: próxima aparición, Humanitas.

Edición rusa: próxima aparición, Logos.

Agonie des Eros. Matthes & Seitz, Berlin 2012, ISBN 978-3-88221-973-9

Edición española: *La agonía del Eros*. Barcelona, Herder Editorial, 2014. ISBN 978-84-254-3275-0

Edición italiana: *Eros in agonia*. Nottetempo, 2013, ISBN 9788874524235.

Edición holandesa: próxima aparición, Van Gennep,.

Edición francesa: próxima aparición, Autrement.

Edición coreana: próxima aparición, Moonji.

Edición rumana: próxima aparición, Humanitas.

Bitte Augen schließen. Auf der Suche nach einer anderen Zeit. Matthes & Seitz Berlin 2013 ebook, ISBN 978-3-88221-064-4

Edición española: *Por favor, cierra los ojos.* Barcelona, Herder, 2016, ebook, ISBN 978-8-42543-632-1

Digitale Rationalität und das Ende des kommunikativen Handelns. Matthes & Seitz Berlin 2013, ISBN 978-3-88221-066-8

Im Schwarm. Ansichten des Digitalen. Matthes & Seitz Berlin 2013, ISBN 978-3-88221-037-8

Edición española: *En el enjambre*. Barcelona, Herder Editorial, 2014, ISBN 978-84-254-3368-9

Edición francesa: próxima aparición, Actes Sud.

Edición italiana: próxima aparición, Nottetempo.

Edición sueca: próxima aparición, Ersatz.

Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken (Essay Collection). S. Fischer Verlag Frankfurt 2014 ISBN 978-3100022035

Edición española: *Psicopolítica*. Barcelona, Herder Editorial, 2014, ISBN 978-84-254-3368-9

Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute. S. Fischer Verlag 2016

Edición española: *La expulsión de lo distinto.* Herder Editorial, 2017 ISBN 9788425439650 y ebook ISBN 9788425439667

El trasfondo geocultural del pensamiento popular

Jorge Gabriel Rojo
Universidad del Salvador

Introducción

El problema antropológico de la geocultura

Günter Rodolfo Kusch publicó en 1976 el libro *Geocultura del Hombre Americano*[1], y por sentido común, ante tal título, se supone que se expone una contundente y amplia definición de tal concepto. Pero sin embargo no es así, particularmente, porque parece ser que el autor no quiso presentar de esa manera la cuestión. Es más, las referencias a la «geocultura» explícita sólo está en un solo texto, siendo este el más breve. Todo lo demás está compuesto por textos elaborados, casi en su totalidad, con anterioridad y respondiendo a contextos diversos.

Vamos a tomar como referencia la tesis doctoral de Cristián Valdés Norambuena titulada *La geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch*[2]*.*

Valdés Norambuena afirma que, en cuanto al término de "Geocultura" no contamos con documentación suficiente para justificar autoría y origen. Sin embargo, cita al uruguayo Mauricio Langón[3], quién indica que dicho término fue «utilizado» por Kusch, y que Ana Zagari[4] señala taxativamente que tal «término fue acuñado» por Kusch. Aunque cabe indicar que Immanuel Wallerstein [5]utilizó su equivalente en inglés, *"Geoculture"*, en su obra *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing Worl-System (Studies in Modern Capitalism),* cosa que no indica que tengan alguna vinculación entre sí dichos autores.

Se puede asumir que Kusch constituyó un estilo de trabajo particular en la elaboración de sus obras. De los 8 libros publicados, por lo menos 7 fueron el producto de un proceso que Norambuena llama "acumulativo", vale decir, que siguen una dinámica de trabajo en la que textos mayores integran, parcial o completamente textos menores.

---

[1]Kusch, Rodolfo, *Geocultura del Hombre Americano,* Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1976.
[2] Valdés Norambuena, *La geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch. Notas Filosóficas para una Reconfiguración de la Historicidad Latinoamericana,* Centre de Philosophie du Droit (CPDR), Université Catholique de Louvain, 2013
[3] Langón, Mauricio, *Pensamiento Crítico Latinoamericano,* Vol. II, Editor Ricardo Salas Astraín, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2005, p. 457.
[4] Zagari, Ana, "*Geocultura"en Diccionario de Pensamiento Alternativo*, dirigido por H. Biagini y A. Roig, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 245.
[5] Wallerstein, Immanuel, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System (Studies in Modern Capitalism),* Ed. Cambridge University Press, E.E.U.U., 1991.

> "…es posible encontrar en 7 de ellos un proceso que se podría denominar «acumulativo», es decir, se sigue una dinámica de trabajo en la cual estos textos mayores integran completa o parcialmente textos menores, ya sean artículos, conferencias, o inéditos, configurando en cada caso no sólo un reordenamiento de aquellos dentro de un cuadro de discusión mucho más ambicioso o que ya se vislumbraba en ellos mismos, sino también una reinterpretación de sus contenidos respecto de estos nuevos cuadros problemáticos, sumados orgánicamente a otros de origen similar o elaborados para la ocasión en vista de estos objetivos más amplios…" (Valdés Norambuena, Cristián: 2013, 17).

En la obra kuschiana de 1976 podemos encontrar 16 apartados, de los que 3 únicamente fueron escritos para la ocasión. El resto son de procedencia diversa, e incluso no se les puede atribuir un sentido unitario, o haber sido concebidos bajo un mismo plan de composición. El texto más antiguo es de inicios de 1969 y el último es de 1975. Lo que da un rango de 7 años de trabajos menores, e incluso el repaso de dos de sus libros: *El Pensamiento Indígena y Popular en América* de 1970, y *La Negación en el Pensamiento Popular* de 1975, y estas obras no se hace mención a la noción de geocultura propiamente dicha (Valdés Norambuena, Cristián: 2013, 18).

Valdez Norambuena llega a la conclusión que para Rodolfo Kusch la geocultura es:

> "…en el fondo la *geocultura* es la problematización crítica de *nuestro mundo de la vida* en su constitución histórica, cultural, económica, política, ontológica, incluso estética, que como tal, surgida desde un contexto latinoamericano de reflexión, retrae la discusión más acá de la fenomenología, que en el sentido de Kusch se quedaría en los aspectos "visibles" y "superficiales" de nuestro *habitar*, invitando a una reflexión auténtica, propia y compartida, afrontando los elementos imponderables de nuestra propia condición de americanos, que en el fondo es aquello que Kusch denomina como un universal, pero deformado por el suelo…" (Valdés Norambuena, Cristián: 2013, 238).

Así esta "problematización crítica" supone un estudio, o reflexión de la conciencia latinoamericana sobre sí misma. No se trata de discurrir a cerca de cuestiones geográficas, históricas, ni siquiera de aquellas temáticas que corrientemente se denominan como "cultural", "tradicional", "etnográfica", etc. Y nuestro comentarista del filósofo argentino nos está advirtiendo que, a pesar que la alusión directa al análisis

fenomenológico, tanto husserliano como heideggeriano, al indicar la expresión "mundo de la vida", de todas formas, propone un retraimiento del campo fenomenológico en el sentido académico. Esto es, que quiere ubicar tal problematización crítica de la conciencia latinoamericana, más cercana al contexto concreto del pensamiento popular, que al de la fenomenología de la academia filosófica.

Pero tal opción no indica una determinación arbitraria, ni atada a las circunstancias históricas sin más. Kusch mismo en el prólogo de *La Negación en el Pensamiento Popular* expone como Hipótesis de trabajo que, tal pensamiento popular contiene, en sí ya, lo que es constitutivo del pensar mismo.

> "…la hipótesis de que el pensamiento popular, y no el pensamiento culto, es en gran medida fundante, por cuanto posiblemente contiene las líneas generales del pensar humano en su totalidad…". [Kusch, Rodolfo: 2008 (1975), 14]

Como se puede ver, lo opuesto a "pensamiento popular" es el "pensamiento culto", que en la página anterior lo vincula a sectores medios que se aferran al poder, aunque no se detiene en la clase ni status social, como tampoco en la cuestión del poder político o social. Lo indica al decir que "en América no hay otra constante que su pueblo", y agrega que "la base de nuestra razón de ser está en el subsuelo social". Tal metáfora no se restringe a una estratificación social sin más, sino que explora, con la expresión "subsuelo social" aquello que está más abajo, esto es, el sustrato cultural.

En el prólogo de *Pensamiento indígena y popular en América (1970)*nuestro filósofo argentino, en sus primeras frases expone una de sus tesis fundamentales, esto es, la certeza de que hay en *"el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas"*[6]un "*estilo de pensar*". Tal estilo de pensar no se refiere a una lógica determinada, ni una sintaxis en particular, como tampoco está indicando un idiolecto o ciertos usos, y giros de la lengua. Muchísimo menos está referido a modos y códigos característicos de alguna clase social, o grupos marginales y/o segregados del cuerpo social. Este modo de pensar latinoamericano es una herencia cultural que subyace bajo diferentes modalidades según la condición geocultural a la que pertenezca.

Este estilo de pensar es lo que Kusch expresa como "pensamiento popular". De manera que queda muy lejos de su planteo aquellas cuestiones de lo popular que se

[6]Kusch, Rodolfo, *Pensamiento indígena y popular en América,* en Obras completas, Fundación Ross, Rosario, 2009, p. 259.

incardinen en torno a cuestiones sociológicas, políticas, e incluso aquellas causas de reivindicación histórica. Aunque, por supuesto, todas estas últimas cuestiones forman parte del pensamiento popular, pero ninguna constituye lo central y determinante. Pues se trata siempre de un fenómeno cultural, y de manera más precisa, geocultural.

En ese mismo prólogo, en el párrafo siguiente, Kusch menciona su proyecto de investigación sobre este pensamiento popular latinoamericano. Su plan era exponer las "ideas religiosas precolombinas" en *América Profunda*, el paso siguiente consistió "explorar la sobrevivencia de este estilo de pensar en una gran ciudad como Buenos Aires" en *De la mala vida porteña,* ya como una mayor profundidad al estudio en cuestión se propuso "poner en claro el pensar indígena en sí mismo" en *Pensamiento indígena y popular en América,* basado en su trabajo de campo de 1967. Ahora bien, en *La Negación en el Pensamiento Popular,* escrito siete años más tarde, contiene ya una síntesis este proyecto.

Como se puede observar, si bien hay una reivindicación de la importancia de las civilizaciones americanas y su trascendencia en la historia de la humanidad, como así también se puede constatar una particular valoración de los pueblos originarios actuales en Latinoamérica, de ninguna manera esto determina el proyecto de Rodolfo Kusch. Su búsqueda y el gran objeto de su investigación no fue otro que ese "estilo de pensar" en el que, las tradiciones originarias americanas, están presentes en los sectores rurales, populares y hasta, más mitigado por efecto de la policulturalidad característica del cosmopolitismo, en las grandes urbes como en Buenos Aires.

Durante el Primer seminario de Cultura Nacional en Samay Huasi[7], Kusch era parte de la comisión a cargo de tal encuentro de La SADE (La sociedad argentina de escritores), y en las conclusiones de tal encuentro, en el punto 8, se proponen abordar investigaciones sobre la cultura nacional, en primer lugar "la *estructura cultural"* de cinco o más zonas, a nivel de muestreo, desde dos perspectivas: una vertical y otra horizontal. La primera se refería a localizar el tipo cultural medio en oposición con el de abajo; y la segunda en función de determinar peculiaridades zonales.

Lo interesante lo encontramos en el análisis vertical, pues se habla de clases, pero no en sentido social. Es decir, la distinción de clases no se puede entender, ni desde una

[7]Primer Seminario de Cultura Nacional, en Samay Huasi, Chilecito, Provincia de las Rioja, entre el 18 y 22 de diciembre de 1971. Kusch, desde el 28 de septiembre de 1971, y por un período de 2 años ejerció simultáneamente dos cargos importantes dentro de La SADE, a saber, Vocal titular de la comisión directiva, y presidente de la comisión de Cultura Nacional Leopoldo Lugones. Ver más detalles en Lanata de Kusch, Elizabeth; «Rodolfo Kusch», en Pagano, C.; *Un modelo de filosofía Intercultural: Rodolfo Kusch (1922 – 1979). Aproximación a la Obra del pensador argentino,* Editor Raúl Fornet – Bentancourt, Aachen, 1999.

perspectiva clasista sociológica de la tradición marxista, ni de la tradición weberiana. Se habla claramente de clases culturales, vale decir, clases correspondientes a "modelos culturales"[8]. También llama la atención que, a pesar que hay una diferenciación de tres clases, su consideración se hace dentro de dos bloques bien definidos. El modelo de las clases medias y alta, por un lado, y el de las de abajo, o «popular».

Como no se trata de las condiciones sociales, la denominación de "abajo" no indica circunstancias referidas a recursos económicos, ni a la no posesión de los medios de producción. Si no, más bien a "formas de vida". Ambos bloques, aunque están enfrentados, no están en lucha, ni siquiera se consideran dentro una dinámica dialéctica. Convendría entenderlos dentro de proyectos distintos, que suponen categorías culturales diversas. Y tales categorías se corresponden a definiciones ontológicas concretas, esto es, la oposición entre *Ser y Estar.* En efecto, uno sigue un ideal existencial de *"ser alguien"* y el otro de *"dejarse estar"*.

De esta manera se puede entender que las clases medias, *no – populares*, siguen el modelo cultural de "ser alguien", por el que asumen un sesgo "extranjerizante" y "ajeno", y ocupan los lugares de "dirigentes" e "intelectuales". Por el otro lado están las clases bajas, *populares,* que siguen el modelo cultural de "dejarse estar", por el que su tendencia se resume en *lo nacional* y *propio.* En un sentido lógico, se puede ver, que el modelo de las clases medias niega al modelo de las clases populares.

Cabe mencionar que en cuanto al término "Nacional" no lo utiliza Kusch bajo un sentido político clásico, es decir, que no se reduce a la idea de lo cívico, ni jurídico. Su clave semántica está en el modelo cultural. De esta forma emergen dos modelos culturales opuestos: el «Nacional», auténtico y que presenta el "potencial cultural" latente en el pueblo. Frente a este está el modelo «Foráneo», inauténtico, que presenta la "alienación cultural" de las clases medias y alta[9].

En el texto *Traición o Cultura*, a modo de preámbulo de sus obras de teatro La muerte del Chacho y la Leyenda de Juan Moreira[10]comienza en el primer párrafo diciendo:

[8]Kusch, Rodolfo, *Geocultura del Hombre Americano,* O.C. apartado *La cultura en América*, reproducción con mínimas variaciones del texto presentado en el seminario Primera Semana Social organizado por el Centro de Desarrollo Integral (C.E – DI.) de Oruro y la Universidad Técnica de Oruro, entre el 17 al 22 de agosto de 1970. Fue publicado en primera instancia bajo el título *La Transformación Actual en América Latina y Bolivia,* Ed. Centro Desarrollo Integral, Oruro, 1970.
[9]Kusch, R., *Seminario de cultura Nacional. Encuentro de Samay Huasi (La Rioja),* 1970, O.C., p. 464.
[10]Kusch, R., *La muerte del Chacho. La leyenda de Juan Moreira,* Stilcograf S.R.L., Buenos Aires, 1960.

"…Hacer arte supone una revelación, porque implica sacar a relucir la verdad, que yace en lo más profundo del país, para llevarla a la escena, al papel o al cuadro. Pero hacer eso entre nosotros, significa crearlo todo de nuevo. Nuestras formas artísticas son las de una clase media y esta a su vez sólo existe en lugares perfectamente localizados como Buenos Aires, Santiago de Chile o Lima. En ningún momento expresan lo que realmente somos, porque eso no importa y porque el intelectual está empeñado en ser perfecto y sólo quiere agradar a sus compañeros de casta. Hay una razón de pulcritud y de limpieza en ello, porque hacer lo contrario significaría ensuciarse con el suelo de América…"[11]

En el texto citado hay una correspondencia entre "*decir la verdad"* y "*expresar lo que realmente somos*". Y de hecho el título es muy sugerente, pues plantea un dilema muy poderoso, a la manera de lema partidario, que a su vez vincula el eje "Cultura – decir la verdad – expresar lo que realmente somos", y si no se da esa opción sólo queda, como consecuencia lógica, "*La Traición".*

También llama la atención sobre la mención de los "intelectuales", pues, estos constituyen una casta cerrada sobre sí misma. Eso sí, en la última frase, ya se destilan conceptos claves de la antropología cultural de Kusch, tales como "pulcritud" y "suelo de América", que desarrollaremos más adelante. En el siguiente párrafo se explaya mejor sobre estas ideas:

"…Y en el suelo de América está el pueblo americano, que condiciona nuestra vida política, económica y social y del cual nos queremos distanciar, porque estamos empeñados en hacer ciudades limpias y bonitas. ¿Cómo hacer arte cuando, por un lado, está el pueblo que vive un ritmo de vida que no queremos conocer y, por el otro, estamos metidos en una clase media que apunta a jugar a la gran nación, a la gran política y al gran arte? Se plantea entonces dos cosas: o se escribe para la gente feliz y limpia o se trabaja para darle al pueblo una expresión. Claro está que no se trata del pueblo lírico de nuestros extremistas de cualquier tendencia, porque

[11]Este texto se entiende dentro de un proceso que se remonta a 1957 con su obra teatral *Tango,* estrenada por el conjunto teatral "Juan Cristóbal". Le siguió *Credo rante*, presentada por "Arte América" en 1958. Le siguió *La leyenda de Juan Moreira*, con versos de Goly Bernal. Fue estrenada por Francisco Petrone, en el Circo Teatro Arena, en diciembre de ese mismo año. Así mismo estrena *La muerte del Chacho.* Ahora bien, esta producción artística fue el fruto de una elaboración e investigación cultural y antropológica desde 1946. Testigo de este trabajo científico son sus publicaciones *La seducción de la barbarie (Análisis herético de un continente mestizo)*, editada en 1953, y *Anotaciones para una estética de lo americano* en 1955.

ellos no hacen más que transferir a la masa sus ideales de clase media desplazada. La política, por otra parte, es entre nosotros actividad de mediocres y poco o nada tiene que ver con el arte…"

Si nos detenemos en la idea de «pueblo» en este texto, podemos ver tres conceptos distintos. Uno es de la idea de "pueblo – lírico", el de la pulcritud, de las ciudades limpias y bonitas. El otro es el "pueblo de América", que corresponde al "hedor", al que está sucio con la tierra de América. Y finalmente a la "masa", alienada con los ideales de la clase media desplazada.

De estas tres ideas de pueblo sólo la segunda constituye lo que Kusch propone como lo auténtico. El pueblo genuino es sucio y desagradable para el europeo, pero brillante y espléndido en su estar autóctono. Ni negado por la ilusión de las clases medias y altas que sueñan con un mundo europeo que, en estas regiones de América, sólo llegan a ser fantasías que ocultan lo que realmente somos; ni alienado por la pretensión de otros sectores medios que procuran "corregir" el temperamento propio del "mero estar", transformándolo en una masa aculturada que actúe según el modelo de una ideología extraña a su constitución propia.

Geocultura y conocimiento

Kusch intenta desentrañar la noción de sabiduría, como saber de vida, que está en el subsuelo social, en el saber popular. Podemos considerarlo como el fundador de la "*filosofía latinoamericana*" en su versión popular, opuesta a la de los dialécticos como E. Dussel, J. Segundo, etc.

Su propuesta de una antropología filosófica americana consiste en volver a las fuentes del pensar y sentir americano, esto es, revalorizar lo popular. Para tal cosa es indispensable dejar de lado toda forma de menosprecio, prejuicio y mote occidental sobre las prácticas y modos americanos. Por ejemplo, el trueque, el juego, y todas las prácticas populares de la tradición americana. La geocultura americana supone asumir mitos, economía de amparo o austera, y lo arcaico. Eso sí, lo arcaico no entendido al modo occidental-positivista, es decir, como algo de museo o enciclopedia. De ninguna manera, se trata de algo totalmente vivo y vivificante de la cultura.

Para empezar la aventura de acercarnos a la América Profunda, es indispensable introducirse a través de la oposición *hedor-pulcritud,* que está en la base de todos los juicios sobre este continente, y en la categoría de la fagocitación. La tensión entre el *ser*

alguien, de la actividad burguesa y citadina, y el *estar ahí nomás* americano, produce una estructura existencial genuina de América, y, en consecuencia, también, la del criollo con su *estar siendo*[12].

El "conocimiento andino" es un conocimiento diferente, al cual, el conocimiento occidental todavía no entiende y menos aún valora. Y, si nos animamos a pensar en esta forma de pensar, podremos así, comprender mejor nuestro país y lo que, en el fondo, hay en nosotros. Creo que un esfuerzo, en este sentido, es fundamental para nuestra vida nacional.

Hablar de Geocultura implica inmediatamente pensar en la oposición entre *El ser y el estar*: Son categorías diferentes de comprensión de la realidad, la del «ser» se acerca más a un pensar racional, mientras que la del «estar» a un pensar mítico y trascendental.

El ser es la categoría que caracteriza al desarrollo del pensamiento occidental, su manera de entender el mundo, su cosmovisión. Vale decir, su interpretación de la realidad. En la historia del "ser" se distinguen tres grandes momentos: la identificación del ser con el logos (la racionalidad), la identificación del ser con la gracia, y como resultado de esta logización y gratificación, se da una concepción de la persona como una síntesis dual entre lo natural y lo sobrenatural. Este esquema sintético de occidente indica, ciertamente, el drama que colorea esta cultura.

El estar, es una instancia americana, y se define como una categoría previa al ser, por lo tanto, la comprensión de la realidad es diferente. La experiencia de la sabiduría de los pueblos se apoya en «*el nosotros estamos*» y la primera forma de esta sabiduría es el «saberse arraigado». Cabe aclarar aquí, que cuando decimos que es una categoría "previa al ser" no indica algo de inferioridad o subalternación a la del ser. De ninguna manera, se está subrayando la diferencia entre ambas. Incluso, lo "previo" o "más acá" indica, fundamentalmente, que se encuentran en planos diversos de la existencia. Si nos imaginamos una estratificación de la existencia, el ser y el estar se ubican en estratos diferentes.

Por supuesto que cuando pensamos en el estar respecto del ser se nos impone la categoría de la "*fagocitación*". Ser y estar son dos formas diferentes de comprensión del horizonte cultural, por lo tanto, dan origen a dos estilos de vida distintos. En el medio de estas formas puras, que realmente existen en América, están aquellas en las que se dan

[12]Esta categoría tiene un antecedente ilustre dentro del pensamiento argentino en la figura del antropólogo cultural Benito Canal Feijoo (1897-1982) y su caracterización de los americanos *como seres estando*.

muchos matices de grises y, desde la perspectiva de Kusch, plantea el drama propio de las ciudades y megalópolis. La denomina el *estar-siendo* o el *estar para ser*.

Su trabajo *De la mala vida porteña*[13] (1966), realiza un análisis del «habla cotidiana» en Buenos Aires, para sacar a la luz "*aquella visión original que llevamos por dentro y que nunca confesamos",* de tal modo que se trata de una "sabiduría recóndita" que se elabora clandestinamente más allá de los límites académicos de los "formalismos lingüísticos". En el prólogo dice explícitamente:

> "…Cada palabra, especialmente si pertenece al lunfardo, arrastra consigo lo que realmente pensamos del mundo y del hombre. Cuando decimos *coso, cusifai o punto,* en lugar de hombre, decimos mucho más, porque agregamos al hombre ese barro de nuestra vereda por donde lo hemos pasado. En resumen, las palabras, primero nos informan, luego nos sirven de fluido mágico y finalmente denuncian nuestro verdadero y secreto pensamiento sobre la vida y el mundo…"[14]

Este texto provoca que se dispare en la conciencia porteña, particularmente de los años 60, una tensión que expone esas instituciones que dificultan su consideración, replegándola a la intimidad personal de cada uno, como algo inconfesable. Y este trabajo, específicamente, nos da la pauta del esfuerzo de Kusch por traer el lunfardo, que, según la Real Academia Española de la Lengua, corresponde al habla de la gente de «clase baja» de los barrios marginales de Buenos Aires, al análisis filosófico de nuestra cultura. Entonces, no sólo un desafío metodológico para la intelectualidad adiestrada en el habla de las «clases altas», sino también la "imaginación" y la "valentía" para «*levantar la censura de nuestra conciencia»,* porque existe miedo de lo que de ese suburbio de nuestra existencia pueda salir, esto es, «nuestra pura y simple verdad».

Esto quiere decir que no se deja de lado lo intelectual para quedarse en una inconsistente contemplación. Sin embargo, a lo largo de la historia el ser ha ido considerando que todo lo que se le parece "es" y todo lo que no se le asemeje "no es"; como si existiera un pensamiento único.

[13]Kusch, Rodolfo, *De la mala vida porteña,* en Obras Completas, Editorial Fundación Ross, Rosario – Santa Fe, 2000, pp. 323 - 458
[14]Kusch, Rodolfo, *De la mala vida porteña,* O. C., p. 323.

El ser se identificaría con los conquistadores y todo lo que subsume, mientras que el estar con los excluidos y la marginación. Se puede decir que, a lo largo de la historia el ser, el ser ha fagocitado al estar.

El pensamiento popular mítico

A lo largo de la historia se ha dado una minusvaloración del mito y una supervaloración del logos.

Hay una larga historia de desprecios y menoscabo de lo mitológico en occidente. Ya desde Platón mismo, aunque recurrió a explicaciones alegóricas, tachó lo mitológico como perverso en la medida que se vinculaba con lo sensible y se situaba más acá de las ideas. A partir de entonces la filosofía en occidente va a ser partícipe de este sesgo platónico. El positivismo de Comte redobló su esfuerzo por atacar y proscribir al mito del mundo real y verdadero. Vale mencionar los esfuerzos de Lévi-Strauss, Mircea Eliade, y tantos otros antropólogos del siglo XX por revalorizar el estudio de lo mitológico, aunque en su epistemología, como en sus métodos, siguieron sosteniendo el concepto de "inferior" y "primitivo" respecto de lo moderno.

Sin embargo, en el pensamiento americano-andino el mito es un elemento fundamental, ya que permite y ayuda explicar la realidad. El mito, pese a no ser una explicación racional o lógica (según como lo entiende occidente) de la realidad, tiene tanto valor como cualquier otra. El pensamiento andino es pues entonces un pensamiento mítico, ni mejor ni peor que el pensamiento racional occidental, simplemente distinto. Pero haremos una aclaración importante aquí.

A continuación, tomaremos las ideas centrales de la obra *América profunda*[15] de Kusch, las cuales argumentan con mucha vehemencia la presencia de un pensamiento propiamente americano, heredero de tradiciones culturales originarias que, sin haberse legado de forma directa o explícita, ni haber contado con el cuidado de un corpus propio del acervo cultural, de todas formas, se fue transmitiendo dentro de los niveles inconscientes, de los estratos culturales que constituyen el mundo anímico americano.

Racional y lógico se puede entender desde los parámetros occidentales y sólo lo que el pensamiento europeo ha considerado puede incluirse como tal. Pero todo el esfuerzo racional hindú, de medio Oriente y el Oriente lejano, quedaría fuera en sentido estricto. De la misma manera lo americano. Pero, "racional" y "lógico" se puede

[15]Kusch, Rodolfo, *América profunda,* en *Obras Completas*, Fundación Ross, Rosario, Santa Fe, 2000.

comprender en un sentido más universal y sin las determinaciones propias de lo europeo-moderno. En este mismo sentido lo mítico incluye una racionalidad y una lógica propia, y distinta de la conceptual europea.

Lo mitológico americano supone "*lo fasto y lo nefasto"*. El cosmos americano se divide entre fasto y nefasto, es decir, entre lo favorable y lo desfavorable, el sentido trascendental que determina y constituye el mundo práctico en el que vivimos.

Desde esta perspectiva, el mundo deja de ser un escenario poblado de cosas, y es percibido como un mero acontecer, donde importa más el carácter favorable o desfavorable de las cosas que su solidez material. En esta tensión entre lo fasto y lo nefasto se da el cosmos (orden-armonía). Este orden y equilibrio puede entrar en crisis, la realidad puede cambiar de fasta a nefasta, después de un tiempo favorable puede venir uno desfavorable. Incluso lo fasto puede ser al mismo tiempo nefasto, de la misma manera que lo trágico puede ser benéfico a la vez.

Dentro del mundo quechua lo primero que conviene mencionar es «Pacha», aunque no hace justicia reducir su comprensión a la sola idea de "tierra", pues es tanto una instancia física de la tierra, como una realidad viva y anímica, madre de todo, como potencia general de la vida en un sentido amplio. También se la puede entender como "*el aquí y ahora",* es lo que sostiene y hace posible. El *pacha-kuty* es el cambio de realidades (kuty en quechua significa trocar, volver), y pacha la realidad, el mundo.

Tanto en la cosmovisión quechua como aymara se habla de tres Pachas. El cosmos andino está dividido en tres pachas, que son los tres órdenes en los que el hombre andino ve el mundo. Estos tres pachas están en íntima relación y cada uno depende del otro.

En cada pacha existen dos fuerzas antagónicas, lo fasto y lo nefasto. El *kay pacha* (suelo de aquí) es el hábitat de la vida humana. El *janaj pacha* (suelo de arriba) donde habitan las divinidades y el pachayachachij o maestro del pacha. El *Uk'u pacha* (suelo de abajo) donde está el *guanacauri*, que está relacionado con la culpa, además de todas las demás divinidades con carácter nefasto, lo cual no descarta que una divinidad con carácter nefasto pueda cambiarse en favorable, lo mismo que una divinidad fasta pueda volverse nefasta en algún momento. De lo que se trata es mantener un orden entre los tres pachas.

El *kay pacha* es el que desempeña el papel de equilibrador del cosmos, del *aquí y del ahora*, y lo hace por medio de ritos. En cada uno de los tres pachas existen seres que se dividen en lo masculino y lo femenino. En el *janaj pacha* como masculino aparece el

inti (sol) y el orqo (cerro),y como femenino la killa (luna) y la wak'a (picos nevados). En el *Uk'u pacha* aparece la dualidad pachamama y supay wasin, a la cual pertenecen el supay (demonio) y la china supay. Y finalmente en el *kaypacha* aparece la dualidad khari-warmi (hombre-mujer). Más que simetría.... unión de contrarios. La estructura simbólica andina que está dentro de la cosmovisión quechua, posee categorías propias que son: el dualismo (iskaytin) y la cuatripartición. A nivel geográfico podemos ver esta bipartición en un ayllu aransaya (comunidad de arriba) y urinsaya (comunidad de abajo).

Bipartición también se encuentra en el aspecto ecológico entre la región alta y fría (puna), y la región cálida y baja (valle). Si unimos estas dos biparticiones obtenemos una cuatripartición otawantin. Otra bipartición que de manera esencial está presente en la cosmovisión andina es la dualidad khari-warmi (la dualidad del kay pacha). Al hombre andino no se lo puede concebir solo, sino en oposición de contrarios que es más bien una complementación, o como parte de un conjunto de hombres, con innumerables vínculos de reciprocidad. También podemos encontrar un dualismo cosmológico, es decir que todas las divinidades y espíritus están en complementación de contrarios, por ejemplo, en el janaj pacha tenemos inti-killa y orqo-wak'a.

Pensamiento mítico y conocimiento

Para comprender el conocimiento americano hay que hacerlo desde sus propias categorías, es decir, desde la categoría del «*estar*» (de otra forma resultaría absurdo). Y para entender mejor esta categoría del "estar", hay que relacionarla con los conceptos de "amparo" y "germinación".

Más que una teoría del conocimiento será una "*doctrina de la contemplación*", porque en el pensar indígena predomina una actitud contemplativa frente al mundo. Diferencia entre el conocimiento andino y el occidental. Dado que ambos parten de categorías distintas, el conocimiento andino va a tener otro tipo de desarrollo que el occidental, y en todo caso, se parece más al conocimiento oriental.

El conocimiento occidental tiene dos métodos: Deductivo, de lo general o lo particular, e Inductivo, que se caracteriza por tres pasos, a saber: Primero, una realidad que se muestra y el conocimiento de esta realidad (¿cómo es?). Segundo, asimilación y entendimiento de ésta (¿cómo debe ser?). Y tercero, acción sobre la realidad para transformarla.

En cambio, el conocimiento andino no termina con una acción hacia el exterior, sino que *interioriza* esta realidad y *es el individuo quien se transforma*, en una especie de ritual mágico.

El objeto y el sujeto en el conocimiento americano andino están en otra dinámica distinta de lo que suponemos modernamente en occidente. Hemos visto ya, que, en el conocimiento americano, más importante que los objetos o las cosas, es el carácter fasto o nefasto que poseen, y que la visión americana no se concentra, entonces, en el objeto, sino que lo hace en torno «*al margen numinoso que rodea al*» objeto.

Esto quiere decir que no solo se aprehende la parte exterior y practica del objeto, como sucede en el conocimiento occidental, sino que se está aprehendiendo algo más, algo que es *numinoso*, la esencia que muestra el "*carácter fasto o nefasto del"* objeto.

Asimismo, la palabra y el nombre no designan o significan (descarta las teorías estructuralistas y posestructuralistas como la De Saussure, Lacan, etc.), sino que implican una instancia (algo así como un "portal trascendental" que nos abre un paso a otra dimensión de la existencia), que nos resitúa ontológicamente. Por otro lado, el conocimiento andino es más concreto que abstracto, es decir, que tiene que transformar una abstracción (simbólica) en un estado trascendente del objeto o cosa, para poder aprehenderlo.

Respecto del carácter causal del razonamiento occidental, el americano debe ser entendido por "numinoso", esto es, la conciencia de algo misterioso y terrible que inspira temor y veneración. En el pensar andino no importa tanto el resultado como la manera en que se lo logra, lo que no quiere decir que carece de las categorías causa y efecto. Es simplemente un conocimiento más modal que causal. En el conocimiento americano el todo y la parte se confunden, no tienen distinción real. La parte es un todo y funciona como tal. Hay una causalidad seminal, previa a la estructura lógica formal, aunque ya la contiene holísticamente.

El objetivo, en el conocimiento occidental, consiste en hacer una apreciación abstracta de una situación objetiva, a fin de lograr una solución. En el conocimiento americano-andino se utilizan soluciones de carácter ritual, ante las manifestaciones de su vida emocional, que se dan desde adentro, desde su corazón, y que implican aperturas a aspectos anímicos de personalidad, que se aceptan a un nivel existencial que determina lo racional.

Es decir que no se trata de un conocimiento objeto - abstracto, sino que trasciende al objeto desde la interioridad del sujeto, desde su corazón, que actúa como regulador del

juicio. En el mundo americano, el fin de conocer sería aprehender desde la instancia existencial que evoca un símbolo, contenido en un objeto, y que sólo se lo ha de lograr con el ritual. Una lógica distinta. Dado que el conocimiento americano posee categorías distintas, tendría que tener también una lógica distinta. En efecto, vemos que, por ejemplo, en la lógica americana, parece ser que el principio del tercero excluido no fuera válido, es decir, que cabría una tercera posibilidad. Como conclusión de esto se podría decir que, si la verdad en el conocimiento occidental consiste en la coincidencia entre la realidad y el pensamiento, o la adecuación entre una proposición y el estado de las cosas que expresa, para el conocimiento americano, la verdad tiene un carácter seminal, que viene desde el fondo geocultural del sujeto y que es puesta delante de la situación objetiva, no para interponerse cuan si fuera un obstáculo, sino más bien, como la llave que le abre el acceso a otros mundos.

El pensamiento popular

En cuanto vemos su obra *La negación en el pensamiento popular*[16], ya en el prólogo de esta Kusch nos presenta la consideración denotativa del concepto de «negación» fenomenológicamente, circunscripta dentro de la problemática misma de la geocultura. Por lo que pareciera que, de esta manera, quedamos encerrados en un círculo vicioso de referencias. En efecto, a primera vista el esquema parece ser este: explicar la negación del pensamiento popular remite a la idea de geocultura, la que, a su vez, para ser esclarecida, es necesario referirse a la negación del pensamiento popular. Sin embargo, esto no es así. Por lo menos en el mundo de la conciencia americana esta cuestión se esclarece por otras vías de comprensión que, sólo desde las categorías occidentales no es posible acceder sin más. Esto último ya nos da la pauta sobre la cuestión geocultural, que tampoco se define dentro de la problemática geográfica y cultural, según como son concebidas estas últimas en el mundo eurocéntrico. Veamos qué nos indica Kusch a modo de introducción:

> Ante todo, el concepto de negación es tomado aquí como una afirmación implícita de algo que hace al Otro pensante, y que nuestras categorías no logran captar del

[16] Kusch, Rodolfo, *La negación del pensamiento popular,* Las cuarenta, Buenos Aires, 2008.

todo. Es primordialmente una negación que no implica un cierre, sino una apertura[17].

Es curioso constatar que la explicación de un concepto como "negación" se considere bajo la idea de "afirmación". Es claro, entonces, que no podemos ubicarnos dentro del plano de la lógica racional, ya sea clásica o moderna, occidental u oriental. Decimos que no es moderna, pues una lógica dialéctica sí plantea un juego de afirmación y negación, para abrir la comprensión racional a una totalidad superadora de la oposición, que no disuelva la tensión de la negación[18]. Pero ciertamente no nos hemos apartado del discurrir racional propio del plano lógico del pensamiento. Como dice Valls Plana sobre la dialéctica de Hegel:

> La *Lógica,* el libro más difícil y menos aclarado de todos los que escribió Hegel. En él pretendió desvelar el movimiento intrínseco, dialéctico, de los conceptos puros como alma que rige el movimiento de todo. Es el supremo esfuerzo teórico de esta filosofía que el mismo autor caracteriza como reino de las sombras o como conjunto de huesos, pero sombras y esqueletos que danzan, esqueleto vivo de la realidad.
>
> Históricamente situada, la *Lógica* de Hegel rehace la *Wissensschaftslehre* de Fichte. Detrás de ella, rehace también la deducción trascendental de las categorías que Kant había ensayado en su *Crítica de la razón pura.* Más allá todavía, Hegel pretende llevar a buen término lo que quiso Descartes en su *Discurso* o Aristóteles con su *Filosofía primera* o *Metafísica.* En todo caso, respecto de Kant. Hegel subraya y acentúa que las categorías de su lógica no son válidas simplemente para el objeto de un conocimiento limitado, sino para el conocimiento de la cosa-en-sí sin restricciones. Por ello, empieza su tratado con el ser, como Parménides, pero en seguida embute en él a la nada y el devenir, para deducir desde ahí todas las categorías de la realidad y del pensamiento[19].

Una negación que revela

Este movimiento de los conceptos puros que rige el movimiento del todo es el que escudriña la realidad, y la interpreta como "ser". Pero esta negación del pensamiento

[17] Ibidem, p. 15
[18] Valls Plana, Ramón, *La Dialéctica. Un debate histórico,* Montesinos Editor, Barcelona, 1981, p.40.
[19] Ibidem, p. 46.

popular, que si bien es considerada como una afirmación no está situada dentro del plano lógico, y a la vez no indica esto último que se pueda definir dentro de lo irracional. Así es, Kusch nos propone aquí pensar en una racionalidad externa a la lógica discursiva. Una racionalidad propia de lo vincular, por lo que nos indica en la siguiente expresión: "*afirmación implícita de algo que hace al Otro pensante*". Por supuesto que lo que se requiere aquí es salir del examen de las categorías abstractas que cosifican la experiencia en «objetos-cosas» de conocimiento.

En la primera parte del libro se enfoca en el análisis de ciertas entrevistas realizadas a un informante llamado Anastasio Quiroga. Tal estudio lo realiza fenomenológicamente con el cuidado de no definirlo desde ninguna categoría occidental, ya sea filosófica, sociológica, antropológica, etc. Por lo que sólo procura describir coloquialmente lo que ha registrado de su informante, extraer su morfología como lo haría un arqueólogo con una pieza arqueológica encontrada.

> De ahí entonces la ubicación de una trampa lógica que opera en el pensamiento popular mediante un anti-discurso, a través del cual aquel logra constituirse existencialmente en su pura emocionalidad, lo que por su parte se concreta ya sea en valores, ya sea en su puro querer o en un puro pensar desde el corazón. Como si se tratara de un pensar sin finalidad que sin embargo esconde una finalidad recóndita, quizá la de subsistir, fundando siempre al existir mismo y afianzando siempre sus valores[20].

En el segundo capítulo de su libro, que titula como *El anti – discurso,* subraya particularmente lo emocional. Eso sí, no bajo la valoración que hace la cultura occidental, esto es, de considerar, citando a Daniel Stern, a las emociones dentro del espectro limitado entre placer y displacer, de los cuales distingue dos clases importantes, los excitantes y los tranquilizadores. Occidente tiende a quedarse con los primeros y descartar los segundos. Pero justamente estos últimos, especialmente los que tienden al cero, son los propios del estado de los americanos.

> "…En Quiroga, por ejemplo, aparece claramente el cero emocional en la idea de que, si se quiere seguir adelante, antes hay que vencerse. 'Debo luchar un poco contra mí' para llegar 'a un acuerdo' con el otro. Y agrega finalmente 'solamente busco la convivencia'.

[20] Kusch, Rodolfo, LNPP, p.15.

> Se diría que Quiroga utiliza intencionalmente un sistema de oposiciones, según el cual interfiere el discurso con el anti-discurso para quedarse al fin con un esbozo de la verdad, que a su vez se evade de la proposición para dejar lugar al verdadero sentido de lo que dice. Es como si él se creara una trampa lógica, con la cual bloquea cualquier significación discursiva, y posibilita la instauración de una tercera posibilidad…"[21]

Ya hemos aclarado que no se trata de una lógica dialéctica, por lo que el anti-discurso es un recurso para despejar el campo discursivo verbal, la racionalidad abstracta y objetiva, y así, quedarse en el ámbito emocional, pero en función del vínculo personal con el otro. Tal vínculo personal, ese lazo emocional trascendente de lo discursivo, pareciera ser esa tercera posibilidad.

Otra imagen que ofrece Kusch para acercarnos a la comprensión del pensamiento popular está en lo "mandálico". Es decir, bajo la figura de una mandala. Sabemos que las mandalas son representaciones simbólicas espirituales, y rituales tanto del macrocosmos como del microcosmos, pertenecientes a las culturas de la India, propias del budismo y el hinduismo. Eso sí, es interesante confrontar la figura de las chacanas milenarias de las culturas preincaicas de los andes centrales, particularmente de los aimaras, con las mandalas y encontraremos muchos elementos comunes.

> "…Todo esto constituye el pensamiento que podríamos llamar también mandálico. Un pensamiento sería mandálico si los elementos conscientes pasan a un segundo término y se destaca en cambio un campo central que nada dice en concreto, pero cargado de significación. Ahí entra a jugar el área de la emocionalidad que es en realidad una fuente enérgica, frente a lo cual cualquier contenido consciente pierde su valor denotativo y se torna disponible. Mejor dicho, ahí las denotaciones no responden a un conocimiento, sino que tienen un carácter de revelación. Roza en este punto la energía de los arquetipos, y corresponde siempre a un campo categorizado como sagrado…"[22]

La expresión «revelación» está cargada de connotaciones religiosas, ya sea judeocristiana, como islámica. Pero más allá de lo religioso en sentido propio, Kusch está

[21]Kusch, Rodolfo, LNPP, p.33.
[22]Kusch, Rodolfo, LNPP, p.34.

presentando un campo de la religiosidad en sentido antropológico, por lo que cierra la frase con la idea de lo “sagrado”, e incluso, bajo el término “roza” indica un contacto mínimo con el estudio de K.G. Jung sobre los arquetipos, sin embargo, a la idea misma la menciona de forma directa.

Finalmente queremos esbozar este pensamiento popular desde el concepto de «operador seminal» en la vinculación con el otro. Aquí la negación constituye, ya no un mecanismo de esta revelación, sino como la dinámica misma de la existencia en términos absolutos.

> “…Esto hace pensar que en el operar ya descripto hay una serie de posibilidades que seguramente deben ordenarse según el grupo de Klein. Se diferencian en este sentido dos vectores. Uno referente al *yo-mundo* y el otro al de lo *sagrado-profano.* En la intersección de ambos surge el operador seminal según un proceso que pasa de lo *mismo* a lo *otro*…”

El mismo Kusch al explicar qué entiende por *operador seminal* indica que es un significado no denotable, aunque se lo presenta dentro de un espacio de comunicación, pero que excede lo semántico en sentido abstracto, sin embargo, es “seminal” porque es *fuente de significados*. “Operador” porque *sirve para clasificar* en lo *cualitativo* lo que sucede concretamente. Incluso cumple la función de legitimación de lo que se está *valorando*.

Este pensamiento popular, si bien conlleva una negación en su seno, también siempre está abierto a la interacción con un mundo muchísimo más rico y trascendente que el técnico moderno de Occidente.

El pensamiento popular y la educación

La educación en la Argentina, concretamente, ha estado sesgada, desde sus inicios, por la idea de un «país pedagógico» que obliga a enseñar «*las maravillas que se han hecho en otras partes»* (Kusch, R.: 1972) sin enseñar que la verdadera investigación no se realiza en las áreas de la investigación clara y precisa, herencia de la ciencia devenida de Descartes, al contrario, justamente en el saber donde no hay claridad ni precisión es en donde realmente se hace investigación.

Ahora bien, dejar esos moldes y averiguar qué dice el pueblo para dejarse educar por él, resulta contraproducente con el *prestigio* y la separación que un intelectual "*debería*" tener respecto de una realidad que supone inferior y dispuesta a ser transformada.

Kusch nos recuerda que es más fácil «*coaccionar*» al educando con una cultura importada y convertida en fetiche, que arriesgar la seguridad que se adquiere con el cargo docente y el sentido de autoridad que posibilita sentirse poseedor de un saber claro y distinto, pero ajeno.

"…aquello tan famoso de «Hay que educar al soberano» hubiera sido importante cambiarla por esa otra frase «el soberano parece haber estado educado desde siempre» y en realidad había que educar a los que acosaban al soberano…" (Kusch, R.:1977) "…No se la remedia entonces con paliativos como aquel de «educar al soberano», sino que se impone a nivel político si fuera necesario (…) Desde Sarmiento hemos pensado que hay que educar al soberano. Pero no es así, el soberano en momentos críticos encuentra, muy a pesar nuestro, su caudillo a quién educa y a quién impone a los pequeños grupos de economistas utópicos…" (Kusch, R.: 1976)

Conclusión

Nos habíamos propuesto en la introducción aproximarnos al problema de la cultura planteado por Kusch. Y en concreto hemos esbozado la problemática de la geocultura. Categoría que no hemos pretendido exponer en su totalidad, pues nos hubiéramos desviado del objetivo de esta exposición. Por eso fuimos enfocándonos en la cuestión del pensamiento popular americano, y especialmente en el proceso de negación. Tal cuestión, ineludiblemente, nos remitió a preguntarnos si tal búsqueda no estaba enmarcada dentro de alguna forma de dialéctica. Motivo por el cual nos detuvimos a indagar, cómo se puede entender una dialéctica hegeliana del "pensamiento" en general, y finalmente confrontarla con la figura de articulación de tales términos que nos propone R. Kusch.

Para conseguir tal objetivo, en un primer momento comenzamos introduciéndonos en los conceptos generales de la cuestión kuschiana del pensamiento popular, dentro de la categoría de «Geocultura». Esto es, que tanto las ideas de «clases culturales», «nacional», y «burgués», en el pensamiento de R. Kusch, no pueden ser comprendidos sin más, dentro contextos dialécticos de pensamiento. Esto se debe a que el concepto de "cultural", que determina la interpretación de los términos mencionados, como una clave

semántica, no puede ser entendido desde una dinámica dialéctica de pensamiento. Pues, de hecho, el mismo filósofo argentino utiliza tales términos bajo el supuesto implícito, que se trata de un universo semántico totalmente diverso e independiente de las categorías racionales europeas, tanto clásicas, escolásticas, como modernas.

Hablar de pensamiento, como actividad contemplativa que indaga en las raíces de la realidad de una cultura, nos impone, desde la perspectiva kuschiana, la noción de "sabiduría", como saber de vida, que está en el "subsuelo social", en el saber popular. Tal cosa significa planteamos la problemática del conocimiento desde la cuestión geocultural americana. Vale decir, para ser más explícitos todavía, que el filósofo argentino circunscribe la noción de "sabiduría" no dentro de un discurrir abstracto de ideas, sino del discurrir concreto de emociones enlazadas y organizadas por un mundo simbólico ritual. De esta manera nos hemos enfocado en un rasgo fundamental del pensamiento americano, lo «mítico», eso sí, haciendo la conveniente aclaración sobre los prejuicios académicos, y particularmente los positivistas, sobre el mundo mítico. Y, en el caso tal que, no nos dejemos llevar irracionalmente por preconceptos que desdeñen sin más las creencias populares americanas, podemos reconocer que lo mítico incluye una racionalidad y una lógica propia, y distinta de la conceptual europea. Racionalidad que, a su vez, no coincide ni puede interpretarse desde la dinámica dialéctica de pensamiento.

Nos hemos detenido en las ideas centrales referidas a la dialéctica hegeliana. Y hemos buscado fundamentalmente exponer los aspectos más importantes y característicos de este tipo de racionalidad del pensamiento. Por lo que podemos decir que, hablar de dialéctica hegeliana implica una inversión y una apertura a la totalidad del saber humano, a la autoconciencia, al espíritu. Y tal apertura implica necesariamente negaciones, que, como bien señala Gadamer, ya estaban presente en la dialéctica griega antigua, particularmente platónica, y que Hegel puede superar hacia "el ser para sí" de la idea. Así, Hegel nos ha presentado un juego de contradicciones, no tanto metódicas y voluntarias, cuanto que de un juego de apertura conceptual ante la conciencia. Juego que se circunscribe dentro del mundo conceptual y abstracto. Vale decir, del mundo del pensamiento discursivo y su racionalidad. Mundo que no tiene puntos de intersección con un pensamiento mítico.

En la tercera sección de este trabajo nos detuvimos en las cuestiones fundamentales del pensamiento popular kuschiano. Particularmente el análisis expuesto por el filósofo argentino en las obras *El Pensamiento Indígena y Popular en América* de

1970, y *La Negación en el Pensamiento Popular* de 1975. Kusch nos propone aquí pensar en una racionalidad externa a la lógica discursiva.

Una racionalidad propia de lo vincular. Y, para explicar mejor este término, hemos recurrido al levinasiano “substitución”. En efecto, Léevinas distingue dos vías de acceso a la realidad, independientes entre sí, y determinantes de diversos estratos ontológicos. Una se circunscribe al conocimiento en función de la capacidad antropológica del entendimiento. Y la otra a la proximidad, propia de la sensibilidad del vínculo. Esta última existe en la periferia del foco de la conciencia, está en la figura del fondo de lo racional. Es el telón de fondo del drama de la conciencia. Que, para el mundo americano, resulta ser lo más valioso. Se lo podría comparar con el mundo invertido de Hegel, pero no abstracto de la idea frente a lo empírico. Pues ambos mundos de Hegel representarían sólo uno, y el mismo que está del otro lado, para el seminal y mítico americano.

Un aspecto concreto de lo que estamos proponiendo de la crítica kuschiana está en la institución escolar. El sentido moderno de la escuela está claramente en crisis, vemos que esta afirmación es hoy en día incontrovertible. Pero, reflexionar en el pensamiento popular, en el “estar” antes que en el “ser”, nos lleva a considerar que tal crisis no es de la educación en sí misma, sino de un proyecto epocal y geoculturalmente foráneo. Es la modernidad occidental lo que está en crisis hoy, pero lo genuino de nuestra cultura está tan vital y potente como siempre lo estuvo. Pero, como, por lo menos desde hace más de dos siglos venimos tapándolo y tachándolo de barbarie, sucio y despreciable. Y aquí está la genialidad de Kusch. Que se atrevió a tamizar la cultura latinoamericana para rescatar nuestro verdadero rostro, que provoca hedor a la pulcritud académica, sin embargo, es nuestra auténtica fuente de vitalidad. Eso sí, no precisa que la corrijan, la enderecen ni la “civilicen”.

La escuela se cerró en los muros de una certeza única, clara y homogénea, a costa de negar lo popular, lo otro, lo imponderable y contingente. Pero el problema no está en el conocimiento o en los avances de la técnica, sino en creer que ello nos va a conducir al progreso (entendido de manera unívoca). Tampoco se trata de recuperar lo popular y establecer ello como lo hegemónico, en una especie de revancha del estar sobre el ser. El desafío es pensar la educación desde el estar, animarse a conjugar los opuestos. Porque en el fondo no estoy yo, estamos nosotros.

Hemos intentado interpelar a la realidad escolar actual a partir de las matrices de pensamiento kuschiano. En esa clave, fuimos pensando, inspirados por nuestra propia experiencia como educadores, una serie de tensiones entre la lógica escolar y la lógica de

Kusch. Así, en primer lugar, recorrimos la forma en que la escuela moldea un modo de "ser alguien (normal)" que contribuye a recrear y a mantener la máscara que vela la realidad de la propia miseria burguesa, del otro en cuanto otro, de la realidad de nuestra Latinoamérica profunda. Justamente, este lugar del ser alguien aparece como un terreno seguro desde donde el hombre domina la naturaleza con la compañía de la ciencia en tanto aliada fiel. Así, la segunda tensión planteada consistió en problematizar un modo de conocer presente en la escuela – pero que excede ampliamente ese ámbito – a partir de asumir la indigencia originaria, la desnudez de la condición humana, nuestra fragilidad, nuestra carencia de omnipresencia. Desde allí, ya no es posible un control total del otro – sea hombre o naturaleza – sino un conjunto de aciertos fundantes que nos permitan efectivizar el vivir. Por último, frente al patrón único que establece el dispositivo escolar de disciplinamiento de los cuerpos y de las mentes de los alumnos imponiendo un modo de actuar ligado a la pretensión del "ser alguien", aparece la opción por "estar siendo" en un complejo intento de conjurar los opuestos en un plano de interculturalidad.

Como resultado, en la escuela no entran en juego otras racionalidades que no respondan a la racionalidad moderna occidental y, de manifestarse, requieren ser sujetas a una serie de mecanismos alternativos de incorporación del otro a lo mismo que van desde la negación de la alteridad, la asimilación y hasta la integración plena por medio de la reinvención del sujeto vía una conversión civilizatoria. La norma borra, de este modo, una identidad que le es propia a cada sujeto para "ser" como los demás.

Ahora, esta norma presente en la escuela que establece el parámetro válido del "ser alguien", expulsa lo otro, esto es, el caos, la barbarie y, en última instancia, el estar, constituyéndose como límite que no se debe franquear, pero que es paradójicamente constitutivo del ser. Pero, sin embargo, nuestra propia esencia, nuestra auténtica sabiduría, sigue existiendo, no se ha extinguido sepultada en los museos y libros de historia. Aunque es fagocitada, nuestra geocultura sigue sosteniendo nuestro rostro más originario y autóctono. Y aunque dediquemos toda nuestra energía para ocultar el hedor americano el estar seguirá siendo nuestro modo propio de existencia. Por eso, realmente nos convendría volver a reconocernos en nuestra condición geocultural, y desde allí, replantear de raíz el modelo de escuela que queremos, que no se avergüence de lo americano, sino que se anime a dejarlo brillar con todo su potencial de humanidad que siempre ha contenido en su seno.

Imaginarios de montaña. En torno al entramado relacional naturaleza y cultura. Discusiones epistemológicas, problemáticas y nuevos escenarios

Natalia Soazo Ahumada
Universidad de Chile – Universidad Austral de Chile

La propuesta de estas reflexiones tiene como propósito central la reconstrucción de los imaginarios de montaña que los habitantes de localidades que forman parte del Cajón del Maipo, sector cordillerano de la provincia de Santiago, construyen, (re) construyen, significan y (re) significan en su ámbito cotidiano. Para ello, se propone considerar estos imaginarios como constructores de sentido y realidad para quienes viven una particular vida en la montaña, en una esfera dinámica y en permanente transformación.

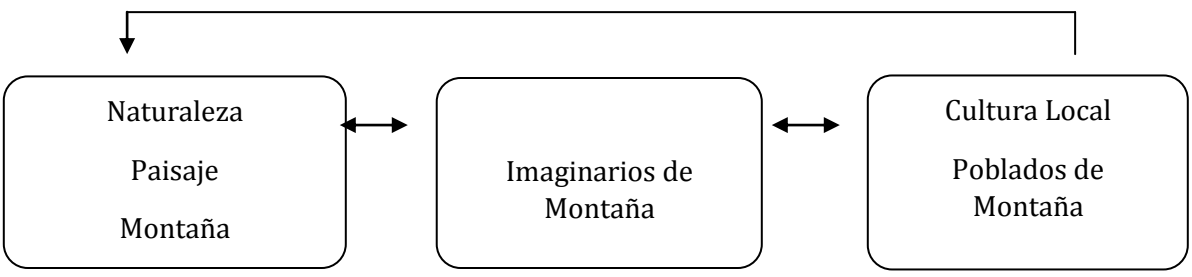
La hipótesis de trabajo considera a estos imaginarios de montaña, como caminos o medios a través de los cuales los habitantes de estas localidades articulan un nexo y relación entre dos regiones separadas dentro del pensamiento moderno; Naturaleza y Cultura.

Sin embargo lo anterior, hace necesario presentar a estos imaginarios como esferas no exentas de dificultades, donde pugnas, choques y contrasentidos tienen el lugar donde desarrollarse, en un ámbito de intereses disímiles para quienes viven en estas localidades. El concepto de comunidad de montaña queda así sujeto a revisión.

Metodológicamente, la perspectiva etnográfica y el trabajo de campo se constituyen como los ejes principales. Consecuentemente con ello, la observación participativa, conversaciones en terreno y relatos de imaginarios de montaña, serán recursos e instrumentos metodológicos para develar la significación de estos imaginarios, en la construcción de sentidos propios, permitiendo emprender viajes hacia otros mundos posibles, donde el saber local, se constituye como la base de sus particulares formas de habitar en la montaña.

1. Núcleo temático

Figura 1. Modelo de principales tópicos de la investigación. Fuente: Elaboración propia.



.

Imagen 1: Conjunción del paisaje de montaña. Localidad Baños Morales, planta chancadora de yeso, Lo Valdés, árboles, arriero y ganado en dirección al río. Fuente: Elaboración propia (Registro visual del trabajo de terreno)

2. Fundamentación Teórica

2.1 Cartografía teórica y epistemológica de los imaginarios. Conceptos, alcances y distinciones

En el caso de la presente investigación, el concepto de imaginario, tendrá dos aristas medulares: los imaginarios como constructores de sentidos y de realidad. Para ello, es preciso señalar que los imaginarios no pueden ser configurados a través de un concepto unívoco, ni menos enmarcados dentro de una gama conceptual determinada. Los imaginarios se caracterizan así, por su movimiento y resistencia a límites epistemológicos, redefiniendo las propias fronteras de las disciplinas atingentes.

Como constructores de sentido, ofrecen una gama de significaciones a los sujetos cuando éstos se interrogan acerca de la relación con el mundo, configurando un campo o marco referencial en las experiencias de los individuos en sociedad. De allí, la

interpretación que se despliega de lo anterior, ofrece al sujeto la capacidad para comprender y aprender la realidad de la cual él forma parte (Cf. Cegarra, 2012).

Consecuentemente con lo anterior, los imaginarios como constructores de realidad, remiten a la representación que los individuos realizan en el plano de lo perceptible, lo cual se inserta en una gama de esquemas construidos a través de la intersubjetividad en las relaciones entre los sujetos sociales y entre éstos y el mundo al que ellos adscriben.

Como correlato de lo anterior, se configura una triada, donde sentidos, representación y realidad, forman un campo de acción en el cual se insertan los imaginarios como matrices interpretativas del mundo de la vida social. Así presentados, los imaginarios permiten articular las cadenas significativas que posibilitan construir sentidos o matrices de sentido en el campo fenoménico.

Sin embargo, lo anterior, no ha estado exento de problemáticas, los cánones de la civilización occidental, se basan en la tradición científico-racionalista, donde las metodologías de las ciencias naturales, son constitutivas del saber y del conocimiento. Así, los imaginarios y sus derivados, imaginación, representación, símbolos, van quedando relegados a un dominio que se asimila a la mera especulación o impresiones sensoriales de quien las ejecuta.

Precisamente, de acuerdo a esta propuesta, los imaginarios rebaten los postulados de la tradición moderna occidental, los cuales van no sólo cimentando sino construyendo significaciones, las que hacen posible desentrañar las más complejas problemáticas en el devenir histórico, a través del diálogo de los sujetos sociales y la realidad que se construye y reconstruye continuamente.

No obstante a ésta movilidad y redefinición de las fronteras de lo imaginario, se van configurando diversas matrices de sentido, con las cuales los individuos pueden hacer comprensibles no sólo la realidad de la cual ellos forman parte, sino que de los mundos que se crean y recrean en la dinámica del movimiento imaginario.

Con ello, los imaginarios pueden hacer visible, aquello que permanece soterrado, o latente dentro de una determinada matriz de sentidos, observando el mundo, a través de prismas diferenciados, dependiendo de la posición y perspectiva de quien observa.

Unidad más que fragmentación, los imaginarios ofrecen una mirada más integral acerca de las problemáticas de la humanidad, haciendo necesaria, los aportes de diversas disciplinas en la construcción de un enfoque que permita hacer dialogar a esferas que a lo largo del tiempo han estado separadas entre sí. Ejemplo de lo anterior,

Naturaleza y Cultura, como entramado relacional, donde lo imaginario, hace posible la interrelación entre una esfera y otra.

2.2 Entramado relacional Naturaleza y Cultura. Discusiones epistemológicas. Problemáticas y nuevos escenarios. (Re) Lectura del paradigma moderno

Las esferas naturaleza y cultura a través de la óptica moderna, se han situado en una separación, en una relación dicotómica y binaria, lo cual genera barreras que distorsionan la comprensión del espectro de fenómenos de naturaleza diferenciada, sean estos, sociales, culturales, económicos, políticos, ambientales, éticos, entre otros.

La racionalidad de la sociedad moderna implica entonces, tanto el distanciamiento como también la separación con relación a la naturaleza, para instaurar un orden autónomo. Esta situación, ha marcado profundamente la propia discusión antropológica en torno a la separación de estos universos y la arremetida de normativas occidentales de desarrollo. La mecanización, cuantificación y tecnificación de la naturaleza, han sido parte de este tratamiento, convirtiéndola en un escenario a utilizar, en pro de una maximización de los beneficios propios de este manejo.

Esta mirada sobre la naturaleza tiene una base sólida, al considerar la propia constitución de la civilización moderna, la cual se caracteriza por un quiebre entre la valoración de los sujetos y el mundo del cual estos forman parte. Como consecuencia de esto, la integridad del mundo, se segmentada y rompe, precisamente por la ausencia de un valor que aúne a un todo coherente. Se erige aquí, un primer acercamiento a la externalidad de las relaciones modernas y sus repercusiones en el orden natural. Múltiples fragmentos disímiles y heterogéneos, son el resultado de las grietas en los atributos de valor dentro del mundo moderno.

De acuerdo a lo anterior, se vuelve significativo cimentar los caminos conducentes a poner en realce la idea de que la naturaleza es social y cultural, hecha por los sujetos dentro de la trama de simbolizaciones desplegadas en sus múltiples interrelaciones.

El anti-esencialismo de la naturaleza, aboga por la pluralidad y la diversidad de la misma, donde las distintas configuraciones ideológicas tendrán un escenario donde desplegarse, pero reconociendo cada una de las funciones que juegan tanto lo social, lo natural y lo biológico, dentro de la composición no esencialista del mundo natural como un campo de articulaciones y un tejido de relaciones.

Tomando en consideración la discusión anterior, el proyecto moderno queda en entredicho, al encontrarse en una aparente contradicción, la cual remite a abogar por una

clara separación entre el orden natural y el orden humano. Sin embargo, contrariamente a lo anterior, se fue produciendo una mixtura, una mezcla, entre ambas aristas, dando como resultado la producción de híbridos (Cf. Latour, 2007)[1], aquella zona común, donde se reúnen los productos interrelacionados del vínculo de los sujetos con la naturaleza.

Naturaleza y Cultura, corresponden a esferas interrelacionadas, redefinibles y creadores de nuevas asociaciones, donde no sólo los seres humanos tienen cabida, sino que también los no humanos, participan como elementos gravitantes en la relación de los sujetos con la naturaleza.

Articulación de agentes humanos y no humanos, da señales que antes eran invisibles, las cuales informan sobre el movimiento y la acción apenas distinguible de otros agentes que también participan de esta interacción en su conjunto.

3. Propuesta Metodológica

3.1 Lecturas etnográficas: trabajo de campo, conocimiento y reflexividad

El estilo de la presente investigación, remite a establecer una articulación entre cuatro elementos que forman parte de la aproximación y propuesta metodológica: teoría, metodología; actores sociales (informantes) e investigador.

Estos dominios, de acuerdo a las reflexiones precedentes, se encuentran interrelacionados, lo cual genera la apertura de otros posibles escenarios. Así, tanto la construcción de la matriz teórica, como el abordaje metodológico y la data recogida en terreno, conforman una esfera donde la aproximación se caracteriza por la intersubjetividad, como estilo de la investigación propuesta.

Lo anterior, hace hincapié en que los criterios tanto de confiabilidad como de validez, se constituyen a través de los propios sujetos sociales que forman parte de la unidad de estudio y de análisis. Por lo cual, más allá de una categorización cuantitativa, la propuesta de investigación, se centra en la directriz propia del trabajo en terreno: acercamientos a la comprensión de la problemática planteada, a través de la inmersión en el campo, donde lo central se configura en el conocer desde adentro tanto a los sujetos

[1] Se establece una diferenciación entre los híbridos de Latour y la hibridación cultural que plantea García Canclini. El primero, habla se naturalezas híbridas, en donde su visión es antiesencialista, en el sentido de señalar que los híbridos o redes, no son estáticos, sino que circulan a través de diversos procesos. Hibridación de humanos y no humanos. Por otro lado, García Canclini, apela a la hibridación cultural, como base de la constitución de alteridad. Se cruzan las fronteras entre mundos diversos, para así producir identidades múltiples, donde lo local cobra vital relevancia. La diferenciación por tanto es en la forma de pensar la alteridad.

sociales, como a las problemáticas allí trazadas y los escenarios donde se llevan a cabo las prácticas en cuestión.

Como estilo intersubjetivo de investigación, los instrumentos y recursos metodológicos, se orientan a dar prevalencia a criterios de observación y participación, en las esferas de sentidos construidas por los informantes en sus entornos más cercanos. Sin embargo, lo anterior, hace difícil llevar a la práctica el mecanismo de verificación, en orden a dar mayor significación a la propia interpretación que se obtiene tanto de la data recogida, como de la participación que el investigador en el campo, despliega a través del trabajo etnográfico.

De acuerdo a lo anterior, se dificulta la transmisibilidad del procedimiento metodológico, al no configurarse éste como un marco estandarizado. Sin embargo, producto del propio estilo intersubjetivo de la reflexión, se puede llegar a construir conocimiento, a través de la combinación, entre lecturas y abordajes integrales, que aporten a la construcción del objeto de estudio, capaz de generar reflexión a través de los enfoques propuestos.

Lo anterior, vuelve a hacer necesario el énfasis en que más allá de la construcción de un conocimiento representativo, lo que se busca es la significación del material recogido en terreno, el cual es pertinente para construir sentido en una gama de significaciones que forman parte de una red mayor de relaciones sociales y culturales.

El objeto de estudio así, se articula y configura a través de prismas no unidireccionales en torno al conocimiento, sino más bien, su matriz central, remite a la pluralidad de relaciones que se entretejen en las situaciones de campo. Construcciones de variados mundos, sobre la base de los sentidos desplegados por los actores sociales.

Con ello, los imaginarios de montaña, como núcleo central de la investigación, serán verbalizaciones manifiestas y no manifiestas, donde tanto la interioridad como la externalidad de las relaciones entre sus intermediarios, grafican posiciones diferenciadas, en los vínculos construidos con los ambientes naturales y culturales de los cuales ellos forman parte integrante.

Reformulaciones, redefiniciones y (re) significaciones, forman parte de la relación discursos / prácticas, las cuales abren nuevos escenarios en las dinámicas de sentidos allí construidas. Por tanto se vuelve significativo, atender al hecho de revalorizar las posiciones de cada sujeto en el campo de su esfera cotidiana, ya que así, se hace comprensible una determinada manera de observar el mundo. Las posiciones diferenciadas de los actores/agentes sociales, en sus entornos naturales y culturales,

hacen de ellos, constructores de alteridad, en donde el encuentro y (des) encuentro con otros agentes y lugares, sienta las bases de las aperturas de sentidos en la configuración de nuevas realidades, (re) situando con ello, el conocimiento social desde otros abordajes de la reflexión etnográfica.

Figura 2. Representación de la función de los relatos de imaginarios, al establecer el puente en torno a la comprensión de los sujetos en el mundo. Fuente: Elaboración propia.

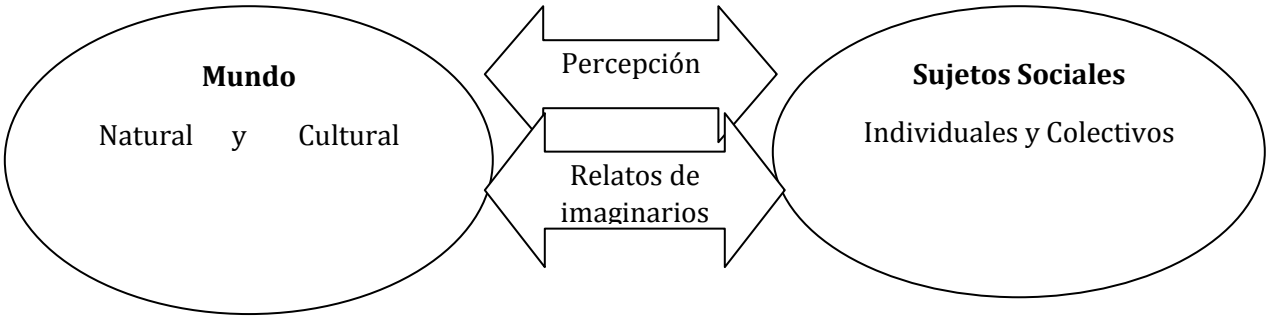
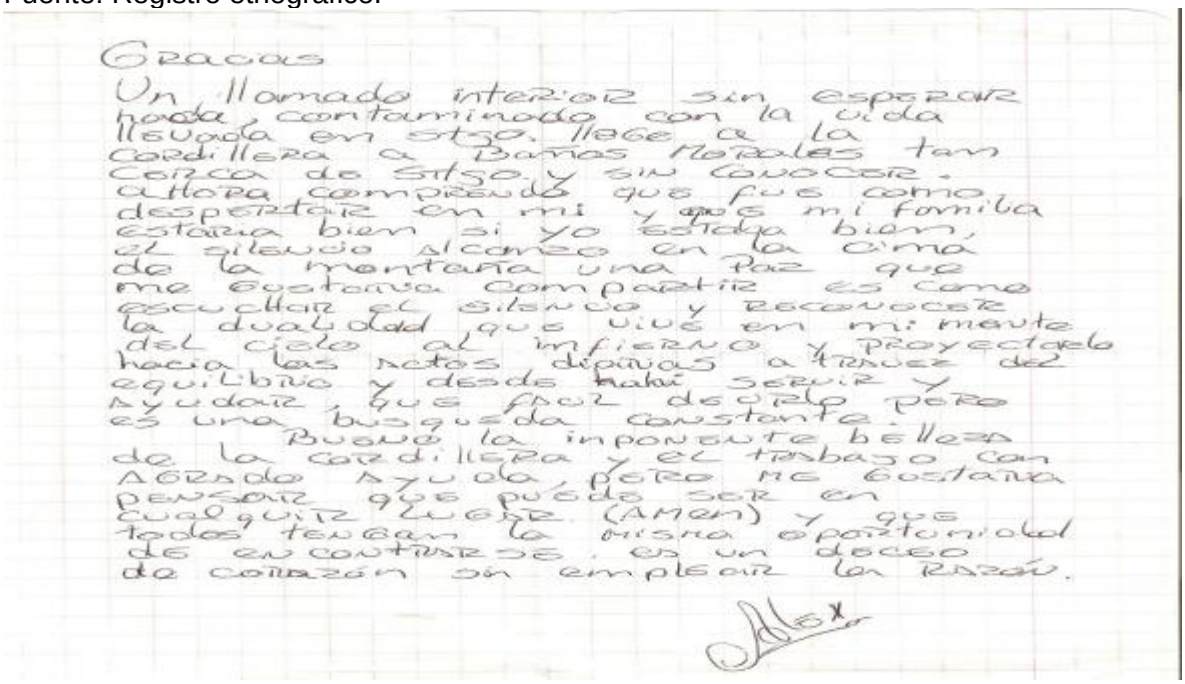


Imagen 2. Relato de imaginarios de montaña. Habitante de la localidad de Baños Morales. Fuente: Registro etnográfico.


Gracias
Un llamado interior sin esperar
nada, contaminado con la vida
llevada en Stgo. llega a la
cordillera a Baños Morales tan
cerca de Stgo. y sin conocer.
ahora comprendo que fue como
despertar en mi y que mi familia
estaría bien si yo estaba bien,
el silencio alcanzó en la cima
de la montaña una paz que
me gustaría compartir es como
escuchar el silencio y reconocer
la dualidad que vive en mi mente
del cielo al infierno y proyectarlo
hacia las redes digitales a través del
equilibrio y desde ahí servir y
ayudar, que fácil decirlo pero
es una búsqueda constante.
Bueno la imponente belleza
de la cordillera y el trabajo con
agrado ayuda, pero me gustaría
pensar que pueda ser en
cualquier lugar. (Amen) y que
todos tengan la misma oportunidad
de encontrarse. es un deseo
de corazón sin emplear la razón.

Gracias. Un llamado interior sin esperar nada contaminado con la vida llevada en Sgto, llega a la cordillera a Baños Morales tan cerca de Stgo y sin conocer. Ahora comprendo que fue como despertar en mí, y que mi familia estaría bien si yo estaba bien, el silencio alcanzó en la cima de la montaña una paz que me gustaría compartir es como escuchar el silencio y reconocer la dualidad que vive en mi mente del cielo al infierno y proyectarlo

hacia los actos diarios a través del equilibrio y desde ahí servir y ayudar, que fácil decirlo pero es una búsqueda constante. Bueno la imponente belleza de la cordillera y el trabajo con agrado y ayuda, pero me gustaría pensar que puede ser en cualquier lugar (amen) y que todos tengan la misma oportunidad de encontrarse es un deceo de corazón sin emplear la razón

4. Elementos para la discusión

4.1 Notas para una lectura crítica en torno a lo Imaginario: imaginarios de montaña como saber crítico y dialógico

El eje central de la presente investigación, radica en erigir al ámbito de lo imaginario, como una esfera propia y dinámica que se reconstruye en el seno de la cotidianeidad de los sujetos en un determinado escenario natural y sociocultural. En el caso particular de estas reflexiones, esa zona, ese escenario donde se ha reconstruido lo imaginario, tiene lugar en la montaña de la zona alta del Cajón del Maipo.

El trabajo con los imaginarios, desde una perspectiva teórica como también metodológica, se distancia del tratamiento absoluto y estático en la producción de sentido, la cual se configura a través de su propia reconstrucción, en un ejercicio constante donde los individuos pueden no sólo volver a mirarse a sí mismos sino que también a lo que los rodea. Así, este ejercicio de reconstrucción, proyecta no sólo una retrospectiva de las vidas de los habitantes de montaña, sino que también una prospectiva, en un juego permanente de tiempos y cartografías re definibles en su propio habitar.

Dentro de las retrospectivas y prospectivas imaginarias, muchos de sus portavoces, problematizan su relación con el mundo, construyendo una figura no exenta de problemáticas al interior de sus propias cosmovisiones. Otros por el contrario, se basan más en su día a día, y en asegurar la tranquilidad y estabilidad que en sus refugios de montaña pueden encontrar.

En este punto de discusión, emerge una problemática que está presente a lo largo de toda la reflexión, y es aquella que establece una posible tensión u quiebre en torno a dos concepciones asociadas al orden natural: por un lado, la mirada constructivista y por el otro, la postura realista de la naturaleza.

Para dar una salida a esta discusión, lo primero que es menester señalar, es la propia construcción hipotética de la investigación, la cual plantea una concepción dinámica, antiesencialista de lo natural, a través de la relación simbiótica entre naturaleza

y cultura. En esta esfera interrelacionada, los imaginarios de montaña a través del ejercicio de reconstrucción, encarnan toda la gama valorativa que los individuos inmersos en la montaña, despliegan hacia ella. De ahí que muchas de las voces rescatadas en terreno, grafican la articulación entre lo natural y lo social (cultural), en cuanto a las cosmovisiones de sus mundos y vidas.

En el caso inverso, se articula un grupo de sujetos, que se distancia del medio natural, configurándolo como una esfera independiente, como formación geomorfológica. En el caso de estos informantes, sus imaginarios hablan de una visión más materialista en relación a la naturaleza, sin embargo tanto unos como otros, se diferencian en cuanto a sus experiencias en y con la montaña, pero constatando una matriz en común: el diálogo entre naturaleza y cultura.

El propio tono de las reflexiones, hace difícil la catalogación en cuanto a una identidad u otra, por lo cual lo que se entreteje en este ejercicio, es un proceso relacional de hibridación, donde la montaña se hace parte de los individuos y los individuos también se hacen parte de ella.

En cuanto a la construcción de identidades de montaña, se devela una especie de metafísica del imaginario, donde la reflexión sobre el ser, se vuelve el motor central en sus relatos. Esta metafísica del imaginario, asume una primacía en orden a situar al individuo en relación a su entorno más próximo y cercano, donde la montaña representa esa dimensión en la cual confluyen sujetos diferenciados entre sí.

Un elemento relacionado con lo anterior, remite a lo imaginario como la esfera instintiva, sensorial del individuo. Este lugar precisamente, apela a la dimensión que yace oculta, a aquello que se anida en lo no externalizado, pero que está no sólo presente sino que es la figura arquetípica de la constitución humana.

La reconstrucción de los imaginarios de montaña, asume la labor de visibilizar, aquello que se guarda en la inmaterialidad de los sujetos, y que es necesario mostrar al exterior, para así hacer presente un dominio de profundas implicancias en la relación de los sujetos con su mundo.

Referencias Bibliográficas

Auge, Marc. (1996). *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Barcelona: Gedisa.

Bachelard, Gastón. (2005). *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

------ (1975). *La poética del espacio*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Balandier, Georges. (2005). *Antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Bauman, Zygmunt. (2007). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bergson, H. (1982). *La energía espiritual*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.

Caillois, R. (1989). *Acercamientos a lo imaginario.* México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Cegarra, J. (2012). "Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales". Cinta de moebio. 43:1-13.

Clastres, P. (2004). *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

DaMatta, R. (2002). *Carnavales malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño.* México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

De Certeau, M. (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz.

Descola, P. Gísli, P. (ed). (2001). *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México, D.F: Siglo XXI.

Descola, P. (2005*). Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta amazonia*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza.

Douglas, M. (1998). *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.

Durand, Gilbert. (2007). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.

----- (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general.* México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Duvignaud, Jean. (1997). *El juego del juego*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.* Santafé de Bogotá: CEREC.

García Canclini, N. (2005). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Buenos Aires: Paidós.

Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Gedisa.

Gómez, P: (2001). "Imaginarios sociales y análisis semiótico. Una aproximación a la construcción narrativa de la realidad". En *Cuadernos. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales.* N°17, Jujuy, Universidad de Jujuy. Extraída el 15/III/2013 en: http://www.cuadernosinfovia.com.ar.

Guber, Rosana. (2009). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo.* Buenos Aires: Paidós.

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.

Latour, Bruno. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor – red.* Buenos Aires. Manantial.

----- (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Malinowski, B. (2001). *Los argonautas del pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las Sociedades Arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

Ritter, J. (1986). *Subjetividad.* Seis ensayos. Barcelona: Alfa.

Sahlins, M. (2011). La ilusión occidental de la naturaleza humana. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Shapiro, H. (1975). Hombre, cultura y sociedad. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Schutz, A. (2008). El problema de la realidad social. Escritos I. Buenos Aires: Amorrortu.

Taylor, C. (2006). Imaginarios sociales modernos. Barcelona. Paidós Ibérica.

La indecidibilidad del *pharmakon* como principio de ruina de lo humano

Ana Sorin
Universidad de Buenos Aires - CONICET

"La farmacia de Platón", publicado en *La diseminación*, 1974. Una primera versión vio la luz en 1968 (en *Tel Quel*, números 32 y 32), a un año de la salida de *De la gramatología*, *La escritura y la diferencia* y *La voz y el fenómeno*. Ello lo encuadra de buenas a primeras en la problemática de la escritura, tan característica de sus primeras décadas de producción. En este artículo Derrida analiza distintos diálogos de Platón, haciendo especial énfasis en el *Fedro*, donde se encuentran los dos mitos originalmente platónicos: el mito de las cigarras y, claro, el mito de Teut. Antes de comenzar, nos gustaría recordar algo que repitiese Derrida a menudo por estos años y que nos parece guardar una fuerte inspiración nietzscheana, a saber, que en lo que parecen disquisiciones abstractas –y abstrusas– se juega en verdad el curso del mundo entero. Es por ello que la cuestión del valor de la escritura suele acarrear un tono moral: se trata de discutir qué se puede (o no) hacer y de qué manera, cuáles son los límites y fines del cuerpo vivo, y más aún, qué está vivo, qué significa estar vivx y cuál es el modo idóneo de comportarse, expresarse y reproducirse.

*

En lo que respecta al mito de Teut, cabe recordar que se trata del dios del cálculo, la geometría, la astronomía y la escritura, artes que ofrece a Tamus para que establezca su valía.[1] A Derrida le interesa enfatizar cómo hay una relación de desnivel, un vínculo parental o de cierta servidumbre/señorío en esta escena. En ese contexto la escritura es presentada por Teut como un remedio (*fármacon*) en la medida en que previene la desmemoria y tiene el poder, por esa misma razón, de hacer a los hombres más sabios e instruidos. Tamus simboliza el "dios-rey-que-habla", el dios que no sabe escribir, sin que ello encarne minusvalía alguna: está absolutamente presente a su discurso, y una eventual transcripción de sus palabras sólo podría tener un sitio accesorio. En esa línea,

[1]A Derrida le va a resultar estratégico dar cuenta de cierto encabalgamiento de mitemas. Básicamente, que Teut corre en paralelo a la figura del dios Tot egipcio, hijo de Amón (o Amón Re), que a su vez es el rey de los dioses. Amón es el rey sol creador de todas las cosas, del ser y de la vida mediante su verbo. En ese contexto, Tot es claramente subordinado, dios de la pluralidad de las lenguas (de la *techné* frente a la creación auténtica) y en ese sentido dios de un habla segunda. Ahora bien, la cuestión no va a pasar simplemente por señalar una vez más la relación parental de subordinación, sino más bien por enfatizar el carácter plástico y esquivo que tiene Tot: Tot es el dios de la noche (frente al sol, Amón), pero es también el rey de los mil rostros que trastorna en buena medida el principio de identidad en general.

el veredicto de Tamus discrepa del diagnóstico de Teut: la cercanía que propicia la escritura de la memoria consigo misma es mecánica, y ello la convierte en un veneno (*fármacon*). Aquí se introduce un asunto fundamental del artículo de Derrida y que a nosotrxs nos resulta increíblemente relevante, a saber, cómo se define la vida y qué es un organismo vivo. La vida, parecen indicar los desarrollos derridianos, pende de un principio de autorregulación interna y de la pureza de una inmanencia. De cierta presencia a sí, en resumidas cuentas, y ello colisiona con la primera sugerencia acerca de la (no) naturaleza de la escritura (de la cual, si tuviésemos que dar una definición sencilla, diríamos que trabaja en la ausencia). En función de esto, la escritura nos hace en verdad más olvidadizxs porque remedia la rememoración sin restaurar (y por ello, menoscabando) la fluidez de la memoria en su salud natural. Nos hace dependientes de la rugosidad de la letra, de lo otro del efluvio vital significante. De modo semejante, lo único que produce es la apariencia de sabiduría. Derrida destaca continuamente cómo se trata siempre de una cuestión alergénica: de la distinción adentro-afuera, de proteger la pureza y la asepsia de la presunta inmanencia; es decir, de mantener afuera el afuera (misión que –señala Derrida en más de una oportunidad– no es tan sencilla como suena).

Un paso muy importante en la progresión del argumento derridiano tiene que ver con la relación de intimidad entre el logos y lo paternal. El logos es un ser vivo, y lo es porque tiene un padre. Antes que caracterizar el logos a partir de lo parental, Derrida señala que nuestras consideraciones acerca de la paternidad y de lo filial están signadas por el logos. Si la noción de padre se distingue de la de causa, demiurgo o engendrador, es justamente porque es padre de un ser vivo, *un ser vivo que habla*. En esta línea es que "padre del logos" no puede considerarse una simple metáfora. Si hay paternidad, nos indica, hay logos. Tal es el círculo en el que se mueve no meramente metafísica de la presencia o de la escritura fonética sino justamente también, en ese mismo gesto, nuestra economía sexual y reproductiva.

Ahora bien, si la escritura es exterior y artificial, es en verdad porque apunta a algo completamente extraño al binomio bien/mal, interior/exterior, etcétera, porque no se deja gobernar por las leyes orgánicas (ni siquiera por su polo "negativo"). Mienta una extranjeridad que no es siquiera legible como foránea, que opera de un modo extraño, casi mágico, contrariando los valores binómicos. Se metamorfosea inoculándole lo inanimado (no manifiestamente confesado) al alma, contrariándola. De ahí que sea una cuestión de vida o muerte: es la vida de la vida –por redundante y antiestético que suene– lo que está en juego. Toda prótesis inspira desconfianza, pero la memoria mecánica es la

prótesis más peligrosa porque la memoria es la autoafección o relación consigo del alma. No es un remedio real para la memoria, pero confunde la integridad de la memoria misma (si es que hay tal cosa) porque introduce una economía de muerte donde, se supone, mora la intimidad de la vida consigo misma. No es un ser (*on*) ni exactamente un no ser (*me on*), y esa plasticidad le permite hacerse pasar por el original. Encarna una fuerza mágica. Ni siquiera se ubica afuera, confunde el adentro-afuera. Dice Derrida:

> "Entendiendo que el exceso no es una *simple* salida *fuera* de la serie, puesto que sabemos que ese gesto entra en una categoría de la serie. […] Si la escritura produce, según el rey y bajo el sol, el efecto inverso al que se le atribuye, si el *fármacon* es nefasto, es que, como el del *Timeo*, no es de aquí. Viene de allá abajo, es exterior o extranjero: al ser vivo, que es el aquí mismo del interior, al *logos* como *zoon* al que pretende socorrer o suplir". (Derrida, 1997: 155-156)

Derrida advierte, sin embargo, que su lectura no está animada por una premisa que instase a "volver a los sofistas". Antes que alzar el polo sojuzgado de la ecuación (operación que de todos modos puede resultar estratégica), interesa ver cómo lo pretendidamente excluido ya trabaja dentro del recinto de lo propio. Este es un punto fundamental, porque aunque a menudo se ha tomado a Derrida por alguna especie de "irracionalista", seguido sucede que él dice que tal cosa no podría importarle menos: la deconstrucción no se erige a partir de una oda al sinsentido o el absurdo. A estos corresponde, en todo caso, un lugar económico asignado: lo que le interesa más bien a Derrida es dar cuenta de cierto de sofocación, de cierto punto muerto que abre y cierra, posibilita y abisma lo que tomamos por significación (exitosa, idónea, etcétera).

Continuando las reflexiones de hace un momento, el meollo de "La farmacia de Platón" tiene que ver con pensar en qué punto en que la *mneme* se deja suplantar. Tras haber analizado en qué sentidos Sócrates recibe a menudo el reclamo de ser un "farmakeus" –aquel que prepara fármacos, antes que quien los administra–, Derrida se apunta a comparar la operatividad del fármacon "escritural" y de la dialéctica socrática. La principal diferencia es que el segundo no pareciera utilizarse en función de su propio provecho, sino plegarse justamente al designio del oráculo de Delfos, que reza "conócete a ti mismo". De allí que actúe como antídoto o contra-hechizo. La dialéctica anamnésica no se distingue del saber y del dominio de sí, porque precisamente muestra cómo el alma ya conoce lo que cree no saber (porque ha contemplado las ideas relativas a ello antes de caer en el cuerpo). Es decir, obra en función de la inmortalidad y autoidentidad del alma.

Funcionamiento opuesto al de la escritura, que le hace creer que no recuerda lo que supuestamente ya sabe, que la vuelve perezosa e interrumpe su autoafección.

El paso fundamental es la doble consideración de la repetición: por un lado está la repetición "fiel" al original, controlada, recta y acogida por la ley del Padre, y por otro la repetición "bastarda" que, en cuanto rebelde, sólo termina repitiendo su propia artificiosidad (iteración). Para Derrida la estrategia una vez más será dar cuenta de la imposibilidad de esta distinción. Si la memoria se deja suplantar, si de hecho necesita ayuda de signos externos (la anámnesis, recordemos, también se sirve de signos externos), entonces ya no es inmediatamente presente a sí: ya no está en contacto con el origen, el origen ya está bajo tachadura, y entonces la prótesis es prótesis de prótesis. No hay repetición buena y mala. En este sentido, fármacon tiene una naturaleza dúctil, plástica, "aneidética" (p. 189) justamente porque no tiene naturaleza. En ese sentido, es anterior a los binarismos. No remite a una anterioridad "fundacional" u originaria, sino al ocaso de todo origen. Es el vértice de producción de las diferancias.

*

De este escueto recorrido nos interesó en particular cómo se labró la noción de lo vivo. Creemos que, definido en grado último como capacidad de autoafección, lo auténticamente vivo se corresponde con lo humano. La vida animal también tiene un principio de autorregulación interna, es cierto, pero la "economía de materialidad" que se libra en su existencia funciona distinto: faltos de *logos*, no tienen la capacidad de despegarse de sus necesidades vitales ni una autoafección propiamente dicha; es vida ocluida y ensimismada. Esto halla su contraparte en lo que comentábamos acerca de la diferencia entre la paternidad y la mera relación causal, y en esa óptica es que la vida animal sería comprendida como mero mecanismo. "La naturaleza" –si tuviésemos que atenernos a distinciones clásicas en las que no confiamos realmente– deviene bajo este cristal no exactamente viva, e incluso más bien muerta. Aunque este tratamiento de lo animal no esté explícitamente desarrollado en "La farmacia de Platón", nos parece que su incumbencia es fundamental, especialmente en cuando Derrida ha dicho que se trata de "la gran pregunta, la más decisiva", aclarando luego: "La he abordado miles de veces, ya sea directamente, ya sea de manera oblicua, a través de la lectura de *todos* los filósofos por los cuales me he interesado". (Derrida, 2008: 51)

Es, sí, "la economía reproductiva" lo que está en juego, pero reproductiva como reproducción *de especie*: es algo cierta medida de algo obvio, que no obstante nos resulta digno de análisis. Cuando se rechaza la escritura, no hace otra cosa sino rechazarse lo

animal (“a secas”): al olvido de una materialidad opaca donde no penetra el alma, el espíritu o la mente (según el caso). Lo paradójico es que, si un organismo que vive de acuerdo con sus pautas de autorregulación interna es justamente por ser un *buen* hijo, es decir, replicar las leyes de la casa (del *oikos*), los animales no son otra cosa sino “buenos hijos”: Derrida nunca deja de analizar esta clase de paradojas, porque se da la extraña situación que la salud natural de lo humano transite por cometer una pequeña bastardía, un cierto “parricidio” ante el medio natural. Esta infidelidad, sin embargo, ha de ser cuidada y orientarse entera en una misma dirección; *controlada*: como todo lo que hace a la “buena” escritura.“[L]a escritura es *dada* como suplemente sensible, visible, espacial de la *mneme*”, nos decía Derrida (1997: 191), y señalamos que esta “traslación” altera cualitativamente el panorama, y que no pueda haber, entonces, “buena escritura”: porque la rugosidad que introduce permanece heterogénea e indescomprimible al orden de la verbalidad de la *mneme*.

Si lo que está en juego son siempre conductas morales, visto el desarrollo que hicimos de la escritura, podemos asimismo pensar que la reproducción de lo humano no es llana y totalmente biológica, sino “escritural”: por un lado, porque –como hemos dicho– todo lo que implica la escritura ha de ser puesto en su lugar para que lo que conocemos por “humano” se mantenga. Aquella infidelidad (que, comentamos, debe cometer lo humano en aras a su preservación) es una infidelidad espiritualizante, pero nada es menos seguro que que logre su cometido porque, por el otro lado, “escritural” también porque evidentemente esa identidad que se protege con tanto recelo pende de conductas repetidas. Y como sugerimos hace un momento, toda repetición es ya escritural: repetición sin original, maquínica y abierta a su diseminación. De allí que este *pharmakon*, en su carácter indecidible, constituya un principio de ruina del dispositivo humanizante. Visto de esta manera, tal vez la única certeza que podamos señalar es que todo lo pretendidamente excluido sitia nuestra fortaleza (incluso, en nuestra propia labor de protección) y que, por definición, nunca podemos ser lo suficientemente humanxs; realmente humanxs.

Bibliografía

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. (trad. C. de Peretti, C. Rodríguez Maciel) Madrid: Trotta.

Derrida, J. (1997). “La farmacia de Platón”, *La diseminación*. (trad. J. M. Arancibia) Madrid: Fundamentos.

Crónica de un encuentro con las muxes en Juchitán de Zaragoza, cartografía de afectaciones e impresiones

Corina Sosa
Universidad Católica de Salta

Patricia Pomatti
Universidad Nacional de Lanús

Introducción

Cada cultura constituye un universo de sentido. Cada persona, cada familia, cada pueblo tienen un modo de concebir el mundo. El encuentro entre dos culturas conlleva la necesidad de transformarse en extranjero para hacer lugar al que llega. Naturalizar perspectivas hegemónicas, pretender instituir como “normal” y verdadero un discurso excluyente implica violencia e incomprensión.

Durante las VII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica que tuvieron lugar en la Universidad de General Sarmiento, compartimos una investigación sobre las muxes, en la ciudad mexicana de Juchitán, zona con raíces ancestrales zapotecas, varones con identidad femenina, que ocupan un lugar prominente en la sociedad y en sus respectivas familias

En dicha ponencia, nuestro objetivo fue invitar a reflexionar sobre las dificultades para interactuar con el otro, con lo ajeno, con lo extranjero y propusimos pensar el modo en que desde nuestras categorías occidentales era un desafío abordar la ajenidad sin producir una colonización del sentido.

Vale destacar que las muxes suelen ser estudiadas con categorías occidentales, desde las cuales han sido referidas como una institucionalización de la homosexualidad. Sin embargo, ellas expresan un sentido ancestral que no guarda relación con esa etiqueta, aunque como veremos más adelante, en el sentido que ellas se dan a sí mismas, conviven categorías zapotecas (gendaranadxii) y occidentales (trans).

El objeto de esta presentación es compartir las experiencias de nuestro viajea Juchitán en noviembre de 2018, en ocasión de la fiesta anual de las Muxes, *Vela de las Auténticas Buscadoras de Peligro,* sobre la que habíamos observado numerosos videos. Sin embargo, las vivencias en el lugar fueron incomparables con la información que habíamos reunido pues ellas corresponden al terreno del encuentro y de sus afectaciones, tal como diría Spinoza.

Las reflexiones que habíamos compartido se habían basado en lecturas y en videos. No habíamos estado en Juchitán, ni habíamos conocido a Amaranta Gómez Regalado y sobre su mercado, sólo sabíamos lo que habíamos podido extraer de los relatos maravillosos de Martín Caparros.

No habíamos estado allí, no habíamos conversado con Felina o con Mística, a quienes conocíamos a través de documentales en internet, ni habíamos estado en la casa de Amaranta. No habíamos experimentado los olores y colores a la hora del mercadeo, ni teníamos clara conciencia de cuál era la fisonomía de esa ciudad situada en el Istmo de Tehuantepec.

Recordamos el texto de Derrida sobre la hospitalidad, cuando explica que para hospedar al extranjero, es necesario hacer un lugar, extranjerizarse. Se produce un encuentro, ambas partes son extranjeras para el otro. Las muxes eran ajenidad para nuestra cosmovisión y al mismo tiempo en Juchitán nosotras fuimos forasteras. Esa sensación nos generó incomodidad.

Vale recordar que el término hospitalidad tiene una doble raíz pues remite al vocablo latino *hos* –huesped- a a*hostis*, -otro, extranjero, el que porta una amenaza, enemigo público-**.**

Las extranjeras

Forasteros, extraños, de afuera, así nos sentimos al llegar. Era de noche, entre las sombras de la ciudad, se veían escombros en las calles, casas con grietas, rotas. Eran las heridas del último sismo del año anterior, que todavía no habían sido reparadas. Luego supimos que la ciudad estaba de duelo desde hacía un año. Habían perdido familiares, posesiones, amigos, vecinos. El efecto emocional y económico había hecho estragos en un pueblo que basa su productividad en las fiestas. Produce tortillas, borda ropa de gala, vende productos, comercia, comercia, produce dinero y emociones con los festejos, aniversarios, cumpleaños, casamientos, eventos.

Hacía un año que la ciudad no tenía fiestas y la economía estaba seriamente dañada, como las casas y las emociones llegamos a la ciudad, dos días antes de que las Muxes cortaran la racha de duelo al inaugurar la Vela de las auténticas buscadoras de peligros. Era hora de volver a las fiestas, lo decían ellas vestidas con sus prendas más coloridas y bellas.

Algo sobre las Muxes

En la familia tradicional zapoteca, la muxe es considerada por su madre como la mejor de su descendencia, será quien la cuide cuando envejezca y sus otros hijos hayan formado sus propios grupos. La aceptación, el respeto y el apoyo que las muxes reciben de su grupo familiar, se relacionan con la seguridad y fortaleza con que se manejan.

Son las peluqueras, las modistas, las decoradoras, las cocineras, las consejeras del pueblo. También suelen ser las iniciadoras sexuales de los hombres de la ciudad. Se visten primorosamente, son las reinas de la fiesta del pueblo y su presencia social es tan fuerte que celebran una fiesta anual propia que se llama "la vela de las auténticas intrépidas buscadoras de peligro".

Hasta aquí el relato de una costumbre ancestral que intenta no aplicar categorías occidentales, sin embargo, la cuestión de las muxes zapotecas se desenvuelve en una ciudad que pertenece a un país marcadamente homófobo y patriarcal, con una fuerte tradición cristiana. Ellas gozan de una posición de respeto dentro de su comunidad, salir del perímetro de sus comarcas las expone a ser degradadas y/o nominadas según otras categorías. Pasan de primorosas y atrevidas a "travestis", "homosexuales", "queer", "prostitutas", etiquetas desde otro paradigma.

Amaranta Gómez Regalado (Antropóloga Muxe y activista por los derechos de su comunidad) expresa que ellas no se identifican con la denominación gay pues sermuxe es muy distinto y respecto del término travesti, dice la referente: que "*contrario a lo que podría suponerse, "son la competencia porque ellas quieren ser todo lo grandiosas que nosotras somos*".

Se trata de un fenómeno complejo. Si bien la tradición ubicó a las muxes en un lugar privilegiado, durante mucho tiempo fueran combatidas y tuvieron que expresarse con mucha discreción, incluso en la propia ciudad debido a la influencia de la Iglesia y de las instituciones políticas nacionales. Desde hace 40 años, defienden sus derechos en forma organizada.

Definición de muxes, coexistencia de categorías

Tomaremos la definición que hace de las muxes Amaranta, quien explica que si bien en los últimos 25 años la comunidad muxe del Istmo de Tehuantepec ha sido investigada desde múltiples perspectivas; desde lo identitario, festivo, sus cambios culturales, su activismo, su lucha contra el VIH, sus imágenes, poco se ha abordado

desde la esfera de lo íntimo, eso que en la cultura zapoteca del istmo se entiende como Guendaranadxii, entendido como marco referencial zapoteca, a través del cual ocurre la vida afectiva, la sexualidad, el erotismo, el sexo, la reproducción y muchas otras formas de relacionarse socialmente.

Para Amaranta, hablar del Guendaranadxii de una persona Muxe, implica conocer, reflexionar y sistematizar las formas en que la comunidad Muxe se relacióna afectiva y eróticamente en el Istmo y que marcan procesos que impactan en el desarrollo biopsicosocial de la persona Muxe, en tanto sujeto humano y cultural.

Junto al concepto zapoteca de guendaranadxii, Amaranta también utiliza categorías occidentales, de raíz europea. En su tesis de grado, cita a una antropóloga italiana - MarinelaMianoBorruso (1999), quien propone que "muxees una connotación que proviene de la palabra mujer de la lengua española del siglo XVI, mujer, muller, muxhe" y agrega que "muxe alude al hombre femenino con identidad genérica femeninas, es una identidad similar a lo transgénero pero con características sui generis". Agrega que alude a personas que gozan de una biología macho o hembra y que viven su identidad de género opuesto a su sexo biológico.

Como se observa, la caracterización que efectúa la antropóloga es muy amplia y debió usar una voz zapoteca pues en castellano no encontró una noción tan abarcativa, que incluyera la subjetividad, el modo vincular, erótico afectivo y social.

Es desde el guendaranadxii, que puede pensar la relevancia social en Juchitán de las muxes, capaces de llorar y conmemorar en la Iglesia a sus muertas por HIV y a la vez, dar por terminado el periodo de duelo en el pueblo tras el terremoto del año anterior.

Frente a Amaranta, reglas son reglas

Conocimos a Amaranta casi por casualidad. No teníamos esa pretensión. Ella era comadre del dueño de la casa donde nos alojábamos. El encuentro fue azaroso, sorpresivo e intimidante. Pura novedad. Presencia imponente, portadora de una energía que exhibió acicalada y desafiante su liderazgo.

Nos vimos luego de una ceremonia religiosa en la que ellas recordaron a una muxes fallecida por el HIV. Tras esa ceremonia marcharon por la ciudad invitando a la fiesta de la noche. Era una multitud festiva en la calle, engalanada con ropas tradicionales, con flores y música que luego se reunió a organizar detalles para la noche.

La vimos interactuar, dar órdenes, organizar detalles, instalada en el lugar de líder y a la vez, de ser una más. En ese contexto, se produjo esta escena:

Amaranta se acerca a un fotógrafo y le recrimina haber cruzado el altar durante la ceremonia, sólo para sacar una foto. El hombre se excusa, explica. Ella dice terminante, mirándolo fijo y sin cambiar su postura: “reglas son reglas y están hechas para obedecer”. Luego, nos miró y saludó muy educadamente. Nos advirtió que para poder asistir a la fiesta de la noche, era imprescindible que usáramos el atuendo tradicional. Vayan al mercado a ver qué encuentran, esbozó como consejo con tono de orden. Reglas son reglas.

Mercado y las mujeres

Reglas son reglas. Para poder asistir a la vela de las Muxes, debíamos vestirnos adecuadamente, con el ropaje típico zapoteca, aquel al que Frida Khalo le dio trascendencia global. ¿Dónde encontrar esos atavíos; las flores para el pelo, la falda y las enaguas, las chaquetas bordadas? En el mercado, lugar donde reinan las mujeres pues son las que se encargan del comercio y. consecuentemente, las que recaudan el dinero en efectivo de la familia.

La tradición muxe tiene lugar en la cultura matriarcal de los zapotecas. Sin embargo, Amaranta dice criticando la visión del antropólogo blanco y su dificultad para aprehender la otredad:

> “es un invento de los investigadores que el hombre es improductivo en nuestra cultura, que es un huevón y su mujer lo mantiene, eso dicen los occidentales. Pero el hombre se levanta muy temprano porque luego, al mediodía el sol es incandescente y no se puede trabajar. A esa hora llegan los antropólogos y lo ven dormido, y dicen es un vago. Pero el hombre ha trabajado toda la noche y madrugada. Y ven a la mujer trabajando”.

Al Entrar al mercado de Juchitán, se comprende por qué Martín Caparrós en su crónica da un espacio central a ese lugar. Canciones, colores, olores. Aventura de recorrer el laberinto de corredores angostos y atiborrados y buscarlas chaquetas bordadas y las flores frescas, entre los quesos y los pescados ahumados.

Ingresar a un lugar como extraño, inhibido para sacar fotos, queriendo evitar comportarse como un vulgar turista apropiador de imágenes que no le pertenecen.

En ese laberinto colorido e intrincado, una pollera roja y una enagua blanca podrían ser aptas para la fiesta de la noche. Al frente, un puesto con huipiles de terciopelo bordados está cerrado. Es de una de las más talentosas muxes bordadoras, dicen en el mercado. Algunas chaquetas están en exhibición, puro brillo suave y sedoso. Está cerrado porque la dueña se está preparando para la noche, dicen. Igual, a esta altura, ya todas saben lo que van a lucir pues lo han preparado por meses, agregan.

La pollera roja era grande. Hay que correrle un botón, dice la señora que atiende en el puesto. La acompaña una jovencita sentada frente a la multiplicidad de ropas coloridas, que me pregunta de dónde soy. Soy evidentemente una forastera, un otro extraño.

Vengo de Argentina, contesto. Más extraña resulto.

Por qué estoy acá? Para que vine? Vine para la gala de las Muxes de esta noche. Ustedes van?

Qué tiene de especial una vela de Muxes, acaso en su país no hay Muxes? Pregunta La mujer mayor mientras enhebra sin emoción el hilo para coser el botón. Me tomo tiempo para contestar. Le contesto que no y entonces ambas se sorprenden y me preguntan, qué es para usted una muxe?

Cose el botón en forma rutinaria y señala el puesto con bordados de hilos de seda de lamuxe que estaba cerrado. Me ahorra la contestación al seguir hablando. Son las mejores, hacen maravillas con sus bordados, son las más talentosas, quizá porque ellas han elegido que querían hacer, no como nosotras que no elegimos nada, dice mientras cose el botón.

Le pregunto a la jovencita qué opina. Ella tiene que estudiar para poder elegir qué hacer, dice la mujer mayor anudando el botón.

Sí, estudiar es como viajar porque conoces mundos nuevos todo el tiempo, digo. Ambas sonríen.

Misa por la muxe difunta y marcha de fin de duelo, la vida y la muerte

La mañana previa a la vela de las Muxes, en la Plaza de Juchitán, atrás del mercado se ofició una misa para conmemorar el fallecimiento de una compañerafallecida por HIV. En la capilla se congregaron para recordar a su amiga y para recibir la bendición sacerdotal. Estaban vestidas de gala. Abandonaron la ceremonia en caravana para recorrer la ciudad. Atravesaron el mercado, el ayuntamiento, sortearon los escombros y

recorrieron las calles de la pequeña ciudad con flores en las manos, anunciando la vela de la noche, dando por terminado el duelo tras el terremoto.

El desafío de andar en tacos

Imagen de la iniciación. Ingresa en el bar una muxe jovencita, aprendiendo a ser mujer, intentando seducir, ser mirada, luchando por pararse en sus tacos y manejar sus pestañas postizas, desafío típicamente femenino. No es Amaranta ni Felina, ni Mística, quizá no está atenta tanto a los movimientos de reivindicación como a poder controlar su falda larga y mantener alineado su tocado de flores. Todos miramos a la princesa, por princesa y por joven. Ella lo sabía y se notó.

Vigilia de la Vela de las auténticas buscadoras de peligro

Inmersas en rituales tradicionales y casi de manera inesperada, una noche estrellada, frente al mercado nos encontramos con una performance de bailarines colombianes, que mostraban a través de una danza y música, un juego en la que representaban lo trans. Utilizaban categorías occidentales. Bailaban e intercambiaban ropajes, eran bailarines luego bailarinas. Recitaban:

"soy lo que soy y no soy nada.
Oye…que no sea yo.
Este cuerpo es mío y nada más."

El concepto zapoteca queda entramado con otras categorías globales. El gendaranadxii usado por Amaranta Gomez Regalado se mestiza con lo trans y lo queer. Resuena lo dicho en la presentación de estes artistas colombianes:

"Una es más auténtica cuanto más se parece a lo que ha soñado de sí mismo.
"Hoy y siempre vivo y celebro lo que soy.
Somos seres sensibles, inteligentes, levantados en rebeldía. Somos nuestra propia categoría.
No creemos en el destino. Construimos futuro. Podemos decidir quiénes somos y como llegar a serlo. El futuro no está en ninguna parte será lo que hagamos de él."

Música y colonialidad: una relación compleja

Luciana Szeinfeld
Universidad Nacional de La Plata
CInIG-FaHCE

Introducción

En este trabajo propongo analizar y complejizar la relación entre música y colonialidad. Considerando que la música es una experiencia humana, situada, corporeizada, y teniendo en cuenta la dimensión social y política ineludible de su práctica, se verá que puede entenderse como un espacio de tensiones y conflictos constantes: puede servir tanto como dispositivo de conquista y control social, como, por el contario, tornarse un espacio de resistencia al poder hegemónico, motivo por el cual se observa que históricamente ha tenido lugar una lucha constante entre conquista y resistencia al interior de la música.

Partiré de un caso histórico: como indican los registros que nos han llegado del período colonial, en las misiones jesuíticas se ha importado la música barroca europea para imponer en Latinoamérica como una estrategia más de la conquista social y cultural, es decir, como una forma más de la colonialidad. Sin embargo, en ese proceso, surgieron tanto músicas de "apropiación" como de "resistencia", e incluso algunas expresiones musicales han logrado una mixtura o "hibridación" de elementos autóctonos, africanos y europeos, dando lugar a nuevos estilos musicales que algunos autores entenderán en términos de "Barroco latinoamericano".

A partir de estos antecedentes, propongo revisar la relación actual entre música y colonialidad, a través de los siguientes interrogantes: ¿sigue teniendo lugar la colonialidad a través de la música hoy en día?, ¿de qué manera?, ¿cuáles son las resistencias de las que disponemos?

I. Música situada

Para comenzar a abordar la relación entre música y colonialidad será preciso aclarar algunas cuestiones en torno a la concepción de música que quisiera retomar en este trabajo.

Si nos remontamos al proceso de clasificación de las "bellas artes" que tuvo lugar a mediados del siglo XVIII europeo, veremos que a partir de ese momento la música

comenzó a definirse en función de dos elementos principales: el sonido y el tiempo, lo cual derivó en la consideración de que la música es la más intangible de todas las artes.
Al revisar algunas de las definiciones clásicas que continuaron con esta tradición musical y conceptual, nos encontramos con afirmaciones que ponen el acento en el componente sonoro de la música: “arte de combinar sonidos”, “sonido organizado”, “evento sonoro”, etc. El problema con estas definiciones, tal como señala Alejandro Vainer (2017), es que al situar a la música en un plano exclusivamente sonoro, temporal, intangible, y en definitiva inmaterial, no nos permiten apreciar la base corporal de la experiencia musical. Este autor explica que la invisibilización de los cuerpos en las sociedades occidentales tuvo lugar a partir del entramado de tres ejes principales: cristianismo, patriarcado y capitalismo, lo cual dio lugar a un tipo de subjetividad que excluye el cuerpo sentido y su afectividad (Vainer, 2017: 80).

En contraposición con aquella tradición moderna europea, este autor hará hincapié en los elementos de la música que desbordan lo sonoro: puesto que la música se vive con todos los sentidos del cuerpo -no sólo con el oído-, y que además implica siempre un contacto con otros, Vainer va a caracterizar a la música en términos de “experiencia corporal e intersubjetiva” (*Ibíd*: 15).

En un intento por rescatar la dimensión corporal de la experiencia musical, pero sin por ello renunciar al componente sonoro (pues considero que nos puede servir para distinguir la música de otras experiencias humanas también corporales e intersubjetivas), retomaré una caracterización que desarrollé en un trabajo anterior y utilizaré el término música para referirme a un “fenómeno sonoro que experimentamos corporalmente en situaciones intersubjetivas concretas” (Szeinfeld, 2018).

Con esto no pretendo formular una definición universal ni acabada de lo que “la música es”, sino más bien separarme de una tradición epistemológica que lo que intenta es justamente universalizar la experiencia musical. Como señala Esteban Buch, romper el mito de la universalidad de la experiencia musical nos permite resituar las prácticas musicales en espacios sociales no homogéneos, lo cual nos habilita a identificar las configuraciones locales (Contreras Zubillaga y Hernández Barbosa, 2013).

Propongo entonces un abordaje que nos permita pensar el fenómeno musical desde la experiencia humana, corporeizada, situada, para desde allí considerar la dimensión social y política ineludible de su práctica.

II. Colonización musical

> Cuando los primeros misioneros vieron que estos indios eran tan materiales [sensibles], pusieron especial cuidado en la música para atraerlos a Dios…[1]

Al proponernos estudiar la "música colonial", entendida como un cruce entre elementos españoles, criollos, indígenas y afroamericanos, nos encontramos con una serie de dificultades. El musicólogo argentino Leonardo Waisman en su reciente publicación: *Una historia de la música colonial hispanoamericana* (2019), señala que por falta de registros escritos, pérdida de material, y conservación de escasos archivos en grandes catedrales que no siempre facilitan el acceso a tales archivos, mucho de lo que querríamos saber sobre el tema nunca se escribió.

Sin embargo, algunos registros de época permiten advertir que las misiones jesuíticas que ingresaron a América a partir del siglo XVI han importado la música europea como una forma más de la colonización. En sintonía con la frase del jesuita español José Cardiel citado anteriormente, la cual hace referencia al uso evangelizador de la música, algunas afirmaciones de Gerónimo de Mendieta pueden resultar igualmente ilustrativas:

> No hay género de música en la iglesia de Dios, que los indios no la tengan y usen en todos los pueblos principales…
> Ni hay aldehuela, por pequeña que sea, que deje de tener siquiera tres o cuatro indios que canten en su iglesia las horas de Nuestra Señora[2]

Podemos decir, entonces, que la conquista económica, social, cultural y religiosa, fue acompañada por una "educación musical" que se convirtió en un aspecto fundamental del proceso de colonización.

Este panorama puede habilitar interpretaciones como las de Vila Redondo, quien conjuga una perspectiva foucaultiana en torno al poder con algunas consideraciones de la etnomusicología con respecto al valor y a la función social de la música, para sostener que si bien la música suele presentarse como inofensiva o inocente, resulta sumamente eficaz a la hora de lograr una dominación sutil y menos explícita:

[1]Cardiel, José: *Las misiones del Paraguay*, Historia 16, Madrid, 1989, [1747-1770], pp.118. Citado por Vila Redondo (2009: 5).
[2]de Mendieta, Gerónimo: *Historia eclesiástica indiana.* Citado por Waisman (2019: 56).

> La música, como dispositivo de control social, está posibilitando una microfísica del poder y una institucionalización de un tipo de orden, que da cuenta de una forma de poder (Vila Redondo, 2009: 2).

Desde esta perspectiva la música estaría operando como un dispositivo de control, un instrumento de dominio. No obstante, propongo ampliar esta interpretación a la luz de los aportes de Santiago Castro-Gómez, quien advierte que si bien el problema de la colonialidad tradicionalmente se ha pensado desde teorías jerárquicas del poder, la propuesta de Foucault debería entenderse en términos heterárquicos, es decir, de un poder multidireccional, que funciona en red y circula en diferentes niveles (Castro-Gómez, 2007):

> (…) en una teoría heterárquica del poder no es posible hablar de estructuras que actúan con independencia de la acción de los sujetos, como si tuvieran vida propia, sino que es necesario considerar en primer lugar las prácticas de subjetivación, ya que como bien lo dice Foucault, *el poder pasa siempre por el cuerpo* (Ibíd.: 167).

Teniendo en cuenta lo anterior, sería inapropiado considerar que la música europea ha sido impuesta e incorporada unilateralmente y de un modo absoluto. De hecho, a los intentos de imposición le siguieron gestos de resistencia al interior de la música. Tal vez el caso más famoso sea el del *taki onqoy*, canto y baile indígena surgido en los andes peruanos durante el siglo XVI y que fue mantenido como complemento del rito cristiano. Esta práctica musical puede entenderse como un acto de rebelión con respecto al culto occidental cristiano.

En definitiva, podríamos afirmar -en sintonía con el análisis de Waisman- que ni la imposición fue total, ni la resistencia fue absoluta, sino que el encuentro entre culturas dio lugar a la mixtura y al mestizaje musical, un proceso que el autor denomina “apropiación-resistente”. Un ejemplo de este mestizaje musical puede encontrarse en las partituras recopiladas en el Códice Trujillo del Perú, cuyos rasgos insinúan características de lo que luego será el “folklore andino”. De hecho, lo que prevaleció en casi todos los casos -señala Waisman- fue la “progresiva integración de elementos europeos y americanos que a la larga producirían nuevos folklores” (*Op. Cit.:* 87).

III. La (des)colonialidad musical hoy

Habiendo identificado la compleja relación que guardan música y colonialidad, y entendiendo que las expresiones musicales no son ajenas a sus contextos de surgimiento, a los cuerpos que las producen, ni a las disputas por el poder, cabe plantear la siguiente pregunta: ¿cuáles son las formas que adopta la colonialidad musical en la actualidad?

En el apartado anterior se ha mencionado la importancia que adquirió la educación musical en el proceso de colonización, en particular en su relación con la evangelización. No obstante, habría que añadir otros elementos, quizás menos explícitos pero igualmente presentes en tales prácticas educativas, y que tienen que ver con las concepciones acerca del *saber* musical y del *ser* músico/a. Esta distinción ha sido trabajada recientemente en términos de colonialidad del saber y colonialidad del ser (respectivamente) por Favio Shifres y Daniel Gonnet, quienes afirman que:

> La colonización del pensamiento musical en América a partir del siglo XVI excede el silenciamiento y la consecuente sustitución de los repertorios originarios extendiéndose al concepto mismo de música, de músico y sus respectivas formas de existencia (Shifres y Gonnet, 2015: 51).

Estos autores sostienen que las ontologías y epistemologías involucradas en los modelos actuales de educación musical formal son el resultado de la cristalización institucional de un pensamiento colonial que ha operado por siglos a través de dos modelos educativos de origen moderno: el modelo jesuita y el modelo conservatorio.

El modelo jesuita impuso, en primer lugar, una sustitución de las músicas locales preexistentes, consideradas “artes menores”, por un “arte mayor” representado por la música europea. Sin embargo, Shifres y Gonnet insisten en la necesidad de analizar el fenómeno de la colonialidad musical más allá de la cuestión de los repertorios o de las formas de organización de los sonidos, puesto que tal imposición se sirvió de un modelo pedagógico que impactó en distintos niveles. Mencionaré algunas características:

- La exigencia del disciplinamiento instrumental para el desarrollo de destrezas técnicas en la ejecución.
- La alfabetización musical como forma de conocimiento, sometiendo a la música a una lógica notacional de alturas y duraciones, dando lugar a las nociones de melodía y de ritmo.

- El establecimiento de la relación partitura/obra/mercancía, la cual concedió a la música el carácter material que necesitaba para ser valorada como obra y poder ingresar en el circuito comercial como cualquier otra mercancía.
- La imposición de formas musicales vinculadas con la liturgia católica: organización del discurso musical en unidades determinadas como exposición-desarrollo-coda, restricciones temporales, lógicas presentacionales.

El modelo conservatorio, por su parte, vino a enfatizar y a perfeccionar algunos rasgos del modelo anterior, principalmente los relativos a la alfabetización musical y al desarrollo instrumental (*Ibíd.*: 57). En este sentido, resulta ilustrativa la observación de Vila Redondo en torno a la experiencia vivida por quienes asistían al centro de instrucción musical de Antonio Sepp creado en 1690:

> El indio que asiste a la clase de música del P. Sepp en su Conservatorio de Yapeyú no tiene delante nada que pueda llamarse "música", sino un instructor, un instrumento y ejercicios (*Op.Cit*.: 9).

Este tipo de instrucción responde a la lógica de lo cuantificable, poniendo especial énfasis en el volumen y en la velocidad, y favoreciendo a la siguiente ecuación: "mayor velocidad en la ejecución igual a mayor virtuosismo y genialidad" (*Ibíd:* 9).

Cabe añadir que la incorporación de esta lógica de lo cuantificable habilitó ciertas formas de disciplinamiento y de competencia al interior de la música, que, a mi entender, resultan más afines a la lógica del mercado capitalista que a la experiencia estética, y, en definitiva, obturan otras posibilidades de vinculación con -o a través de- la música.

Shifres y Gonnet señalan algunas características del modelo conservatorio que tienen que ver con la lógica liberal capitalista: el proceso de aprendizaje y sus resultados son siempre individuales y privados, por lo que aún en contextos de ejecución grupal la preocupación pedagógica está puesta siempre en los desempeños individuales, suponiendo que cada individuo aporta su parte al todo, y promoviendo la especialización de los roles en la producción musical, entendida como mercancía. Este modelo "introdujo algunas características que determinaron los modos privilegiados de aprendizaje musical hasta el presente" (*Op.Cit*.: 57).

Por consiguiente, las reflexiones en torno a la colonialidad/descolonialidad musical no pueden pasar por alto el cuestionamiento de los modelos pedagógicos vigentes. En este sentido, Pilar Holguín Tovar advierte que si uno de los objetivos de la teoría musical

fue la comprensión de la música, si quisiéramos renovar los criterios de la enseñanza de la teoría y el análisis musical podríamos empezar por “reconocer e integrar las elaboraciones conceptuales, corporales y emotivas que emergen en la música” (Holguín Tovar, 2017: 154). Esta propuesta no sólo incluye aspectos corporales y emotivos, sino que además le quita a la elaboración conceptual el lugar central y privilegiado que tradicionalmente ha ocupado en relación al estudio y a la comprensión de la música.

Teniendo en cuenta que los modelos pedagógicos están atravesados por concepciones determinadas en torno a la música, al saber y al hacer musical, Shifres y Gonnet proponen distintas estrategias decoloniales, de las cuales me interesaría rescatar especialmente la importancia que le asignan a la reconstrucción de lo colectivo y de la experiencia compartida como condición de posibilidad de la música (por sobre la cuestión de los logros individuales).

En sintonía con lo anterior, cabe mencionar el aporte de Silvia Español, quien sostiene que “las actividades musicales llaman a compartir y a mezclarse con los otros”, favoreciendo el lazo social y la emergencia del “nosotros” (Español, 2008: 16).

Por último, quisiera añadir a esta tarea de revisión crítica y reformulación todo aquello que tiene que ver con los hábitos valorativos, los criterios del gusto y las formas de producción y de consumo musical: la jerarquización de los repertorios y de los instrumentos; la consideración del escenario y del espectáculo como los únicos ámbitos y modos válidos del hacer musical -o al menos los más prestigiosos o privilegiados-; el “éxito”, entendido en términos de circulación y consumo masivo, como a su vez la asignación de roles en la producción musical, o más bien la privación de los mismos, en función de un conjunto de categorías de herencia moderna y eurocéntrica asociadas fundamentalmente a marcas corporales, como son: sexo, género, raza, color, etnia, nacionalidad, etc.

IV. Conclusiones

Este trabajo se ha desarrollado en tres etapas. En la primera propuse un abordaje que nos permita pensar la música desde la experiencia humana, corporeizada y situada, con el fin de articular las experiencias musicales con los contextos sociales y políticos en los que tienen lugar. En la segunda etapa, he querido mostrar que el proceso de colonización fue acompañado por una educación musical que se volvió fundamental en tanto dispositivo de conquista, aunque, al analizar la “música colonial” a la luz de las tensiones y conflictos en relación con la circulación del poder, hemos visto que en la

mayoría de los casos se trató de una “apropiación-resistente”, en la cual hubo una progresiva integración de elementos europeos y americano. En la tercera parte propuse analizar la relación actual entre música y colonialidad, a través de los modelos pedagógicos de herencia colonial y su relación con las concepciones epistemológicas y ontológicas en torno a la música. He añadido a este panorama la tarea de revisión crítica de los hábitos valorativos, los criterios del gusto y las formas de producción y de consumo musical, que, en su conjunto, y respondiendo a una lógica de producción capitalista mundial, derivan en una serie de jerarquizaciones y exclusiones, en función de marcas que la modernidad europea ha asignado fundamentalmente a los cuerpos.

Habiendo planteado el problema, he sugerido algunas líneas de trabajo más cercanas al análisis crítico que a una teoría o doctrina, pues entiendo, con Foucault, que la crítica de lo que somos no implica solamente un análisis histórico de los límites que nos han sido impuestos, sino que, a su vez, exige un trabajo sobre esos límites y una experimentación acerca de la posibilidad de rebasarlos, “una paciente labor que de forma a la impaciencia por la libertad” (Foucault, 1994: 18).

Bibliografía

Campagnoli, Mabel Alicia (2018): “Raza y sexo: limitaciones biopolíticas del universalismo kantiano”, en Campagnoli, Mabel Alicia y Ferrari, María Luján (coord.) *Cuerpo, identidad, sujeto. Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad.* La Plata: Edulp.

Castro-Gómez, Santiago (2000): “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Lander, Eduardo (ed.) Bs.As.: CLACSO.

_____ (2007): “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. En *Tabula Rasa*, núm. 6. Colombia.

Contreras Zubillaga, Igor y Hernández Barbosa, Sonsoles (2013): “Pensar la música desde las ciencias sociales”, Entrevista a Esteban Buch. En *TRANS – Revista Transcultural de Música, n° 17.*

Español, Silvia (2008): “Intersubjetividad y metarrepresentación”. En *Pensamientos, representaciones y conciencia. Nuevas reflexiones*. Buenos Aires: Alianza.

Foucault, Michel (1994) [1984]: “¿Qué es la Ilustración?” En *Actual Nº 28.* Traducción de Jorge Dávila.

Holguín Tovar, Pilar (2017): “La música desde el Punto Cero. La colonialidad de la teoría y el análisis musical en la universidad”, *RIEM - Revista Internacional de Educación Musical*. N°5 (pp. 149-156).

Rowell, Lewis (2005): *Introducción a la filosofía de la música*. Ed. Gedisa, Barcelona.

Shifres, Favio y Gonnet, Daniel (2015): “Problematizando la herencia colonial en la educación musical”. *Epistemus - Revista de estudios en Música, Cognición y Cultura.* Vol.3 Nº 2 (pp. 51-67).

Szeinfeld, Luciana (2018) “La música como entrelazamiento de mundos”. *Actas de las IX Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Septiembre 2018. Disponible en: http://humadoc.mdp.edu.ar:8080/xmlui/handle/123456789/791

Vainer, Alejandro (2017): *Más que sonidos. La música como experiencia*. Editorial Topía, CABA.

Vila Redondo, Ariel Germán (2009). La música como dispositivo de control social en las misiones guaraníticas de la Provincia jesuítica del Paraguay (S. XVII-XVIII). *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue.

Waisman, Leonardo (2019) *Una historia de la música colonial hispanoamericana.* Buenos Aires: Gourmet musical.

La creolización y las identidades rizomáticas. Una mirada desde la filosofía del Caribe

Ignacio Testasecca
Universidad Nacional de Tres de Febrero -- Universidad de Morón

Presentación

El trabajo que presentamos buscará analizar la tríada de conceptos: raza- negritud-creolización. Nos ubicaremos en el ámbito del Caribe entendido desde una perspectiva que supera lo meramente geográfico. Partiendo de una mirada de las teorías poscoloniales, buscaremos mostrar, en un primer momento, cómo la raza se constituye en un elemento central del nuevo patrón de poder del mundo Moderno Colonial eurocentrado, que comienza a configurarse a partir de 1492. En una segunda instancia, abordaremos el concepto de negritud de Aimé Cesaire como una de las críticas principales que permite desmontar el dispositivo de la clasificación racial. Por último, analizaremos la concepción de creolización de Edouard Glissant como herramienta teórica capaz de superar la concepción sustancialista de las identidades que produce Occidente. Buscaremos mostrar cómo la creolización puede ampliar la perspectiva de la negritud y permitir una construcción de identidades abiertas, relacionales, rizomáticas.

Desarrollo

El Sistema Mundo Moderno Colonial que comienza a configurarse a partir de 1492 construye un nuevo patrón de poder mundial a partir de la elaboración de nuevas categorías identitarias. Surgirán identidades geográfico-culturales, y a la vez irrumpirán categorías novedosas que permitirán la clasificación de todas las poblaciones del nuevo orden mundial en ciernes: las razas. Este componente del nuevo patrón de poder (Quijano, 2005: 230) logrará establecer un dispositivo de control de las poblaciones conquistadas por las potencias europeas, estableciendo una ligazón que vincula la raza con el trabajo controlado para la producción capitalista. De esta forma se instituye un nuevo sistema de dominación que codifica diferentes formas de trabajo (asalariado, servidumbre, mita, esclavitud) en vinculación con distintas categorías raciales, permitiendo que toda producción pueda quedar subsumida a la lógica de acumulación del capital.

A la vez, la raza permitirá la clasificación de todos los pueblos en una única cronológica jerárquica, donde Europa se constituirá en el punto de llegada civilizatorio. En

este dispositivo, subyace una concepción de la identidad heredera de la construcción que la filosofía Occidental desde Grecia venía realizando, considerada como una sustancia metafísica, cuya característica principal es la fijeza, la identidad se asienta en la consideración del ser parmenídeo. La identidad es lo Uno, es fija, única, y permanente. La identidad da cuenta de una esencia, de aquello que define al ser y lo hace ser eso y no otra cosa. De esta forma la identidad supone la sustancia que define al ser y que su captación lo hace cognoscible. Desde los comienzos de esta tradición, conocer es captar las esencias que definen las identidades. La identidad está perimetrada, presenta límites claros, delimita al ser y lo diferencia de todo aquello que no es, delimita un espacio de ensimismamiento, cercado, cerrado, clausurado.

El mundo Moderno Colonial eurocentrado, producirá una serie de identidades en sus colonias que responden a las características mencionadas. De esta forma no hay manera de pensar la diferencia, sin considerarla falta o de pensar las mezclas sin considerarlas contaminación.

El espacio del Caribe es un ámbito donde esta producción de identidades ha mostrado un desarrollo e impacto particular y diferenciado respecto de la América Continental. Entendemos al Caribe como categoría que excede lo meramente geográfico y se configura como un aérea que comparte un mismo sistema de producción (economía de plantación) un mismo sistema de clasificación racial y de producción cultural.

La raza

Desde el comienzo de la conquista de América, una vez saldada la duda sobre la humanidad de los habitantes de nuestro continente, Europa comienza a elaborar diferentes dispositivos de clasificación social. En un primer momento, la preocupación por la pureza de la sangre que tanto importaba en Europa es trasportada a sus nuevas colonias. Poco a poco diferentes criterios de clasificación y jerarquización de las poblaciones comienzan a implementarse en las diferentes colonias. A comienzos del siglo XVII comienzan a desarrollarse los discursos que permitirán la invención del dispositivo racial. En este la concepción que se construye logra anclar la explicación de las diferencias culturales en los rasgos biológicos. En una primera aproximación podemos identificar que la diferencia entre una persona europea y una que no lo es, estará asociada al color de su piel. A partir de esta primera diferenciación se irán elaborando y entretejiendo, una serie de prácticas, imágenes, valores, vestimentas, comportamientos que conformarán la codificación racial. De esta forma ser blanco, o negro no será solo una

determinación por el color de la piel, sino que lo que acontece es una escenificación, una serie de experiencias de lo que implica ser blanco o negro. Desde vestimentas, hasta comportamientos, pasando por conocimientos, prácticas religiosas, formas del lenguaje y capacidades para el trabajo. Todo será codificado, sustancializado en pos de una producción de subjetividad blanca, negra o india en todas sus variedades.

Estas identidades quedarán delimitadas por los componentes mencionados, constituyéndose en identidades cerradas, fijas, que permitirán el reconocimiento de todo ser. La raza es performativa y esencializadora de una identidad obturada y cristalizada, funcionando, como un dispositivo de producción de subjetividades.

Dos breves menciones a modo de ejemplificación. Utilizaremos las descripciones de un cronista del siglo XVIII, el Padre Labat, "Las personas *negras* serán *bárbaros, osados, ingratos a los beneficios, nunca dejan los resabios de la gentilidad; el buen trato los insolenta, su genio es duro y áspero, son propensos a la desesperación, al tumulto, al robo a la embriaguez, alevosos, incendiarios e inclinados a toda clase de vicios*, *no poseen una lengua, solo articulan un dialecto. no poseen ninguna forma de culto, desconocen la ambición, en el caso de las mujeres negras*,(el dispositivo racial trabaja articulado con el de género) a esta caracterización se le suma ser muy *lascivas, conocedoras de las distintas formas para abortar; los* ***indios*** *–caribes- son indiferentes a todo,(salvo a los celos por sus mujeres, a la venganza y al alcohol), es inútil poder cristianizarlos, son melancólicos y ociosos;* ***los mulatos*** *son vigorosos, bien formados, industriosos, -pero- dados a los placeres, malignos y capaces de grandes delitos*. (Labat, 1979: 173)

La Negritud

Una primera crítica a la construcción de estas identidades modernas coloniales esencializadas en el dispositivo de la raza, lo constituye el movimiento de la negritud, que se desarrollará en el ámbito del Caribe en las primeras décadas del siglo XX. Analizaremos dentro de esta corriente, los planteos del filósofo martiniqués Aimé Cesaire.
Para Cesaire (2016) la negritud es la forma de revalorización de lo negro como experiencia válida, y a la vez, este concepto permite comenzar a desmontar el dispositivo racial que ligaba en forma de determinaciones, las características fenotípicas con los rasgos culturales. También permite pensar una nueva dimensión de la explotación, que no quedará subsumida dentro de la categoría de clase.

Cesaire inicia el proceso que permite afirmar lo que la metrópoli negaba, afirmar lo negro, dar cuenta del valor de la diferencia ya no como falta o degradación.“*La negritud exalta aquello que estaba inferiorizado”* (Cesaire, 2006: 27).

Se intenta romper la imposibilidad de alternativa que parece quedarle al colonizado como consecuencia de la matriz de poder colonial. Como plantea Fanon “*ninguna solución le es permitida al grupo social racializado, -por lo tanto- ensaya imitar al opresor y a través de ello desracializarse. La “raza inferior” se niega como raza diferente. Comparte con la “raza superior” las convicciones, doctrinas y otros considerandos*…” (Fanon, 1965: 46) De esta forma para Fanon la opresión racial llega a imponer nuevas formas de ver y genera una valoración peyorativa sobre las propias formas de existir.

El planteo de Cesaire, en el marco del trabajo con otros pensadores - Senghor, Léon-Gontran Damas- permite comenzar a desmontar esta interiorización de la dominación. Habilita superar el dilema de *blanquearse o desaparecer* (Fanon, 2011). Ser negro no implica estar en falta, alejado del modelo universal en tanto blanco, que da cuenta del poder. Lo negro tiene su valor en sí y por sí mismo. Cesaire permite la rearticulación de la historia negada, la negritud se conecta con el pasado africano, retoma un sentido que conecta con la “Madre Africana” y permite un mejor ajuste de la conciencia caribeña amputada por la trata esclavista.

Para este pensador martiniqués, la negritud puede definirse en primer lugar como “*toma de conciencia de la diferencia, como memoria, como fidelidad y como solidaridad. Pero la negritud no es únicamente pasiva. No pertenece al arden de padecer y sufrir. No es ni un patetismo ni un dolorismo. La negritud resulta de una actitud activa y ofensiva del espíritu. Es sobresalto, y sobresalto de dignidad. Es rechazo, quiero decir rechazo de la opresión. Es combate, es decir, combate contra la desigualdad*” (Cesaire, 2006: 73)

Cesaire está produciendo un resquebrajamiento del dispositivo racial, concibe a la negritud como el locus desde donde afirmarse diferente y no inferior. La negritud constituye una nueva identidad que permite auto afirmarse en lo negro, ya no como categoría degradante y en falta, sino como lugar válido de la existencia. “*La identidad (…) palabra que designa bien lo que designa: lo que es fundamental, aquello sobre lo que el resto se edifica y puede edificarse, el núcleo duro e irreductible; lo que da a un hombre, a una cultura, a una civilización su propio carácter, su estilo y su irreductible singularidad*.” (Cesaire, 2006: 75)

A la vez la mirada de Cesaire y la de Fanon permiten pensar a la raza en su vinculación con la clase, la raza no es solo un fenómeno de la superestructura sino el

dispositivo del capitalismo para garantizar su acumulación en los territorios no europeos. Por eso para Fanon en las colonias *"la infraestructura es igualmente una superestructura [...] se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico"* (Fanon, 1972: 29).

Esta concepción de la negritud como identidad recibirá algunas críticas en la segunda parte del siglo XX, porque continúa sosteniendo algunos de los supuestos que sustentan la producción de identidades. La negritud deconstruye la raza, pero sigue conservando facetas que la igualarían con las categorías modernas, es una identidad que esencializa. La negritud reivindica a lo negro pero lo vuelve a atar a una identidad esencial, *y termina evaporándose en una metafísica somática* (Depestré, 1987)

El propio Cesaire se defiende de estas concepciones: "*Todo eso ha sido la negritud: búsqueda de nuestra identidad, afirmación de nuestro derecho a la diferencia, requerimiento hecho a todos de un reconocimiento de ese derecho y del respeto de nuestra personalidad comunitaria. Se bien que esta noción de identidad es en la actualidad contestada o combatida por algunos que fingen ver en nuestra obsesión identitaria una suerte de complacencia en uno mismo, aniquiladora y paralizante. Por mi parte, no lo creo en absoluto*- (Cesaire, 2006: 86)

Más allá de la posible polémica, será recién a partir de los planteos de otro pensador martiniqués que esta crítica a las identidades modernas coloniales logre su punto máximo de ruptura y la posibilidad de elaborarlas desde otra dimensión.

Rizoma: el manglar caribeño

El pensador al que hacemos referencia es Edouard Glissant cuya idea de la creolización supone una dimensión diferente de las identidades. A partir de sus planteos podemos pensar una crítica a los estados del Ser, a las identidades esencializadas. Pensar en identidades que abandonan toda estructura arborescente, al estilo de las identidades Moderno Coloniales y concebir una dimensión rizomática de las mismas, *donde:" las identidades ya no son reflejos de ninguna esencia, sino el producto del entramado de relaciones"* (Glissant 2017: 91) Esta concepción "desencializa" las identidades y las concibe como emergentes de un proceso.

Glissant propone una nueva forma de producción de identidades, planteándolas como múltiples, cambiantes, relacionales. Para este pensador las identidades antillanas, caribeñas, no deben recurrir a la fuente de ninguna esencia identitaria, ni concebirse como retoños de identidades "mayores" sean europeas o africanas. De lo contrario estaríamos hablando de la noción de Retorno, "*como aquello que niega la Relación y*

vuelve en búsqueda de la permanencia de lo Uno" (Glissant, 2010:27) Las identidades esencializadas, racializadas de la Modernidad son, como hemos mencionados, pensadas desde la univocidad del ser, son lo Uno, lo que impide pensar la diferencia. Con Glissant la propuesta no está en ese Retorno al origen para beber de las aguas de la identidad pura, para encontrar la *arkhé* en tanto principio explicador y lugar de la verdad sobre la identidad. Para este pensador no hay retorno posible, ni siquiera a África, como algunos herederos de la negritud buscaron.

Sin embargo, esto no implica que desaparece África como elemento identitario, ni siquiera lo hace Europa. La propuesta glissantiana es que de estas "fuentes" no brota la esencia del verdadero origen. La concepción de Glissant es poner en relación tanto a una como a otra, con todos los elementos que componen las identidades caribeñas, en un plano inmanente horizontal; acercándonos de esta forma a una comprensión rizomática de las identidades donde no hay jerarquía en sus componentes, ni elementos derivados y disminuidos.

Estas identidades rizomáticas se alejan de la concepción clásica de la identidad. Permiten una vitalidad creadora con toda autenticidad, lo que evitará un regreso al orden totalitario del mundo antiguo, inmovilizado por la tentación de lo Uno y de lo definitivo.(J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant, 2013: 86)

Y a la vez suponen un nuevo principio gnoseológico, Glissant reconoce el derecho a la opacidad de las identidades, destruyendo el principio nodular de la Modernidad Colonial eurocentrada, que establecía como principio básico epistemológico que las identidades de la otredad devengan gnoseológicamente transparentes. En este sentido Glissant opone la identidad como relación a la identidad como principio sustancial.

Donde mejor puede evidenciarse la propuesta glisseana de estas identidades es en la concepción de lo creole. No entendiendo ´por esta dimensión solo una lengua o una mezcla. La creolización es superadora del mestizaje. En este último vemos mezcla, hibridación, sigue perdurando una concepción arborescente, el tronco es la cultura europea, el mestizaje una de sus ramas; la creolización, en cambio es el resultado de una serie de combinaciones que generaron elementos novedosos. No es casual que en el ámbito del Caribe surja esta concepción. El denominador común de la cultura caribeña colonial fue la explotación en la plantación, ahí se verá la imposición del dispositivo racial, ahí operarán las mímesis a las que los esclavos deberán estar obligados para poder sobrevivir. Sin embargo, la imitación no será exacta, tampoco total, hay variaciones, pequeñas diferencias más o menos visibles, claras o camufladas que suponen una

creación novedosa y critica de la simple imitación. Por esta razón:"*la creolización es impredecible, mientras que los resultados inmediatos del mestizaje son más o menos previsibles. [...] La creolización se abre en una nueva dimensión de realidad radicalmente [...] no produce síntesis directa, pero si resultados: otra cosa, de otro modo." (*Glissant, 2017: 53)

De esta forma, la conceptualización de la identidad creole, nos abre a la posibilidad de pensar a las identidades como conjunto de relaciones, como *"inauditas resultantes que nos preservan de que nos persuada una esencia o nos empecinemos en exclusivas" (Glissant, 2006: 29).* La creolización antillana nos remite a una identidad rizomática, que se ejemplifica en el manglar, esa "*urdimbre que hay que tejer y que no será el reflejo de ninguna esencia, sino el producto del entramado de relaciones."* (Glissant, 2017: 91).

Las identidades esencializadas evitan la consideración de sus vinculaciones. Ser negro en la plantación se define en sí mismo, no en vinculación con ser blanco; ser mujer de igual manera delimita un territorio del ser que supuestamente nada tiene que ver con el ser varón. Las identidades esencializadas evitan la consideración de sus vinculaciones. Ser negro en la plantación se define en sí mismo, no en vinculación con ser blanco; creer que uno es un varón, definido de una vez, con independencia de clase, de la raza y de la sexualidad, es una forma enferma de pensarse y vivir. Esa identidad sufre de impotencia, de debilitamiento, se trata de una forma de vida, como diría Nietzsche, "antivital".

La identidad es el lugar en donde uno es, no podemos vivir sin identidad, aunque ella tampoco agote todo nuestro ser. En esta diferencia se encuentra la potencia de las identidades que es preciso defender en primer lugar. La identidad no solo se define por sus perímetros nítidamente recortados, sino también por sus pliegues, por sus porosidades y por su poder de conectarse con otras identidades. Es en este sentido que Glissant plantea las identidades creoles, no como sustancias constituidas en sí mismas sino en relación, ser negro, blanco, mujer, varón o indio es siempre en el establecimiento de un conjunto variado de relaciones, de imbricaciones y mezclas. El problema de cómo se relacionan entre sí las identidades ya había sido planteado desde la perspectiva hegeliana de la dialéctica del amo y del esclavo. Glissant presenta un tipo de relación no dialéctica presente en Deleuze y Guattarí, y a través de ellos, supone un vínculo no dicotómico, definido antes por su positividad que por su negatividad. Por eso decimos que las identidades son realidades absolutamente contingentes, irrepetibles, provisorias; como plantea Hall, "puntos de adhesión temporarios" (Hall, 2003: 20).

A modo de cierre

No es simple casualidad la utilización de la imagen del manglar, fenómeno del entre, donde las ramas se confunden con las raíces, formando espacios intermedios, entre tierra y mar, entre agua salada y dulce**,** entre la costa y la orilla. El paisaje del manglar, funciona como el rizoma deleuziano. Para Glissant en una metáfora de la identidad cultural antillana, una "identidad rizomática" que privilegia la relación, y no la unicidad del ser, que se opone a la búsqueda de la raíz en tanto origen. "*El pensamiento rizomático se encontraría colocado fundamentalmente al inicio de aquello que yo llamo una poética de la Relación, según la cual cada identidad puede extenderse en una relación hacia el Otro*." (Glissant 2010: 34)

Bibliografía

Bernabé, Jean, Chamoiseau, Patrick, Confiant, Raphael (2013). *Elogio de la Creolidad*. Casa de las Américas. La Habana.

Cesaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. *Discurso sobre la Negritud*. Editorial Akal. Madrid

Cesaire, A. (2016). *Cuaderno de un retorno al país natal*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas.

Damas, Leon-Gotrán (1937). *Pigments*, Editorial Guy Lévy Mano. París

Depestre, René (1987). *Buenos días y un adiós a la negritud*. Cuadernos Casa de las Américas N° 29. La Habana.

Fanon, Franz. (1965). *Por la revolución africana*. Fondo de cultura Económica. México.

---------- (1972). *Los condenados de la tierra.* Aquí y Ahora: Montevideo.

---------- (2011). *Piel negra, máscaras blancas*. Ed. Caminos. La Habana,

Glissant Edouard 2017. *Poética de la Relación*. Editorial Universidad Nacional de Quilmes. Argentina.

2010. *El discurso Antillano*. Fondo Ed. Casa de las Américas.La Habana,

Oliva, Elena. Stecher, Lucía. Zapata, Claudia. (Editoras) (2010). *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud.* Centro de Estudios Culturales Latino Americanos Universidad de Santiago de Chile.

Quijano, Aníbal (2005). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del Saber*. Instituto Cubano del Libro Ed. Ciencias Sociales. La Habana.

Teasdale, James Morgan (2016). *Cuerpo rebelde, raza indomable*. La Cifra. Ciudad de México.

Senghor, L. S. (1970)*. Libertad 1: Negritud y Humanismo*. Tecnos, Madrid.

La última herida narcisista

María Cristina Vilariño
Universidad Nacional del Sur

(Cómo esconder un elefante)

Siempre se quiso matar al mensajero que trae una noticia devastadora, por eso cuando Sigmund Freud quiere dar a conocer al mundo lo que llamó “heridas narcisistas”, era porque secretamente ya sabía que para revelar su propia teoría psicoanalítica, necesitaba validarla junto a los dos grandes desplazamientos que había sufrido el hombre: Copérnico lo instruía de su destino a habitar uno de los tantos planetas que orbitan en torno al Sol como uno más en la inmensidad del espacio, por lo que ya no sería el centro del Universo; y creyéndose creado a imagen de Dios, Darwin le advertía que su semejanza y su genética se asimilaba más a los simios, que a un ser imaginario en su perfección, desconocido y en consecuencia, inefable. Así Freud muestra en qué medida el pasaje de lo cosmológico a lo psicológico, pasando por lo biológico, supone una interiorización creciente, y el concepto de humillación adquiere un aspecto cognitivo cada vez más íntimo.

Vemos que la historia de la humanidad se tomó su tiempo para generar mediadores capaces de comunicar “la mala nueva” hasta dar la primera estocada, cuando en el siglo XV se confirma que somos un punto ínfimo en el macrocosmos, y recién en el siglo XIX, Darwin reubica nuestro puesto en la naturaleza demostrando la distancia infinita con la divinidad. Por cierto, transcurrieron cuatro siglos entre una y otra, y sólo unas décadas hasta la tercera, ya que cuando parecía que no habría más sorpresas -pues era la calma que precede a la tempestad- llegaba el momento de hacerse cargo de esa “otra escena”, el inconsciente: alguien o algo que sabe demasiado de nuestras pulsiones y deseos, y que solapadamente lo condiciona desde las sombras.

En los últimos años Peter Sloterdijk advierte que hay nuevas heridas, pero que todas se producen a raíz de una desilusión, de una decepción ineluctable que sobreviene cuando una creencia muy arraigada en la superioridad del hombre es desautorizada por algún avance en el conocimiento, un descubrimiento que lo enfrenta a la miseria de ser

despojado de un dios que lo sostenía y lo exoneraba, y que ahora lo arroja a la intemperie de una Naturaleza que lo excluye de su regularidad.

Según Sloterdijk, esta suerte de "*Aufklärung* se revela como un juego cruel en la tentativa de inocular el retrovirus del saber en los sistemas inmunitarios narcisistas de una humanidad todavía al abrigo de sus ilusiones a fin de que la deconstruya desde el interior. El *Aufklärer* es el amigo que no ha salvado mi ilusión."[1]

El conocimiento científico es siempre la reforma de una ilusión. Gaston Bachelard

Así despojado de las creencias férreas que sustentan su vida cotidiana, el hombre sufre decepciones profundas, y dado que no puede seguir viviendo sin atarse a una quimera (él no sabe que lo es), es decir a una instancia que le asegure su persistencia y le garantice en forma tácita una verdad que abraza su tiempo, ni siquiera advierte que sigilosamente esta nueva ilusión ya ha comenzado a instalarse sin anunciarse. Será sólo hasta que el futuro nuevamente le arrebate este imaginario compartido, para producirle en plena vida otra herida por la que no ha de morir, y sin embargo…

Con el término *Kränkung* que traducimos por "humillación" o "herida", Freud sólo le había dado un nombre a la crueldad de lo inexorable, y en su propio caso, a ese habitante de las sombras que se lo conocía por sus máscaras, como fantasma, como locura.

Tras la sospecha, había que desenmascarar la resistencia a la desilusión que anida en los hábitos y en las creencias ciegas del ser humano. De aquí que el psicoanálisis como "la única cura que inventó su propia enfermedad", no era en sí la peste, sino algo que como ella se propaga en virtud de hacer explícita la obscenidad del inconsciente, pues se hizo viral lo que debía permanecer oculto y al albergo de la exposición que la hacía condenable.

Los grandes maestros de la investigación que han desestabilizado el narcisismo, sólo son participantes de un proyecto cognitivo que hizo época y que se cumplió por medio de individuos con la fuerza de lo inevitable. La prueba está en que el proceso que describe Freud, no se detiene en la revelación psicoanalítica.

Transcurrieron los años, el tiempo cobró una aceleración inusitada, y a la luz de la tecnociencia las heridas se multiplicaron. Gerhard Vollmer, biólogo de la cognición y filósofo alemán, publica a fines del siglo XX el artículo, *De la cuarta a la séptima humillación del ser humano*, que lleva por subtítulo, *-cerebro, evolución e imagen del*

[1] Peter Slöterdijk, *La vejación a través de las máquinas*

hombre-[2] Vollmer ve la cuarta herida como una ampliación de la segunda, ya que con los avances de la Etología de Konrad Lorenz, -y en conjunción con la psicología- se hizo posible la observación del comportamiento humano en la continuidad de la historia de la especie junto con las evoluciones en el reino animal, y esto es un nuevo golpe asestado a la creencia en que aún subsistía algo secreto en su intimidad.

Claro que esto lejos de verse como un avance, vuelve a sospecharse como una intrusión en su naturaleza, ya no sólo en su inconsciente sino en la posibilidad de una lectura de éste a través de sus actos, que ahora son legibles y observables, como si su espacio vital fuese un gran laboratorio lleno de lupas que magnifican sus conductas para poder ser interpretadas.

El quinto lugar es decisivo, pues lo ocupa el pavoroso reconocimiento de los límites cognitivos del Homo Sapiens que operaban como la línea móvil del horizonte, y que junto con ella avanzaban o retrocedían, pero sin detenerse. Sin embargo, frente a la inconmensurabilidad del macrocosmos y a la difícil accesibilidad al universo de las nano-partículas, la herida alcanza "el corazón del narcisismo racionalista", pues si hasta ese momento el hombre era, en el decir de Sartre, "un ser entre dos nadas" ahora se volvía un ser entre dos infinitos.

El Gran fármakon

La aparición de la computadora trae "bajo los pliegues de su túnica" el Gran *fármakon*, en el doble sentido del término griego, es remedio para la memoria y es veneno para el ego.

El fármakon sería una sustancia, con todo lo que esa palabra puede connotar de materia de virtudes ocultas, de profundidad criptada que niega su ambivalencia al análisis, preparando ya el espacio de la alquimia, si no debiésemos llegar más adelante a reconocerla como la anti-sustancia misma: lo que resiste a todo filosofema, lo que excede como no- identidad, no-esencia, no-sustancia… la inagotable adversidad de su fondo y de su ausencia de fondo.[3]

La máquina avergüenza al hombre porque lo imita al tiempo que lo supera, lo degrada mientras que ella es su creación, comete parricidio para ocupar el trono del

[2] Gerhard Vollmer, *Die vierte bis siebente Kränkung des Menschen – Gehirn, Evolution und Menschenbild*-En *Philosophia naturalis,* N°29,1992
[3] Jacques Derrida, *La farmacia de Platón*, en *La diseminación*, Ed. Fundamentos, España, 1975, p. 103

Logos, y a través de su tecnología se transformó en autodidacta, su información crece segundo a segundo, su habilidad es extrema al punto de generar sus propias leyes, que a menudo se tornan desconocidas y arbitrarias, y cada vez más distante del ser humano, se aleja en su extraña perfección, tal vez ya esté mirando con "ternura y con horror" a esta criatura, como el rabino miraba su Golem en Praga.

Así el hombre se dio a la tarea cuasi divina de sublimar el Universo, de hacer de todo conocimiento algo tan sutil que desaparezca como sustancia, tan liviano como la luz que puebla el cyber-espacio… (¿será por eso que los ingleses le llaman *light*?)

Pardes

Cuenta la Kabalah judía en un relato ancestral, -quizás para demostrar las distintas formas en que es afectado el hombre ante una revelación-, que cuatro sabios se adentraron en el jardín del conocimiento: el primero no hubo de soportarlo y murió, el segundo se volvió loco, el cuarto misteriosamente, entró y salió como si nada, pero el tercero se transformó en el Otro, el otro de la verdad, el libre albedrío de las Escrituras, el que se permitió sospechar, el que no quiso certidumbres y fue la resistencia, el que se atrevió a desafiar al Destino. *Pardes*, era el paraíso de la sabiduría, entrar en él era casi como salir de la Caverna, era también la herida de la Luz sólo para comenzar a saber lo que no puede o no debe saberse. La otra cara de la certeza ya no es la duda, sino la posibilidad infinita de devenir otro.

Ciencias y tecnologías parecían confabularse en colusiones solapadas cuya víctima inconsciente era y es el hombre, guerrero anónimo de una lucha callada y lenta. A esta criatura por momentos le es dado espiar en una dimensión que se le escapa pero que llega a mostrase provocadora, sobre una diversidad de pantallas que bajo el título de ficción, anticipan y aciertan un futuro que va operando al parecer, sin consecuencias inmediatas.

Por eso la Filosofía ha llegado a un punto crucial en el que, debe hacerse una con la Antropología y, como anuncia Gilbert Simondon, ya no puede estar centrada sin más en un hombre despojado de sus relaciones con la naturaleza y con su propio hacer, es decir, su existencia técnica. Así iniciamos una búsqueda genealógica allí donde desde el primer nanosegundo acontece la confluencia de un principio hilemórfico que opera alimentado por el misterio de la energía cósmica… y es que la *physis* siempre fue *téjne*, y la *téjne*,

desde que la nombrara el griego, fue arte y técnica, una unión indisoluble tanto en su quietud como en su movilidad.

El hombre en su racionalidad excesiva se abismó en los confines de la materia dividiendo y trazando líneas imaginarias, "los senderos que se bifurcan" sólo lo llevaron al principio de incertidumbre que surgió de la indiscernibilidad entre onda y corpúsculo. Si aventuramos el pensamiento podríamos conciliar ambos conceptos en esa *técnica* invisible pero definitiva, que los estaría conformando para hacerlos indisociables, y al mismo tiempo para informarles de su independencia con respecto a nuestra voluntad de decidir sus operaciones: Descubrir esta libertad es el comienzo de una herida que no terminamos de aceptar y tal vez sea la "inocencia del devenir" que intuyó Nietzsche junto a la gravedad del eterno retorno.

En el principio era la relación…

Fue Gaston Bachelard quien alerta a los filósofos que la Física contemporánea nos trae mensajes de un mundo desconocido, expresados en signos matemáticos que se nos hacen indescifrables, y parecen refractarios al análisis usual que separa una cosa de su acción:

¿Habría en ese mundo desconocido que es el átomo, una especie de fusión entre el acto y el ser, entre la onda y el corpúsculo? ¿Debe hablarse de aspectos complementarios o de realidades complementarias? ¿No se trata de una cooperación más profunda entre el objeto y el movimiento, de una energía compleja en la que convergen lo que es y lo que deviene? [4]

Bachelard cuestiona y moviliza, adentrándose en una dimensión que está muy lejos de ser la cotidiana, ya que estos fenómenos ambiguos no son con los que lidiamos a diario, por eso "es un problema de gran alcance filosófico el preguntarse si designan *cosas*", y porque altera los principios realistas que rigen la sintaxis de lo infinitamente pequeño… donde el sustantivo queda demasiado mal definido para reinar sobre la frase."[5]

Nuestro conocimiento de un objeto ultramicroscópico no va a aumentar porque lo aislemos, aún más, es improductivo aislarlo ya que en el mundo de la microfísica lo que separamos pierde sus propiedades sustanciales. Estas propiedades están por encima de

[4] Gaston Bachelard, *Estudios*, Amorrortu, Buenos Aires, 2004; p.16.
[5] Op.cit. p.17

los objetos microscópicos por la única razón de que su *sustancia es contemporánea de la relación.*

Como una atmósfera que se respiraba en la época, Lyotard sentencia: “Sabéis que la técnica no es una invención de los hombres, sino más bien a la inversa…”[6] La técnica puede ser la última herida si hoy admitimos que nació con el primer corpúsculo del Universo, que fue y es *arjé* como principio regente.

Heidegger lo entendió cuando dentro de su concepción de la Historia como *Geschichte*, vio en la técnica una forma de lo histórico-destinal: “Esta no es una era técnica porque hay máquinas, sino que hay máquinas porque es una era técnica.”[7]

Pero debemos aclarar que no es sólo “esta era” la que es técnica, sino que es el punto más representativo de la misma, porque es cuando se manifiesta a través de la proliferación de las máquinas en forma explícita, y dado que la máquina es una invención del hombre, éste se auto atribuye la creación de la técnica.

Hoy nos es dado saber que hay una técnica escondida en todo lo que existe, que el hombre no hizo más que acompañar su vaivén y el desafío es aceptar su libertad de ocultarse detrás de los entes como misterio, y aunque siempre estuvo ahí desde el principio de los tiempos, nos arrogamos la originalidad de la idea. Lo que ahora se devela, es mostrar cómo fue esenciando en el hombre su artificio originario.

Es como decreta Nietzsche en *La gaya ciencia*[8]: El hombre recobrará su naturaleza cuando se reconozca en su magnífica artificialidad.

– Y es que la *téjne* nunca dejó de acompañar a la *fysis*, por eso es Arte, y engendra maravillas.

[6] Jean Francois Lyotard, *Lo inhumano*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1998, p.21.
[7] Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Ed. Nova, Buenos Aires, p.28.
[8] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, af.109.

ESPACIOS ARTÍSTICOS

Proyecto nómade
Tiempo y travesía

Stella Maris Tessitore

"No se hace un viaje a pie, éste nos hace o nos deshace a nosotros.
El camino andado nos reinventa, provoca un cambio en nuestra relación
con el tiempo y con el espacio.
Al caminar vamos construyendo lentamente el sentido.
Nos vamos acercando al centro de gravedad,
tanto de la tierra como de nosotros mismos.
Andar convierte el camino en una fuente inagotable de revelaciones.
Se camina para despertar, se camina para ser."

"Elogio del caminar", David Le Bretón

Indago el concepto Tiempo.
Camino el devenir de este paisaje, su fugacidad, sus huellas.
Cada huella, indecible, como metáfora de esa presencia.

Huellas, como testimonio arqueológico de nuestra humanidad.
***Huellas* como una red de memorias, una forma de escritura.**
Imprimirlas, lleva implícita la sorpresa que acontece, única e irrepetible.
La exploro, la camino, la recorro, la remiendo.
Una tras otra se atan, se enredan, se sujetan, se contienen.
Son símbolo palpable de lo único no efímero de esta historia.
Mis huellas, son poéticas de lo NO efímero.

Y porqué imprimo huellas?

Imprimirlas es mi forma de rescatarnos.

Proyecto Nómade es Legado. Es tiempo y travesía.

Lo frágil no es la huella, lo frágil es el hilo que la sostiene.

Sobre mi proyecto

Instalación site/specific, **con acción participativa,** realizada a partir de la Impresión manual de huellas, sobre papel de antiguos inventarios donados.
Cada ***pisada*** es impresa con un mismo soporte: antigua horma para lustrar zapatos en la vía pública.
La impresión, en tintas y acrílicos, será intervenida con fuego, costuras, aceites e hilados. **Ninguna huella quedará intacta**

Proyecto Nómade es un gran andar Colectivo

En la itinerancia, y como parte del proyecto, sumo la huella de mis hermanos.

Invito a imprimir huellas.Todas juntas, formando un entramado de historias

Todas iguales… pero tan diferentes.

En esa diversidad conviven, se sujetan, **Nos sostenemos.**

La excusa de Proyecto Nómade, no es más que un llamado a ser parte de esta búsqueda: incorporarnos a un andar, a una larga fila de **huellas que serán modificadas yque continuarán su propia trayectoria**

Todas juntas, fortaleciendo este entramado de historias.

¿No estamos acaso construidos por fragmentos de todos aquellos que ya caminaron huellas parecidas a las que estamos marcando ahora mismo?

Registro fotográfico en el marco de la itinerancia de **Proyecto Nómade. Jornadas de Antropología Filosófica en el INAPL, Septiembre 2019**

PERFORMANCE ARTISTICA – Música y canto -
NICOLE CAGY

La artista Nicole Nina Loyola, licenciada en Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata, Locutora Nacional (UCES-ISER) y comprometida con el colectivo LGTBIQ, ofreció un tema lírico, el tango “Naranjo en flor” y un tema instrumental en saxo. Al compás del tango danzaron los bailarines Jorge Casin y Claudio Vidal.

Referencias de la imagen: de izquierda a derecha Claudio Vidal, Susana Barbosa, Nicole, Jorge Casin y Úrsula Hahn, 19 de septiembre de 2019.

Rol, Identidad y Tango Queer.

Narración intertextual de los cuerpos en el Río de la Plata

Jorge Casin
Diplomado en Estudios Interdisciplinarios de Género
Universidad de Ciencias Sociales y Empresariales

Acerca del tango

El tango es un género musical y una de sus expresiones es la danza.
Es urbano, nació a fines del siglo XIX y se consolidó en las dos primeras décadas del siguiente.

Su territorio original es el triángulo que forman Montevideo, Rosario y Buenos Aires. En los censos de población de nuestro país que van de 1887 a 1914 en esta última ciudad se observa una presencia de aproximadamente 50% de extranjeros donde la categoría hombres tiene mayor incidencia.

Estas variables, momento histórico, fenómeno urbano, migración y su composición, dan como resultado una expresión cultural cuyo análisis excede nuestro objetivo, pero a nuestros efectos baste decir que en su construcción es heterosexista y fuertemente machista. No sólo se verifica el dominio del varón dentro de la pareja sino que se juega en una competencia entre congéneres por tener la mejor pareja femenina y demostrar superioridad en el baile, estableciéndose una disputa que busca forjar relaciones asimétricas.

Tener presente el andamiaje teórico que proporciona el concepto de androcentrismo ofrece mayor y mejor comprensión para un análisis que podríamos hacer desde los parámetros del patriarcado.

Como en la mayor parte de las danzas entre parejas varón/mujer en ésta es el varón quien conduce, lleva, marca, “la” marca, y ella se deja llevar, es la conducida, la que detenta el no saber.

La ley se inscribe en los cuerpos. Hay un cuerpo, un rito y una empiria dentro de las fronteras de la tranquilidad al saberse cada quien parte de un género en un sistema estructurado.

Tango Queer

A fines de los años ’90 del siglo XX el *tango Queer* viene a deconstruir esta situación facilitando el intercambio de roles en la pareja varón/mujer o el baile entre

personas del mismo sexo alternando o no los roles. En inglés podemos usar el género neutro quitando otras connotaciones y así decimos “leader” y “follower” o sea conductor/a y seguidor/a o conducido/conducida.

Estos términos permiten desmarcarnos de la gramática ya que el lenguaje al poseer género nos plantea un problema de jerarquías y las transpone a las cosas y a los vínculos por lo que repite sus asimetrías. Baste el párrafo anterior en el que ante la referencia a los dos géneros se ha usado una barra, anteponiendo el masculino, siendo el femenino el segundo, lo “Otro” del Uno, “Uno” como centralidad masculina.

Esta modalidad de tango nace al impulso de las Comunidades LGTBI, en Hamburgo y otras ciudades alemanas y contemporáneamente en Buenos Aires, encontrándose hoy expresiones similares en muchas otras grandes urbes.

Para que se entienda nuestra visión afirmamos que el pensamiento *Queer* se sostiene abreva y se nutre de las elaboraciones teóricas del feminismo y su historia como lucha, como olas, como rizoma, historia líquida, sin patentamientos, que busca dar espacio y legitimar otras expresiones.

Responder si es una aproximación al campo de la sexualidad no es menor. Para hacerlo debe interpelarse la autonomía personal y hacer una revisión conceptual a favor del derecho a la autodeterminación sexo-genérica.

Precisamente ello es lo que rechazarán “los milongueros viejos”, expresado así, en masculino, ya que su dominancia incluye por afinidad ideológica a las mujeres que se encuentran en ese campo.

Justificación

Siendo el objetivo de estas Jornadas promover el encuentro de múltiples miradas que aporten a la antropología filosófica a través de distintos discursos contemporáneos, la presentación sobre *tango queer* va a permitir ciertos cruces incómodos.

El arte pone en juego la geografía corporal y por ende puede convocar monstruos, liberar miedos, actualizar frustraciones o ansias, cargadas de componentes nobles, abyectos, eróticos o sexuales.

Se nos va a mostrar un lenguaje en acción, el de los cuerpos de dos personas, dos bailarines, en una *performance*, en el sentido inglés de exhibición o muestra, en este caso una muestra artística como el tango, pero que a la vez es *performativa*, toda vez que crea nuevas relaciones y por ende realidades a partir de los roles que se desempeñan,

provocando mutaciones, tránsitos y transiciones que se han legitimado hoy, también, en su anclaje en la industria cultural.

Con ello deseamos generar masa crítica que sostenga cambios de paradigmas y fortalezca a los diversos colectivos culturales disidentes.

Caracterización

Para poder desarrollar esta exhibición se debió haber pasado por las etapas del aprendizaje del baile tradicional del tango, sus antecedentes, desarrollo y ruptura por nuevos estilos, evolución de la música y la letrística, códigos de comportamiento, de vestimenta, etc.

Ese fue el marco referencial y conceptual operativo al que debimos atravesar con otro, compuesto por lecturas contemporáneas que abarcan el sistema sexo-genero, feminismos, diversidades, homolesbotransfobia y sexualidad.

En la pista de baile todo es público, nada se oculta, no hay *closet*, es una manera de asumir-se. Es posible sentir el roce de las piernas entre quienes bailan, el abrazo estrecho, los cuerpos en comunión; todo de un alto contenido erótico que simbólicamente puede asimilarse a un encuentro amoroso. En esta encrucijada contraponemos y sintetizamos naturaleza, cultura y tecnología de los cuerpos.

El *tango Queer* ha sido en nuestros tiempos una vía regia para la explosión de estos cuerpos sin limitación de género, así como lo fuera el tango tradicional al inicio del siglo pasado pero de modo heteronormativo.

Desembarco en París en el ‘900, un siglo y el mismo camino hacia Hamburgo para legitimar *lo criollo* y superar la antinomia *civilización o barbarie*.

El arte mantiene una tensión con la colonialidad. En términos centro-periferia un grupo subalternizado del centro, la comunidad de la diversidad sexual germana, toma del subdesarrollo un insumo cultural para su consumo. Desde la perspectiva del sujeto rioplatense es un tributo que se ofrenda, se regala, porque regresa prestigioso.

Si bien el *tango Queer* aún hoy es mucho para Pompeya o Puente Alsina sexistas, alcanza para Berlín o San Francisco.

La re-presentación

Dos hombres con barba de 40 y 60 años han de ilustrar con su baile las interpretaciones vocales de una cantante y música *trans*. Esta confluencia de arte y sujeto

tiene un alto significado como apuesta y mensaje que valida nuevas subjetividades para el abordaje de viejas temáticas.

El más joven de la pareja es de menor estatura. Vestuario tradicional de ambos en una moda intemporal 1960/2019, excepto que el menor usa zapatos de baile tipo sandalia de taco alto, al estilo de las mujeres en las milongas tradicionales.

Si el baile de dos hombres subvierte la práctica habitual en el tango, el uso de tacones, tacos, estiletes, por uno o ambos, generará encantamiento o repudio, pero no habrá persona que quede indiferente.

Es una práctica que nada tiene que ver con lo *cross dresser* ni con lo referido a las *drag queen*, es la apropiación de un elemento de seducción, seducción femenina, ahora ¿robado?

Ambos son de andar masculino, aún sobre tal calzado, y sin expresiones de género ajenas a los parámetros conservadores. Bailan con abrazo cerrado, es decir con los cuerpos en contacto estrecho a la altura del torso. El mayor conduce; no hay cambio de roles.

No se advierten elecciones identitarias que transgredan los géneros y sus preferencias en la opción de orientación sexual no se pueden determinar. No se observa en el bailar propuesta amorosa, ni seducción erótica, pero si satisfacción, divertimento, goce, en suma una práctica de libertad a través de lo lúdico.

El fetiche del zapato

Desde el antiguo Egipto hasta el siglo XVIII el taco alto acompaña el desarrollo de la caballería, con un fin práctico similar al de las espuelas, y por ende es un elemento usado mayoritariamente por hombres.

En épocas de Luis XIV en Francia era compartido en el vestir por varones y mujeres. Con posterioridad pasa al dominio de las segundas hasta transformarse en el fetiche que abarca al zapato, al pie, o a ambos en asociación con los genitales (*retifismo*).

La psiquiatría y la psicología lo han analizado desde sus comienzos, calificándolo sucesivamente como aberración, perversión, problema mental, para entenderlo hoy en sus diversas posibles prácticas sexuales como una parafilia, lo que lo exime de la noción de enfermedad. Va de suyo que concierne mayoritariamente a varones.

Nuestra sociedad controla la conducta sexual, y la erótica es parte de una actividad social. El control depende del entorno y no es justamente el ambiente del tango

en Buenos Aires el que está mejor permeado para democratizar el uso de tacos para todas las personas.

La díada hombre-taco es una práctica política y en definitiva una puesta en acto de la *teoría queer*, cumple un objetivo pero resulta incluyendo a quienes observan y no pueden dejar de disparan asociaciones múltiples, públicas, secretas, perturbadoras, dejando siempre un anhelo por saciar, una burla por proferir, una pregunta por responder, ¿cuál?

El zapato de taco alto transmite un lenguaje sensible con contenidos ideológicos y obliga a reflexionar sobre lo humano todo, la temporalidad, la cultura, lo imperceptible, las resistencias y los micromachismos.

Un zapato en el pie “equivocado” libra batallas, es dinámico y deconstruye el desequilibrio entre los géneros pero lo que más molesta es que demuestre que el orden es un acto de violencia.

Tango Queer II

Dicho lo anterior quisiéramos retomar el tema del baile desde su impronta rebelde.

El *tango queer* es un dispositivo que permite interpelar e interpretar la realidad a través de una relectura de los textos del feminismo. Sus herederos, las organizaciones LGTBI excedieron, desde nuestro punto de vista, al feminismo como defensor del lugar de la mujer.

La pérdida de jerarquías en las relaciones entre los varones favorece que se pierdan las diferencias varón/mujer, lo que va a ser anómalo para la sociedad por no encajar sencillamente en el molde.

La identidad es jerárquica, define quiénes somos y quiénes no en relación a otros, marcando desigualdades. Si se subvierten los roles se subvierte la identidad toda.

El *tango queer* es político, deconstruye, desnaturaliza y rompe con el sentido común en cuanto corre en un andarivel ajeno y paralelo a la orientación sexual y la identidad de género que son dos dispositivos de sujeción.

Pone a lo tradicional en crisis, es una alerta que intenta salir de la verticalidad para recorrer un camino transversal con el cual reivindicar el reclamo de participación en el poder que es repolitizar la existencia toda.

El espacio, el topos, en el que se desarrolla la Milonga contiene múltiples acontecimientos políticos que abarcan desde lo doméstico hasta lo relativo al ágora y se juega la vanidad, la derrota, la posesión y la victoria.

Al tener en claro qué es bailar uno u otro rol con personas del propio o distinto sexo, el ánimo se tranquiliza porque comprende que ello no es parte de la naturaleza, que ya no será lo que nos ordena alguien que establece cuál el sentido de lo ordenado y que lo que la tradición, o sus esbirros, llaman orden natural no es así y si acaso lo fuera entonces diríamos en protesta que la naturaleza no está exenta de la intervención humana, también la nuestra.

Conclusiones

El esquema de poder que se presenta como natural en el tango responde a los límites de lo posible, lo permitido, aquello contra lo cual actuamos, entonces sostenemos una lucha motorizada por la angustia, nos realiza la angustia de no pertenecer al circuito convencional, ser repudiados, estar excluidos, *ergo* somos felices cuando nos angustiamos.

Al creer que se posee el saber sobre las nuevas formas de baile y los vínculos sexo-genéricos, se accede a un conocimiento que obviamente se transforma en poder ya que quien no tienen el saber no tienen el poder.

Si aceptamos una definición que dice que todo poder es falocéntrico la posesión de un saber indica que no hay falta. ¿Serán entonces otrxs, los milongueros viejos, los que tienen la carencia, por ser los que no tienen ahora el saber de la Verdad?
Nueva religión pagana la nuestra.

Pero ¿acaso no era la mujer la carencia misma?, mujer tantas veces hablada como continente negro, mundo inexplorado, de deseo sexual incierto. Mujer como tierra explotada y vasalla. Y entonces ¿su pérdida de dominio exclusivo sobre el taco conculca nuevamente sus derechos? ¿Es el taco estandarte de la diferencia o es sujeción para el placer del Otro?

¿El *tango queer* está al servicio de las orientaciones sexuales diversas y las identidades genéricas para que irrumpiendo en él sean vehículo de divulgación y pasaje como ruptura al servicio de las minorías?

Intentemos repetir la pregunta anterior sin los signos con los que abre y cierra y reemplacémoslos por los de admiración enfática y afirmativa. Creamos que hemos visto cambiar el universo.

Una idea provocadora para romper el sentido común podrá ser identificar lo cis tanguerx. De verificarse esta “domesticación” se ganaría una batalla cultural. ¿Perdería entonces el *tango queer* su carácter reactivo?

El padecer, la anomalía y la subversión son motoras de la expansión de límites, angustia que implota, placer que estalla y se diluye. Para tener vigencia esta lucha no debe ser ganada, mantengámosla en el exilio, sin alcanzar la consumación total del deseo, ganando sólo el combate para no perder banderas de lucha, pero continuando una guerra que no tiene fin y nos mantiene alerta.

LIBRO DE RESÚMENES DE MESAS TEMÁTICAS, PANELES Y CONFERENCIAS.

MESA 1- Supuestos epistemológicos en Franz Boas: Un diálogo entre la Antropología y la Filosofía

Facultad de Antropología y FFyL - Universidad de Buenos Aires

Integrantes

Maria Eugenia Tamay, maru.tamay@gmail.com

Mauro Saiz Reales, mauro.saizreales@gmail.com

Ariel Barrios, arielzurdo@gmail.com

Facundo Jaime facujaime88@gmail.com

Franz Boas (Minden, 1858 - Nueva York, 1942) considerado el fundador de la disciplina antropológica en Norteamérica. Geógrafo de profesión, su formación se vio influida por la concepción de la naturaleza de los idealistas y naturalistas alemanes. A la vez, las categorías de Kulturs (culturas) y Volkgeist (espíritu del pueblo) rompen con la mirada tradicional de la época. Es necesaria la confluencia de disciplinas tales como antropología y filosofía para poder entender desde qué lugar piensa, habla y escribe nuestro autor de referencia allá por los primeros años del siglo XX.

Popularmente en nuestra academia, Boas es considerado un “relativista”. Sin embargo, encontramos que a lo largo de sus últimos trabajos Boas habla desde una perspectiva universalista. Nos preguntamos qué implicaría esto para un antropólogo europeo en Norteamérica, en el contexto de avance de la modernidad.

A partir de esto nos proponemos profundizar el análisis de la perspectiva universalista en Boas, teniendo en cuenta los supuestos epistemológicos de los que parte y de qué manera se combina con el particularismo histórico que propone y cuáles serían las implicancias filosóficas dentro de una disciplina como la antropología en el contexto en que realizó su trabajo exploratorio y académico.

El equívoco de la pregunta por el ser y la desviación de la respuesta en el capitalismo

Facundo Jaime, FFyL, Universidad de Buenos Aires

facujaime88@gmail.com

La pretensión kantiana de respuesta a su tres preguntas fundamentales anidada en la pregunta ¿Qué es el hombre? inaugura una suerte de antropología filosófica que será criticada desde Heidegger. Sin embargo, este último se abstrae de nociones prácticas de mundo para sumergirse en una interpretación fenomenológica. En este sentido, Heidegger proponiendo su analítica existenciaria logra hacer más pertinente el análisis por el Ser.

En el presente trabajo analizaremos que el ente al cual se le manifiesta el ser yace en el mundo, y este mundo está atravesado por el sistema capitalista, el desfasaje propuesto por Kant lleva al olvido la pregunta por el Ser. Este movimiento se ve ayudado por las metodologías para la producción de subjetividad que decanta en la problemática a trabajar. Si el mundo es capitalista y el ente que se pregunta por el ser esta en un estado de abierto a este mundo, y responde a la pregunta del Ser mediante el Hacer, solo es necesario moldear a un sujeto para que sea algo en el capitalismo; para que sea mercancía, pero que sea mercancía no es la respuesta a la pregunta por el Ser.

MESA 2 - Religación y reflexión sobre lo humano en las coordenadas de las Américas

Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales - Usal

Organiza: Alejandro Blanco, alejandro.blanco@usal.edu.ar

Integrantes:

Alejandro Miroli, alexmir@arnet.com.ar

Alejandro Sly, alejandro.sly@hotmail.com

Flavia Soldano

Jeremías Castro, jjerecastro@gmail.com

Partimos de una mirada secular y plural que toma como punto de partida la realidad de una época y de un territorio para desplegar desde diversas disciplinas un acercamiento no necesariamente confesional a la filosofía de las religiones.

Desde diversos puntos de vista como la filosofía social, la estética, la filosofía del arte, y el psicoanálisis tomamos el riesgo de pensar nuevas formas y calas en el complejo fenómeno de la religación en el continente americano, en tareas de recuperación de memorias, tramas, mitos y detalles que exceden las agendas políticas tradicionales.

Dentro de ese largo y fructífero proceso, el último proyecto que nos reúne parte de la pregunta ¿Dios en la carne? pregunta que tiene una larguísima tradición cristiana y que abordaremos desde los diversos puntos de vista mencionados.

Nuestro objetivo es presentar algunos de los resultados que fuimos forjando en estas investigaciones y al mismo modo abrir un diálogo fecundo con otros grupos en los que surjan temáticas concurrentes.

MESA 3 - Animales, humanos, personas, un dilema ético político

Fac.de Filosofía, Letras y Estudios Orientales –Usal

Organiza: Alejandra Adela González, alejandra.adela.gonzalez@gmail.com

Integrantes:

Daniela Álvarez, deinalvarez@gmail.com

Mariana Santander, santanderlucia@yahoo.com.ar

Alejandro Peña Arroyave, alejandropaister@gmail.com

En nuestra investigación sobre las potencias de una ética y de una antropología no sustancialistas abordamos los problemas contemporáneos del humanismo y del especismo. Se analizaron las fronteras, en muchos casos arbitrarias entre los seres bióticos y abióticos. Es por eso que la labor de este año se ha centrado en el cuestionamiento de la noción de persona, a partir del trabajo ligado especialmente a los *Animals Studies*. Para ello se han realizado una serie de lecturas que desde las perspectivas de los años 80 con Peter Singer y la consideración de los derechos de los animales, se han ido expandiendo hasta problematizar la noción misma de humanidad. La lógica sacrificial que rige las relaciones con los animales lleva incluso a cuestionar a los humanos considerados animales para poder esclavizarlos o explotarlos, y aún la animalidad que habita a los sujetos y que se reprime en cada uno de nosotros. En este plano la relectura de Nietzsche que revisa la noción misma de animalidad o de Derrida que plantea al animal como lo radicalmente Otro, resultaron ser un gran aporte. Es así que se cuestiona la soberanía sobre lo viviente construida a partir del especismo que hace del hombre la culminación de la evolución y el sentido mismo del progreso. El tema

del cuidado respecto de los animales, se ha convertido en un tratamiento, en una trata e incluso tráfico de esos animales cuyo sentido solo se liga al servicio de lo humano.

En clara oposición a estas perspectivas, se han revisado visiones ecosóficas al estilo de Guattari o de la nueva antropología, lideradas por Philippe Descola, Bruno Latour o en nuestro continente Viveiros de Castro que revisan desde el perspectivismo amerindio o el multinaturalismo una concepción de la vida que no se diferencia en animal, humana, vegetal o mineral. Estas cosmovisiones exploran el pensamiento amerindio que adopta una posición no especista. Hemos ahondado en esta visión en textos literarios como *Mi tío el Yaguareté* de uno de los exponentes mayores de la literatura de Brasil que trabaja con el cambio de punto de vista, y la carnadura animal de todo humano.

A su vez, frente a una primacía ficcional de lo humano, del lenguaje conceptual y del pensamiento categorial presentes en la filosofía tradicional eurocéntrica, nos propusimos pensar la vía del animal, del sonido y de la intuición a partir de filosofías orientales no canónicas. Se planteó una apología de la *phoné* y del significante recuperando la vía del sonido. El oído es un sentido que ha quedado relegado y que es preciso revalorizar. También se replanteó al cuerpo como yo, como propio y no como propiedad. Para ello se analizó el pensamiento de Keiji Nishitani, cuya gnoseología trasciende la distinción sujeto-objeto y nos acerca a un pensar no sustancialista. Yasuo Yuasa es otro filósofo japonés el cual hemos estudiado, puesto que piensa el yo de manera relacional. Al yo claro presente en la filosofía moderna occidental, le contrapone un yo difuminado que es uno con la totalidad de lo existente y en donde se diluye la distinción cuerpo-mente. El objetivo del abordaje de filosofías no canónicas es sabernos al unísono cuerpo y mente, yo y no-yo, unidad y multiplicidad, dejando de lado la lógica bipolar sujeto-objeto y amalgamándonos en una perpetuamente mutante interrelación. De ese modo podremos callar las palabras y escuchar el sonido de lo animal que nos rodea y que nos habita dejando al descubierto lo ficcional de las fronteras.

Desde el punto de vista del viraje hacia la problemática del especismo y de la filosofía de lo animal, se plantea una consideración de lo animal desde las propuestas de Martin Buber y desde algunos relatos de Franz Kafka a la luz de dos cuestiones fundamentales. Por un lado, ¿puede considerarse al animal como otro a la luz de los planteamientos de Buber? Y, por otro lado, ¿puede plantearse la idea de un devenir animal en Kafka? Por último, partiendo de la crítica realizada a la obra de Peter Singer, se concluyó que el utilitarismo en el que se funda, comparte con las posiciones bienestaristas y con la lucha por los derechos animales el mismo supuesto racionalista.

Creyendo que la apelación al buen uso de una razón abstracta es un rodeo moral que evita cuestionar la disponibilidad de los cuerpos y el modo de producción material capitalista, se buscó abordar la potencia de actuar de lo no humano a partir de gramáticas, lógicas, temporalidades e imágenes que lograran correrse de teleologías humanas, idealistas y salvíficas. Así se arribó al estudio de lógicas animales, vegetales y minerales desde una perspectiva materialista posthumana. Tomando como base los aportes de Emanuele Coccia y Mónica Cragnolini para dar cuenta de una metafísica de la mixtura presente en la vida de las plantas y del vínculo entre lo humano y lo no humano como tránsito hacia otro modo de ser, respectivamente. Entre otras podemos mencionar las ideas de “autotropía”, “simbiogenesis”, “mixión” para dar para dar cuenta de la potencia de actuar de lo vegetal; y “alteridad indigerible”, “excedencia de sí”, “amor al lejano” para pensar el vínculo entre lo humano y lo no humano.

Todas estas perspectivas filosóficas parecieran coincidir en que el aspecto relacional supera el aspecto ontológico. La ontología define, delimita, fija frontera entre los seres. Una ética fundada en una ontología define y deja sin resguardo lo que queda por fuera del concepto. En cambio, en una ética ligada a lo relacional no importa qué es el otro sino el vínculo que establezco con él.

MESA 4 - Comunidad, agravio y libertad. La filosofía social de Axel Honneth para interpretar el conflicto

Fac.de Filosofía, Letras y Estudios Orientales - Usal

Organiza: Susana Barbosa, susanbarbosa@gmail.com

Integrantes:

Agustín Arriaga Santirso, Agusagus_110@hotmail.com

Jeremías Castro, jjerecastro@gmail.com

Romina Conti rominaconti98@hotmail.com

Federico Mitidieri, fedemitidieri@yahoo.com.ar

Leandro Paolicchi, leandropaolicchi@hotmail.com

Carlos Segovia, cascundy@hotmail.com

Una de nuestras preguntas de investigación gira en torno a cómo se zanjan los conflictos en las sociedades desarrolladas del capitalismo del siglo XXI, y también en las sociedades del capitalismo periférico como las de América Latina. Seguramente Honneth tiene mucho para decirnos sobre el tema; si estamos en condiciones de aislar algún eurocentrismo enquistado en su propuesta, lo podemos hacer de la mano de Enrique Dussel (2005) y Stefan Gandler (2009). La pregunta anterior nos condujo a desescombrar los motivos que generan los conflictos y es allí donde dimos con el reconocimiento tal como aparece en su negación, caracterizando determinadas situaciones históricas y generando agravio, desprecio, indignidad.

MESA 5 - Naturaleza, cultura, fuerza y significado

FFyL – Universidad de Buenos Aires
Organiza: Adrián Bertorello, adrianbertorello@gmail.com

Participantes:
Noelia Billi, milcrepusculos@gmail.com
Julián Ferreyra, djulianferreyra@gmail.com
Alejandra Furfaro
Mario Gómez, jovenmariomartin@hotmail.com

Las fuerzas cruzadas del ultrahombre foucaultiano

Julián Ferreyra

Esta intervención propone abordar desde la perspectiva planteada por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (en particular desde la interpretación que propone Gilles Deleuze) la naturaleza, la cultura y el lenguaje. Se trata de pensarlas como modulaciones de las fuerzas de la vida, el trabajo y el lenguaje que, en relación con las fuerzas de finitud (de acuerdo a la *episteme* que nos es contemporánea), dan lugar a la forma-Hombre. No hay así oposición ni prioridad en ninguna de estas tres dimensiones de lo humano, sólo una relación genealógicamente determinable. Si las fuerzas en el hombre se liberan de las fuerzas de la finitud en la cual están (frágilmente) atrapadas, para entrar en una nueva relación, ahora con las fuerzas del afuera (literatura, silicio y máquinas de tercera generación), una nueva forma surgirá: el ultra-hombre y, correlativamente, nuevas

modulaciones de la naturaleza, la cultura y el lenguaje. Plantearemos el impacto de estas nuevas modulaciones, y su correspondiente determinación de lo humano en los desafíos políticos del mundo contemporáneo.

La obra de arte como modelo de naturaleza en *Der Ursprung des Kunstwerkes* de M. Heidegger

Adrián Bertorello

El presente trabajo tiene como finalidad presentar una lectura semiótica del tratado *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Dicha lectura se articula en tres afirmaciones. La primera consiste en presentar la concepción heideggeriana de la obra de arte como un texto multilingüe. Se trata de un texto que está codificado tres veces. La obra de arte habla el lenguaje de la cosa (fuerza), del significado (el lenguaje), y de la imagen. La segunda radica en presentar la obra de arte como una reformulación de la noción de naturaleza que intenta situarse más allá de una mirada causal fisicalista. La naturaleza no es un conjunto de poderes reales invariantes que se presentan como el sustrato al que todo discurso se remite, sino más bien como un modelo semántico de autoproducción y opacidad. La tercera apunta a mostrar el rendimiento teórico de esta semiótica de la obra de arte para la elaboración de una antropología filosófica. La triple codificación de la obra lleva consigo tres antropologías: una que toma como punto de partida la cosa, otra el lenguaje y una tercera la imagen.

La libertad para el mal: naturaleza y antropología filosófica en la exégesis heideggeriana del Freheitschrift de F.W.J. Schelling

Mario Gómez

Heidegger interpreta que la relación entre temporalidad y eternidad es un problema central del escrito de Schelling de 1809 titulado Die Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. En el curso impartido por Heidegger sobre esta escrito en el Sommersemester de 1936 señala que el concepto schellingiano de naturaleza tiene una doble acepción. En primer lugar es considerada como “naturaleza divina”, Dios en tanto eterno emana temporalmente y se pone como lo otro de sí en el mundo humano; en segundo lugar es analizada como “naturaleza humana” resultado del proceso de

revelación. En la explicación de esta segunda acepción Heidegger reconstruye una posible antropología filosófica que se derivaría del texto schellingiano.

En este marco la presente comunicación se propone: 1) en cuanto a la naturaleza humana analizar cómo la interpretación heideggeriana de Schelling logra compatibilizar el mal inherente a ella con su ser creada por la naturaleza divina perfecta; 2) en cuanto a la antropología filosófica explicitar el carácter original que reviste la exégesis heideggeriana de Schelling al relacionar el origen del mal con la libertad humana. 3) A modo de hipótesis se defenderá que la articulación entre la naturaleza divina y el problema antropológico de la libertad para el mal se fundamenta en la modificación del significado de la "temporalidad originaria como sentido del ser" que produce Heidegger para explicar la emanación de la deidad eterna en el texto schellingiano.

Revisando la pareja naturaleza-cultura en el escenario del fin del mundo

Noelia Billi

En sus conferencias sobre Gaia de 2015, Bruno Latour retoma algunos de sus postulados sobre la insuficiencia de la pareja naturaleza-cultura para pensar el estado actual del mundo, algo que se hace aun más evidente ante la crisis ecológica global. Ya alrededor de los años 90, el pensador francés había analizado con detalle la lógica implícita que guiaba (para bien y para mal) los reclamos políticos acerca del medioambiente. En ambas ocasiones, Latour insiste en impugnar la idea de que la novedad política consista en la irrupción de la naturaleza (o el medioambiente) en el espacio público, pues para él se trata de algo mucho más inquietante: del fin de la "naturaleza" como concepto que permite resumir y pacificar las relaciones entre los humanos y el mundo. En esta comunicación, examinaremos el argumento latouriano en torno a la manera en que la naturaleza y la cultura (ya no) funcionan como hipótesis explicativa de la relación humanos-mundo, su estrategia de redistribución de la potencia de actuar y la propuesta de introducir a "Gaia" como alternativa (profana) a la noción de "naturaleza". Finalmente, evaluaremos la relevancia e impacto de esta versión materialista y posthumana de la Tierra en relación con las problemáticas actuales en torno al calentamiento global.

Antropología martiana: resistencia y unidad Alejandra Furfaro

Alejandra Furfaro

En esta presentación me propongo realizar el abordaje de algunos aspectos de la obra de José Martí, analizando las lecturas que de ella hacen tres autores cubanos: Roberto Fernández Retamar, Raúl Fornet Betancourt y Pablo Guadarrama, para examinar la concepción martianade "hombre natural" al que el autor concibe como un proyecto, un proceso perfectible, humanizable. La antropología martiana se fundamenta en la dignidad común a todos los hombres, elemento sobre el cual se proyecta la creación de una nueva república para todos y por el bien de todos que no puede edificarse sobre el resentimiento y la desunión. ¿Se trata esencialmente de una cuestión estratégica que apela a la bondad inherente de los hombres naturales porque se requiere la conformación de un frente común para luchar contra el imperialismo? ¿O responde, más bien, a una posición metafísica que le impide aceptar la tesis de la lucha de clases? El proyecto martiano propone dirimir entre el modelo republicano y el modelo colonial, en el que una racionalidad se impone arbitrariamente sobre las otras. La lucha se dirime en el campo cultural y el hombre es el eje de todo su programa político.

MESA 6 - Entre la naturaleza y los *cyborgs*. Perspectivas y problemas desde un enfoque posthumanista

Universidad de Mar del Plata - Conicet

Durante los últimos treinta años, el debate en filosofía y ciencias sociales y humanas (especialmente en sociología y antropología) ha puesto en crisis la noción moderna de naturaleza y, con ello, su papel dentro de la dicotomía con la cultura. La noción misma de "naturaleza" se ha revelado como un constructo teórico de orientación etnocéntrica, en cierto punto maleable, y como un punto de llegada (y no de partida) de la discusión en diversas áreas del conocimiento. En paralelo, la investigación filosófica sobre el estauto *cyborg* de la naturaleza humana ha tenido un fuerte despliegue también en los últimos veinticinco años. Hay cierto consenso en la idea de que nuestros modos típicos de comprensión, acción y realización en el mundo no pueden entenderse a espaldas de nuestra interacción con el mundo artificial, sino que –por el contrario- ellos han sido parsimoniosamente fabricados a lo largo de nuestra historia por ese tipo de ambientes artificiales que signan nuestra evolución como especie. El objetivo de este panel es explorar en qué sentido estas tematizaciones sobre los conceptos de naturaleza y cyborg, que coinciden en cierta forma en el tiempo, están profundamente imbricadas y sólo pueden entenderse a la luz de una superación de las categorías humanistas de

comprensión filosófica, es decir, a la luz de un cierto enfoque posthumanista que haga perder el privilegio ontológico a la especie humana y sus supuestas diferencias absolutas con el resto de los entes que pueblan el mundo.

Integrantes

La discusión naturaleza/cultura como aporía de una antropología *cyborg.*
Catalina Barrio (UNMdP), catalinabarrio@gmail.com

¿Qué soy yo?: las arquitecturas informáticas como ensambles *cyborg* y el problema de la identidad.
Daniel Bergamaschi (UNMdP), danielbergamaschi2010@gmail.com

Posthumanismo cyborg: un contrapunto entre Andy Clark y Donna Haraway
Ayelén Cavalli (CONICET-UNMdP), ayelencavalli@gmail.com
Nahir Fernández (UNMdP), nahir.lf@gmail.com

La relación entre naturaleza e historia en Theodor W. Adorno.
Francisco Casadei (UNMdP),
la_tierrabaldia@hotmail.com

Algunas tensiones entre posthumanismo y giro ontológico.
Diego Parente (CONICET-UNMdP), diegocparente@yahoo.com

Perder la forma humana: apuntes sobre la tensión humanismo/anti-humanismo en Walter Benjamin.
Ernesto Román (UNMdP), El_anarquista_coronado@hotmail.com

MESA 7 - Reflexiones sobre la temporalidad, la cultura, lo imperceptible y las resistencias

Universidad de Buenos Aires

Integrantes

Virginia Expósito, expositovirginia@gmail.com
Juan Rocchi, rocchi.juan@gmail.com
Randy R. J. Haymal Arnes, haymalrandy@gmail.com
Georgina Bertazzo, georginabertazzo@gmail.com
Solange Heffesse, sol.heffesse@gmail.com

En esta mesa compartiremos reflexiones que surgen de la conversación y actividad de investigación, que realizamos como estudiantes y graduados de la carrera de filosofía, en el grupo “Deleuze: ontología práctica”. Como integrantes de este grupo participamos de reuniones de investigación y discusión en las que profundizamos aspectos de la obra de Deleuze y de las fuentes que constituyen el pensamiento del mismo. A su vez, este grupo de investigación forma parte de RAGIF, la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía, cuya principal actividad es la investigación de una manera rigurosa y comprometida. Esto implica la comprensión de la actividad filosófica como un espacio plural y colectivo de pensamiento que está atravesado por las problemáticas actuales de la sociedad que habitamos.

Presentamos en esta ocasión trabajos que rozan temáticas distintas: la temporalidad en el sistema capitalista a la luz de la ontología deleuziana, lo monstruoso en las clasificaciones biomédica y su relación con la individuación en Deleuze, lo imperceptible que solo puede ser percibido y que constituye el sentido, la cultura como forma de opresión y las resistencias como líneas de fuga y por último el *autri* en Deleuze como estructura de lo posible. Si bien aparentan ser tópicos diferentes hallamos algunos puntos en común dado que en la propuesta general retomamos aspectos que nos atraviesan y nos conmueven, ya sea individual o colectivamente. Los cinco textos se centran en cuestiones muy concretas de la problematización filosófica que violentan el pensamiento y nos fuerzan a compartir estas múltiples miradas sobre el recorrido ontología-política-práctica.

Apuntes sobre la fisura imperceptible y secreta

Virginia Expósito

“Más bien habría que concebir las cosas como un asunto de percepción: entramos en una habitación y percibimos algo como dejà là, como si acabara de suceder, incluso si todavía no ha sucedido. O bien sabemos que lo que está pasando sólo pasa por última vez, se acabó. Oímos un 'te quiero' que sabemos perfectamente que se dice por última

vez. Semiótica perceptiva. Dios mío, ¿qué ha podido pasar, mientras que todo es y permanece imperceptible, y para que todo sea y permanezca imperceptible para siempre (…)? "[1]

Así hablaba Deleuze del *"El crack up"* de Scott Fitzgerald en "*Mil Mesetas".* Intento en mi ponencia seguir lo imperceptible, que solo puede ser percibido, dar con estas microfisuras y acompañarlas en la lectura de *"El crack up*".

Esta es "(…) una medida que nadie adopta voluntariamente jamás (…)"[2] afirma el novelista norteamericano. Yo haciendo uso de sus palabras continúo su cita y como el sostiene, me veo obligada a pensar.

El capitalismo, un modo de subordinar al tiempo

Randy R. J. Haymal Arnes (UNRC)

The time is out of join es un bello apotegma que Deleuze extrae de Shakespeare para caracterizar la modernidad. Ésta comprende una nueva concepción del tiempo no subordinado al movimiento. La *Crítica de la Razón Pura* es la primera obra en la que se transparenta esta mutación del pensamiento para Deleuze. Pero, la revolución que este tiempo desencadenado introduce en el pensamiento, prontamente, es contenida por Kant. Deleuze, en *Derrames II*, desarrollando su concepto de capitalismo, establece una analogía entre esta noción y el *cogito* kantiano a partir de dos valores lógicos: determinación e indeterminado. En el presente trabajo, trataremos de desarrollar qué significa este tiempo fuera de quicio (tercer valor lógico: determinabilidad) en la constitución del capitalismo y cómo el tiempo, constituido en tanto orden independiente, es domeñado por él. El trabajo articula dos momentos. En el primero, el tiempo de producción deja de subordinarse a los ciclos naturales: aparición de las fábricas como nuevo constructo espacio-temporal donde se constituye el trabajo. En el segundo momento, el tiempo deja de subordinarse a los movimientos del obrero para pasar a ejercerse sobre él: aparición de la producción en masa. En este segundo punto, la obra de Benjamin Coriat nos resultará imprescindible

[1] G. Deleuze, F. Guattari, *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofenia,* trad. Vázquez Pérez. Pre-textos, 2012, p. 199

[2] F. S. Fitzgerald, El crack up, Cap. Encólese. http://www.sisabianovenia.com/LoLeido/NoFiccion/Fitzgerald-Crack.htm

Reflexiones sobre el monstruo y la individuación deleuziana

Georgina Bertazzo

El fondo sube a la superficie y aparece el monstruo. El presente trabajo tiene como objetivo analizar por qué nos aterran algunas imágenes centrales de la ontología deleuziana, como la falta de determinaciones y la disolución de las formas. Deleuze muestra que el horror aparece cuando intentamos derrocar el antiguo y tan arraigado esquema hilemórfico. En efecto, la necesidad de informar la materia responde a intereses políticos y económicos. Las teorías esencialistas han postulado un principio de individuación anterior al proceso. Este individuo, que tiene preeminencia ontológica, oficia de modelo y posee características inalterables. Es a partir del individuo que se establecen, en las corporaciones biomédicas, los parámetros de anormalidad. El monstruo, como concepto biopolítico, es la entidad que debe ser patologizada e instaura los criterios médicos de lo regular y lo que transgrede los límites de la naturaleza. De tal modo resulta sustancial poner en evidencia el sistema de inteligibilidad cultural creado por la comunidad científica pues tiene graves consecuencias para los cuerpos e identidades calificadas como monstruosas. Siguiendo a Susy Shock reivindicamos nuestro derecho a ser monstruos y en alianza con Deleuze intentaremos pensar el cuerpo como un continuo atravesado por dinamismos intensivos, fluctuantes y plásticos. Las identidades no son fijas ni inmutables del mismo modo en que no lo son las teorías y categorías médico-científicas.

Cultura y resistencia: una lectura de T.W. Adorno y F. Guattari

Juan Rocchi

El concepto de “cultura” es caracterizado de formas distintas en la obra de Adorno y de Guattari. Sin embargo, se encuentran varios puntos de diálogo importantes entre ellos, que abordaremos en este trabajo. Tomando centralmente los textos *Meditaciones sobre la metafísica*[1], de T.W. Adorno, y *Cultura: ¿un concepto reaccionario?*[2], de F. Guattari,

[1] T. W. Adorno, “Meditación sobre la metafísica” en *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992.
[2] F. Guattari y S. Rolnik, “Cultura, ¿un concepto reaccionario?, en: *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

veremos que en ambos casos la cultura opera como una forma de opresión respecto de lo que podríamos llamar un "afuera" que resiste.

Como desarrollaremos a lo largo del trabajo, Adorno entiende la cultura como una falsa compensación ante lo que llama la "vida dañada", es decir la vida regida por la lógica calculadora y mercantil. En este sentido, hay una resistencia de la materia y lo sensible, que exceden a lo apropiado por la cultura y la vuelven falsa. Según Guattari, en cambio, la cultura funciona como un "modo de control de subjetivación" asociado a lo molar, el Estado y las jerarquías determinadas.

Nos interesa pensar aquí, entonces, cómo aparece en cada propuesta aquello que resiste a la cultura y necesariamente la excede (la materialidad y lo molecular, en Adorno y Guattari respectivamente), y qué implicancias tiene esta resistencia en cada caso. Señalaremos también el diálogo entre ambas posturas, y en qué sentido se enriquecen mutuamente.

El anti-humanismo deleuziano y la noción de *autrui*

Solange Heffesse (UBA)

Inspirado en el gesto spinoziano, Deleuze plantea sus críticas hacia el humanismo a través del desplazamiento de la figura de “lo humano”, reelaborando y desfigurándolo en varios otros conceptos de cuño propio. Uno de ellos es *autrui* (pronombre indefinido del francés que sólo se utiliza para referir personas en sentido colectivo, y que suele referirse a la alteridad o la otredad). Deleuze lo define con la siguiente fórmula tomada de la obra de su amigo Michel Tournier: “el otro como expresión de un mundo posible”. El tema cuenta con un desarrollo consistente a lo largo de su obra. Nos centraremos en la exposición que hace del concepto en *Diferencia y repetición*, donde el mismo es presentado como ejemplo de la individuación de los sistemas psíquicos. Ésta tiene lugar bajo la forma de una estructura relacional irreductible a los polos del sujeto y el objeto. Una estructura que es propia del plano de lo actual (que suele equipararse al de lo empírico), en la que se anudan los problemas ontológicos de la constitución y organización del campo perceptivo con el problema del origen de las Ideas virtuales. Examinando estos desarrollos comprendemos que, para Deleuze, la estructura de lo posible son lxs otrxs.

MESA 8- La tensión entre materialidad y significación: aproximaciones al campo de la sexualidad desde los neo-materialismos contemporáneos

Universidad Nacional de La Plata

Integrantes

Tomás Gomariz (FaPsi/IdIHCS-UNLP), gomariztomas@gmail.com

Guillermo Suzzi (FaPsi/IdIHCS-UNLP), guillermosuzzi@gmail.com

Luciano Arévalo (FCNyM/IdIHCS-UNLP), lucianonicolasarevalo@gmail.com

Ariel Martínez (FaHCE/IdIHCS-UNLP)

Actualmente las contribuciones de Michel Foucault y Guy Hocquenghem son consideradas representantes de dos genealogías diferentes dentro de los estudios *queer.* En su aproximación al problema de la sexualidad, se destaca que ambos teóricos consideran al psicoanálisis como un interlocutor central y le confieren un lugar diferencial en la discusión. Sin embargo, mientras que Foucault lo concibe como un discurso más dentro del entramado de la producción de saber-poder propio del dispositivo de la sexualidad, Hocquenghem apuesta a su potencia para realizar un acto subversivo de la norma heterosexual, efectuando una lectura política de los constructos freudianos. Así, tomando distancia de la perspectiva foucaultiana en la que el sujeto es connotado exclusivamente en términos discursivos, Hocquenghem se hace eco del concepto de pulsión y propone la categoría de "deseo homosexual" como aquello que se afirma por fuera del discurso. De esta forma, y a la luz del debate en torno al cuerpo y la sexualidad, es posible sostener la disputa entre Foucault y Hocquenghem con la intención de problematizar la tensión materialidad/significación (que puede pensarse como una re-escenificación de la dicotomía naturaleza/cultura). Este trabajo se propone aproximarse a este problema a través del prisma onto-epistemológico novedoso que ofrecen los neo-materialismos contemporáneos.

MESA 9 - Elaboraciones antropológicas a partir de una fenomenología del cuerpo más allá de naturaleza y cultura

Organiza:

Mariana Larison (Conicet – UBA – UNGS), malarison@hotmail.com

Integrantes:

Jesica Buffone (Conicet – UBA - Lyon3), jesicabuffone@hotmail.com

Leonardo Eiff (Conicet - UNGS), leoeiff@yahoo.com.ar

Sonia Bronzel (UBA), sobronzel85@gmail.com

Cintia Mariscal (UBA – IIGG), cintimaris@gmail.com

Gisela Suazo (UNGS), Gisela.suazo@gmail.com

Matías Oroño (UBA – UNGS), matiasoro@gmail.com

Ivana Sánchez (UNGS), Ivanasanchez00@gmail.com

Daniela Ponce (UNGS), poncedaniela@outlook.com

El presente panel se articula en torno a la noción fenomenológica de corporalidad elaborada por Merleau-Ponty, y las diversas posibilidades que ésta ofrece para la cuestión antropológica más allá de la distinción tradicional entre naturaleza y cultura. A través de las nociones clave de cuerpo vivido y de institución corpórea, los trabajos aquí propuestos pueden enmarcarse en dos grandes ejes: uno (I) que toma la noción merleau-pontiana de corporalidad y la pone en discusión con otras ciencias humanas, y otro (II) que la pone en discusión con la tradición filosófica y el problema antropológico. De este modo se proponen los siguientes temas y expositores:

I- Jesica Buffone, “Las dimensiones estéticas y cognitivas de la noción de estilo a partir de la corporalidad en Merleau-Ponty”; Leonardo Eiff, “Vida filosófica y vida política”; Sonia Bronzel, “¿Violencia de la norma o normalización de la violencia?”; Cintia Mariscal, “Fenomenología del cuerpo y dominación”;

II-Gisela Suazo, “Fenomenología y encarnación: el elemento antropológico en Kant, Levinas y Merleau-Ponty”; Matías Oroño, “Mundo, cuerpo y carne en la Antropología en sentido pragmático y en Lo visible y lo invisible”; Ivana Sánchez, Daniela Ponce, Mariana Larison, “El problema antropológico en fenomenología: Brentano, Husserl, Merleau-Ponty”.

MESA 10 - Críticas a la andrología filosófica: desde el género y más allá

Organiza:

Paula Bedin

Integrantes

Mabel Alicia Campagnoli mabelcampagnoli@yahoo.com.ar

Paula Bedin paulabedinunmdp@gmail.com

Verónica Meske VeronicaMeske@yahoo.com.ar

MESA 11- Mutaciones y problemas actuales del concepto de industria cultural

Organiza:

Romina Conti rominaconti98@hotmail.com

Integrantes

Esteban Cardone, Maximiliano Correia maxicorreia@gmail.com,

Ignacio Girala Nacho_mdq_95@hotmail.com,

Romina Conti

Proponemos una mesa redonda que reúna cuatro o cinco trabajos en torno a los problemas actuales de la noción de industria cultural, nacida como concepto filosófico dentro de *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer.

Los trabajos parten de la idea de que la caracterización y función de este concepto ha mutado y se proponen, entre otras tareas: un análisis de la perspectiva de los autores en aquel texto emblemático, una reconstrucción de críticas y aportes de Walter Benjamin en su ensayo sobre la obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica, una evaluación crítica de su relación con la experiencia estética y de su vigencia en el mundo del arte.

PANELES

PANEL I. A - 75 años de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración* por Theodor Adorno y Max Horkheimer

Integrantes:

Leandro Paolicchi, Romina Conti, Delia Albarracín, Susana Barbosa.

De la dominación de la naturaleza a la dominación social. La *Dialéctica de la Ilustración* y el futuro de la Teoría Crítica

Leandro Paolicchi (Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet)
leandropaolicchi@hotmail.com

El objeto del presente trabajo es rastrear cómo se ha leído la *Dialéctica de la Ilustración* por las generaciones subsiguientes a la primera generación fundadora de la Escuela de Frankfurt. La intención es mostrar cómo se rompen en esas generaciones con algunas de las premisas importantes de esa obra para poder continuar con el legado de esta tradición marxista. Se comienza reconstruyendo el trasfondo de filosofía de la historia que dio marco a la primera generación (I), luego se destaca la centralidad de la dominación de la naturaleza en este esquema (II) para luego exponer las conclusiones problemáticas que se siguen de utilizar este paradigma para explicar la dominación social (III).

Los Ulises y las Ítacas de hoy: una relectura de Dialéctica de la Ilustración

Delia Albarracín (Universidad Nacional de Cuyo – FED)
Delialba12@gmail.com

Un análisis atento de la DI en pleno siglo XXI despierta en nosotros al menos dos temples de ánimo. Por un lado asombro por el grado en que esta obra logró alcanzar aquello que en 1937 Horkheimer esperaba de una teoría crítica de la sociedad: ser “un único juicio existencial desplegado”. En este sentido, lejos de ver la DI como una obra intrincada donde los autores se entregan a un desbocado escepticismo como sostiene Habermas, la vemos como un mensaje consecuente con la realidad terrible que expone en el momento histórico social clave de la 2da. guerra mundial, una suerte de manifiesto de la teoría crítica madura que da cuenta de cómo los antagonismos del orden social moderno empujan la humanidad hacia un estado de barbarie. Por otro lado imaginamos un diálogo

con sus autores donde intercambiamos opiniones acerca de los Ulises y las Ítacas de hoy. Les comentaríamos que, precisamente porque las fuerzas humanas de emancipación persisten e insisten, continuamos derribando mitos o quizás piezas del mismo mito del mercado financiarizado. Que los principios de libertad e igualdad que legitimaron el orden social moderno continúan siendo herramientas clave para entender las contradicciones del sistema de dominación y para buscar, más que promesas de felicidad, renovadas formas de subjetivación y acción política donde la naturaleza y el ser humano no sean destruidos.

PANEL I. B - 75 años de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración* por Theodor Adorno y Max Horkheimer

Integrantes:

Elías Bravo, Alan Florito Federico Mitidieri, Fernando Turri.

Trazos acerca de una posible compatibilización entre la filosofía clásica de la ciencia y la filosofía social crítica, con especial referencia a Max Horkheimer

Elías Germán Bravo (Universidad Nacional de Mar del Plata)
eliasgbravo@gmail.com

La siguiente comunicación tiene como propósito identificar divergencias y convergencias entre la filosofía estándar de la ciencia o modelo clásico de racionalidad y la filosofía social crítica de Max Horkheimer. La idea de que pueda haber convergencias resulta innovadora y puede conducir a ideas novedosas y estimulantes.

Para ello será necesario plantear algunos objetivos como presentar un esquema de los cambios en la obra de Horkheimer desde un punto de vista histórico, revalorar los textos tempranos de Horkheimer, identificar cambios y continuidades en su obra en relación con los modelos de racionalidad predominantes en el panorama contemporáneo, analizar sus reconstrucciones de la historia de la filosofía en relación con los distintos modelos de racionalidad heredados del positivismo, la ilustración, y el empirismo, Indagar la distinción entre teoría tradicional y teoría crítica, en particular, la contraposición de las respectivas propuestas metodológicas y filosóficas en relación a los fines de la teoría social.

La teoría crítica de Max Horkheimer, ha muerto en los frankfurtianos contemporáneos? Una lectura de Stefan Gandler

Alan Matías Florito Mutton (Universidad de Buenos Aires-UNLZ)
wanderer@live.com.ar

En una serie de fragmentos filosóficos sobre la Escuela de Frankfurt, el filósofo contemporáneo Stefan Gandler realiza una serie de críticas sobre la supuesta continuidad de quienes se atribuyen ser herederos legítimos del pensamiento de Max Horkheimer y Theodor Adorno.

Nos proponemos visitar dos pequeños ensayos que se encuentran compilados en *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica* con el fin de centrarnos en el análisis de dos temáticas fundamentales de la teoría crítica de Horkheimer: en primer lugar, la posición política de su teoría crítica; en segundo lugar, la relevancia del análisis sobre el antisemitismo. En ambos casos, Gandler denuncia la descontextualización y mala utilización de la teoría crítica por parte de Helmut Dubiel.

Palabras claves: Teoría Crítica – Horkheimer – Gandler

Adorno disidente

Carlos Federico Mitidieri (USAL, Conicet) fedemitidieri@yahoo.com.ar

En la conferencia titulada *Resignación* y emitida por la radio libre de Berlín el 9 de febrero de 1969, 25 años después de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno busca defenderse de quienes, ya entonces como hoy, 50 años más tarde, lo acusan de ser un pensador resignado, pesimista, traidor del *pathos* transformador que una teoría crítica debería expresar.

“La objeción que se nos suele plantear dice así: quien duda de la posibilidad de un cambio profundo de la sociedad y, por tanto, ni participa en acciones espectaculares y violentas ni las recomienda se ha resignado […] dejando la situación tal como está, la aprueba sin confesarlo” (Adorno, 2009, p. 707)

Pero esa praxis desbocada, a cualquier precio, alejada de la teoría, no va a ser para Adorno más que una pseudoactividad. La teoría crítica apuesta a transformar la sociedad, pero esa transformación no va a llegar por la mera praxis. Y buscar cambiar el mundo por

cambiar nomás, instrumentalizando la razón sólo que en un sentido contrario al del capitalismo avanzado, no va a traer el cambio que la teoría crítica propugna.

En este trabajo nos proponemos mostrar que si bien el tono de Adorno es negativo, no por eso va a ser derrotista. Frente a los que lo acusan de haberse resignado, nos interesa resaltar su actitud disidente, de ruptura con el sistema de valores de su tiempo, con lo que se suponía debía pensar y hacer un intelectual de izquierda en los años 60s. Disidencia que expresa, profundamente, en su trabajo teórico, crítico sin contemplaciones. Lo cual no deja de ser, también, una manera de incidir política y prácticamente.

Horkheimer y el giro de la teoría crítica

Fernando Turri (Universidad de Buenos Aires) fereltalar@hotmail.com

El programa de la teoría crítica que Horkheimer esbozara a lo largo de los años 30 se caracterizaba fundamentalmente por la importante presencia de la crítica de la economía-política llevada cabo por Marx en su etapa madura, fundamentalmente en su monumental e inacabada obra *El capital*. A partir de la adopción de varias tesis ancladas en la teoría madura de Marx, la teoría crítica se presentaba como un proyecto interdisciplinario dirigido a realizar un análisis crítico-dialéctico del capitalismo de la época. De esta manera, uno de los objetivos de la teoría crítica era revelar las contradicciones inherentes a la sociedad capitalista.

Sin embargo, en la década siguiente, Horkheimer abandona algunas bases teóricas de la formulación anterior de su proyecto, dando lugar a un nuevo rumbo de la teoría crítica caracterizado por un fuerte pesimismo. Tal es la interpretación de autores como Habermas, para quien la teoría crítica de Horkheimer y Adorno no lograría articular una alternativa que pudiera salir de esta concepción pesimista que mediaba en su estudio de la sociedad de posguerra.

En este trabajo haremos una breve exposición de este cambio que sufre la teoría crítica en el pensamiento de Horkheimer para luego deducir algunas de sus implicaciones que harían problemático su diagnóstico de la situación de la sociedad contemporánea. De esta manera, veremos también que no es necesario adoptar la salida alternativa que propone Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*. Más bien proponemos la idea de considerar una recuperación de las posturas de Horkheimer anteriores al giro de su teoría crítica.

PANEL II. Mutaciones de la Etnografía, métodos y contenidos

Integrantes:

María Laura Casanueva,

Eduardo Ferraro,

Silvia García,

Cecilia Pérez de Micou.

Eduardo Hector Ferraro (Universidade do Vale do Itajaí, SC, Brasil)
duferraro51@gmail.com

Esta exposición apunta para mi experiencia como académico de antropología y después como antropólogo, efectivamente intentando poner en juego los cambios y mi visión personal, en el sentido teórico y práctico de la antropología y de la etnografía.

Creo que todas y todos sabemos de qué se trata la escritura etnográfica, no obstante nuestras experiencias y puntos de vista pueden ser sensiblemente diferentes. Sabemos que la etnografía es una práctica y una expresión con un amplio pasado histórico que necesariamente incluye elementos filosóficos, políticos, económicos, espirituales y estéticos. Estos elementos a veces han definido culturas, nombrado personas y contado quiénes son ellas, de lo que se deduce también, en un primer momento, que la práctica etnográfica surge de un discurso de colonización, como conocimiento del “otro”, de lo diferente, con efectos de dominación.

No deberíamos olvidar que nuestras prácticas son verdaderas tareas de mediación entre varias esferas, como la de los distintos ambientes o paisajes, la del pensamiento de diversos sujetos y grupos sociales, y por qué no, la esfera política como un campo de lucha para preservar esas formas de vida distintas que tanto amamos.

CONFERENCIAS

La dominación de la naturaleza interna. Una lectura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel desde *Dialéctica de la Ilustración*

Eduardo Assalone (Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet, AAdIE)
eduardoassalone@yahoo.com

La influencia de la filosofía hegeliana, especialmente de la *Fenomenología del espíritu* (*PhG*) en *Dialéctica de la Ilustración* (*DA*) ha sido señalada por la literatura especializada. Dicha influencia puede encontrarse, por ejemplo, en la relectura del mito de Odiseo que realiza Adorno en el *Excurso I* de *DA*. Odiseo se comporta allí como el amo o señor de la dialéctica del "señorío y la servidumbre" de la *PhG*: niega las inclinaciones de su naturaleza interna, renuncia a su deseo inmediato para alcanzar un objetivo más elaborado, esto es, demostrar y –consecuentemente– ejercer su libertad esencial.

En el presente trabajo buscamos realizar la lectura inversa: ensayamos una lectura de ciertos pasajes de la obra de Hegel, especialmente de su *Filosofía del Derecho* (*PhR*), desde el marco antropológico-filosófico que Adorno y Horkheimer desarrollaron en su *DA*, puntualmente en lo tocante a la dominación de la naturaleza interna y externa. De esta manera, la relación de la persona con su cuerpo (en la sección sobre el Derecho Abstracto de la *PhR*), la educación de los hijos y la relación entre el trabajo y el consumo en el "sistema de las necesidades" (en la sección sobre la Sociedad Civil) pueden ser comprendidas como momentos necesarios en el proceso de dominación de la naturaleza interna que la *PhR* intentaría justificar.

Los equívocos del reconocimiento igualitario

Luis Juan Maresca (Uces) silviojmaresca@yahoo.com.ar

Alberto Buela nos ha enseñado que la Metapolítica estriba en una reflexión filosófica sobre las categorías de pensamiento –a menudo implícitas- que presiden las distintas orientaciones, opciones y realizaciones políticas concretas que se imponen en una circunstancia determinada, trátese de un pueblo, de una comunidad, de un Estado o, incluso, de conglomerados mayores. En mi caso, creo haber practicado tal disciplina con asiduidad, aunque sin disponer acaso de una denominación precisa.

Desde comienzos del siglo que corre las categorías dominantes del pensamiento político son las del *progresismo*. Por cierto, el fenómeno sobrepasa largamente la distinción (y oposición) tradicional –y hasta cierto punto perimida- entre “izquierdas” y “derechas”, si bien las “izquierdas” son particularmente propensas a regirse por las categorías progresistas.

Una de las categorías preeminentes de la ideología progresista es la de la *igualdad abstracta e indiscriminada de derechos*

Pues bien, en esta oportunidad quiero dedicarme brevemente a elucidar *qué tipo de configuración de la subjetividad* supone la prédica de la igualdad abstracta e indiscriminada de derechos. De esta manera –creo yo- penetramos abiertamente en el ámbito de la Metapolítica.

RESÚMENES INDIVIDUALES

-1-

Mujeres, metal y patriarcado

Noelia Adamo (Universidad de Buenos Aires), adamonoelia@gmail.com

A partir de la historización de la participación de las mujeres en la escena del metal en Argentina, cuya visibilidad ha sido creciente, se cuestionarán una serie de prejuicios machistas que aparecen como patrón en la escena. Afirmar que hay machismo en el heavy metal es sostener que forma parte de la heteronomía que produce y reproduce estrategias, símbolos y prácticas vinculadas a la dominación masculina. Se puede pensar el predominio de varones en la escena como consecuencia de una cultura patriarcal que subyace al movimiento musical, la cual no sólo determina el lugar de la mujer en ella, sino también el del hombre. A su vez, la representación de la mujer en la letrística del metal se ha hecho desde un imaginario masculino que oscila entre un espectro de figuras en la que las mujeres deben ser encasilladas, desplegándose así dispositivos para la construcción de las identidades que tienen que ajustarse a la norma heteropatriarcal capitalista. No obstante, la existencia de mujeres músicas problematiza el machismo en la escena pues aquellas que se dedican al metal asumen nuevos roles apropiándose y transformando las convenciones desde el cuerpo y fundamentalmente, desde la voz.

-2-

Sociedad Cultura y Trabajo

Alonso María Cristina (Instituto Gino Germani – FCS - UBA),
alonso.cristina2007@gmail.com

A partir de las últimas décadas del siglo XX se observa una mutación en la esfera laboral. El trabajo estable, con proyección a largo plazo, derechos y contención sindical característica del estado de Bienestar, va dando paso a una nueva modalidad como el trabajador emprendedor.

Estas transformaciones se dan en un nuevo contexto en donde las políticas neoliberales a partir de la flexibilidad y la quita de los derechos adquiridos provocan la pérdida de sentido del trabajo asalariado.

A su vez el aporte de la tecnología, y el acceso al mundo digital permite, a través de diversos soportes tecnológicos como computadoras, celulares y otros, que el trabajo en la empresa sea desplazado por otros espacios como el hogar.

Además se está en presencia de características culturales distintas las cuales generan desafíos en los cuales el sujeto como trabajador independiente requiere una adaptación y creación de nuevas identidades para funcionar en estos ambientes.
Entonces en esta investigación y desde una perspectiva exploratoria tratamos de indagar estos nuevos escenarios del siglo XXI.

-3-

Experiencias que transforman. Colectivas de lucha que abren puertas a personas trans

María Inés Alvarado y Úrsula Hahn (Universidad del Salvador) marinesalva@hotmail.com y ursushahn@gmail.com

Las últimas décadas desarrollaron en la Argentina una serie de acciones que llevaron a la implementación de diferentes leyes que ampliaron derechos. Entre estos, aparecen los relacionados con la Identidad de Género, el Matrimonio Igualitario y la Educación Sexual Integral, que además promueven espacios de militancia y empoderamiento a colectivos de lucha que se hacen visibles en las distintas instituciones sociales.
Si pensamos sobre estos temas desde la concepción gramsciana de cómo se construye la hegemonía cultural de una sociedad, construida mediante las instituciones educativas, religiosas, los partidos políticos, los medios de comunicación etc., los colectivos sociales que producen saberes por fuera de estos discursos hegemónicos, han encontrado espacios de acción para manifestar sus disidencias y hacerse visibles a los ojos de la ciudadanía.
La idea de esta exposición es dar lugar a distintos movimientos de lucha que promueven derechos y ayudan a mostrar sus producciones por fuera de la construcción mediática de la cultura, pero visibilizando sus historias mediante formatos culturales que les den protagonismo. Estos espacios de expresión en defensa de los derechos descriptos anteriormente son el Diario Digital Femenino, la cooperativa de arte Arte Trans, el Tango Queer, el movimiento NI Una Menos y la asociación civil Refugio ESI.

-4-

La agonía del cuerpo-ritual 2: ¿Son las sociedades contemporáneas culturas des-ritualizadas?

Fabio Álvarez y Martín Fuentes

(Universidad Nacional Del Sur, Centro de Investigaciones Bioéticas, Bahía Blanca)
m-fuentes@live.com y fabiohalvarez.fl@gmail.com

Pensar el cuerpo es pensar sus continuas transformaciones, desplazamientos y desgarramientos. Fenómenos como el transcurrir del tiempo, el crecimiento, el deterioro, la enfermedad, el dolor y la muerte han sido lugares de paso obligado para el ser humano, ávido y necesitado de hallar coordenadas de sentido que le permitan balancear el peso de su propia finitud. Basta recordar las formas en que, a lo largo de la historia y en las diferentes culturas, los seres humanos se han ejercitado en la difícil tarea de apropiarse de su condición:mientras que en las comunidades no-occidentales los rituales despliegan semánticas de sentido cultural y afectivo; las sociedades modernas desarrollan esta codificación por medios ya no predominantemente simbólicos sino técnicos.

En este ensayo indagamos acerca del posible borramiento o desaparición de los mecanismos de codificación simbólica de la muerte en la sociedad contemporánea.He aquí algunas preguntas: ¿Asistimos a la desaparición del cuerpo-ritual en las sociedades contemporáneas?¿Habitamos una trama abstracta de “sujetos desencarnados”? ¿No se ha disuelto, por esto mismo, bajo categorías técnicas, hospitalarias y médicas la posibilidad de un “buen morir”? ¿Qué ha sucedido, por ejemplo, entre el Japón del *seppuku*y el Japón del *karōshi* o muerte por exceso de trabajo?

-5-

La reificación: crítica y actualidad de un concepto

Nahuel Alzu (Universidad de Buenos Aires), nahuel.alzu@gmail.com

La tesis de que la forma mercancía constituye el prototipo de las formas de objetividad y subjetividad de la sociedad moderna, desarrollada bajo el concepto de reificación (*Verdinglichung*) resulta uno de los principales aportes teóricos del filósofo húngaro Georg Lukács al pensamiento marxista. Si bien este concepto resultó fundamental para los pensadores de la llamada “primera generación” del Instituto de investigación social de Frankfurt tanto como para los posteriores desarrollos del entonces naciente marxismo occidental, las últimas generaciones de teóricos del Instituto han tomado una actitud profundamente crítica frente a él. Esta actitud se muestra en un abanico de propuestas, que va desde una reformulación del concepto para entenderlo como una forma originaria de relación intersubjetiva negativa (Honneth), hasta su total rechazo por considerarlo

producto de una hipóstasis teórica (Habermas). Frente a esta situación, en el presente trabajo me propongo a reconstruir las principales críticas a este concepto, mostrar el alcance de las mismas y evaluar así la viabilidad del concepto original lukácsiano para pensar las formas de experiencia propias de la sociedad contemporánea regida por el modo de producción capitalista, a la hora de establecer relaciones interpersonales, así como de relacionarnos con nuestro entorno socio-cultural y con la naturaleza.

-6-

No habían cicatrizado aun cuando la fotografié.

Las fotografías del archivo del Museo de La Plata como producto del sistema visual desencarnado de la antropología del siglo XIX.

Luciano Arévalo y Mora Carrizo (FCNyM – Universidad Nacional de La Plata),
moracarri@gmail.com

En *Sobre la fotografía*, Susan Sontag se pregunta acerca de la posibilidad de la fotografía para propiciar la emergencia de conciencia social. Años después, la autora retoma esta pregunta en *Ante el Dolor de los Demás*, reformulando la tesis central del ensayo original, enfocándose en la mediación de las imágenes en la interpretación y representación de la realidad. En *Marcos de guerra*, dialogando con los escritos acerca de la fotografía de Sontag, Judith Butler considera a la misma como una escenificación del poder que produce lógicas de representación o formas particulares de ver, es decir, *marcos de representatividad.*

Haciendo uso de las conceptualizaciones de estas autoras, el siguiente trabajo se propone realizar una revisión crítica acerca de la fotografía en el contexto de la consolidación de la antropología como disciplina científica, considerando como eje de análisis los retratos tomados a indígenas a fines del siglo XIX que se encuentran en el archivo histórico del Museo de La Plata. De esta forma, pretendemos hacer un análisis de los modos de ver que operaron en el conocimiento del Otro cultural en este momento histórico, para pensar en las continuidades y rupturas en la actualidad de lo que Donna Haraway llama *sistemas visuales desencarnados* propios de la modernidad.

-7-

Perspectiva kierkegaardiana, para la educación, en las letras de Eduardo Mallea

Kierkegaardian Perspective, for the education, in the letters of Eduardo Mallea

Martín Aveiro (Universidad Nacional del Sur), martin.aveiro@uns.edu.ar

El presente artículo es parte del proyecto de investigación: “Aspectos académicos y pedagógicos en los entramados discursivos de Eduardo Mallea”, radicado en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur. El mismo da cuenta de cómo aquellas cuestiones que hacen a la problemática educativa aparecen en la obra literaria del autor argentino, nacido en la ciudad de Bahía Blanca, situada en la costa atlántica dentro de la provincia de Buenos Aires. En esta ocasión ponemos en sintonía su pensamiento con los aportes derivados de los escritos filosóficos del dinamarqués Sören Kierkegaard, en tanto pensador de la diferencia y, por ende, un agudo crítico de las concepciones que arrastra la modernidad. Temáticas que componen significativamente las letras del bonaerense y nos permiten un giro lingüístico para la filosofía de la educación.

Palabras clave

Eduardo Mallea - Sören Kierkegaard – Educación – Letras - Lenguaje

-8-

De problema humano a problema técnico

Maximiliano S. Beckel (Ciencias Biológicas/Filosofía/Fundación Instituto Leloir), ms.beckel@gmail.com

El objetivo de este ensayo es analizar la forma en la que son pensados los considerados como grandes problemas de la humanidad. Estas problemáticas configuran los discursos de los gobiernos alrededor del mundo y marcan agenda para la planificación de acciones futuras tendientes a solucionarlas. En las sociedades modernas se da una resignificación de estos problemas, convirtiéndolos en problemas técnicos. Esta consideración no implica solamente una traducción de los términos del problema, sino más bien, una reducción del mismo al eliminar gran parte de su problematicidad. En este caso, se presupone y fija el estado actual, no sólo de la situación de la sociedad en la que el problema es formulado, sino también, los fines que la misma quiere alcanzar. Al mismo tiempo, hace alcanzable su solución mediante un mero proceso de cálculo y avance tecnológico. Entendemos que esta situación lleva a una fuerte noción de dominación, de forma similar a como es tematizada en *Dialéctica de la Ilustración*. Nuestra propuesta es que la pregunta técnica

devenga en pregunta por la técnica, y que acompañe, en vez de reducir, los grandes problemas a los que se enfrentan nuestras sociedades.

-9-

La potencia subjetivante de la creación: de la "síntesis sensible" al "cuidado de sí como práctica de libertad"

Silvia Brunelli (Antropología del cuerpo y la Performance, FFyL-UBA)
sil.brunellisil@gmail.com

El presente trabajo propone reflexionar sobre las implicancias epistemológicas de las perspectivas teórico metodológicas de performance, investigación que proponen la corporalidad y sensibilidad como modos de indagación en las ciencias sociales y humanidades. La producción de conocimiento sensible hace palanca, moviliza, y genera microdesplazamientos en los procesos de conformación de subjetividad. A partir del trabajo de campo en los talleres de Movimiento, Teatro y Musicoterapia del Hospital de Día de una institución privada de salud mental, focalizo en las corporalidades, movimientos y gestualidades compartiendo y haciendo prácticas con los participantes. Desde la perspectiva teórica de Jacques Rancière sostengo que la experiencia y el instante de creación operan a través de *"encadenamientos de síntesis sensibles"* que despliegan la potencia subjetivante de la acción creadora resignificando vivencias y elaborando nuevos sentidos tanto del *self* como de los vínculos. En la medida que estas prácticas se realizan en forma cotidiana y sistemática en distintos lenguajes artísticos la repetición de ejercicios y procedimientos componen lo que Foucault denomina "tecnologías del yo": el poder que el sujeto ejerce sobre sí mismo a través del "*cuidado de sí",* transformándose y modificando también sus relaciones con los demás y la sociedad.

-10-

El viviente humano como compuestos de especies; reflexiones de eco-antropeidad desde la filosofía ambiental

Alicia Irene Bugallo (Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales-UCES,
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires-ANCBA, Universidad de Morón-UM)
alibugallo@yahoo.com

Partimos del hecho de que la condición simbiótica de la co-evolución biológica, abre nuevas perspectivas sobre el viviente humano, apartadas de la concepción monoespecífica tradicional, que ya resulta inactual. El desarrollo humano es un complejo y diverso juego de comunicación e interdependencia con una gran variedad de especies no animales, sino de otros reinos como bacterias u hongos. De modo simplificado recordemos que lo que llamamos 'nuestro cuerpo' alberga 3,8 x 10^{13} bacterias y 3 x10^{13} células humanas. No somos individuos de esencia simple sino compuestos de especies. Desde una perspectiva ecosistémica, la idea de la autonomía e independencia ontológica del individuo heredada de la modernidad, resulta intempestiva en tanto inapropiada o improcedente, como también el exceso de disociación que imponen las concepciones dualistas hombre-medio, naturaleza-cultura, humano-no humano. El presente trabajo aspira a destacar cómo, desde la filosofía ambiental, se promueve una corrección de tales tendencias distorsivas y el reconocimiento de la condición relacional del viviente humano, de su eco-antropeidad, tanto en lo que hace a su constitución corporal como en los vínculos con el entorno. Esto no deberá leerse como un reduccionismo misantrópico ni pérdida de identidad. Se puede distinguir sin disociar. No habría individualidades simples sino composiciones co-evolucionadas de vivientes.

-11-

De la antropología filosófica a la filosofía de la historia: el sensualismo filosófico intempestivo del joven L. Feuerbach como suelo para un concepto de historia

Ezequiel Burstein (Universidad de Buenos Aires), eburstein@gmail.com

Para L. Feuerbach, no hay forma de pensar al hombre individual por fuera de su sensibilidad (*Empfindung*), a tal punto que postula que la misma *es* el ser del individuo, en tanto que él solo existe en ella; el ser individuo implica necesariamente ser individuo *sintiente*. Sin embargo, su sensualismo no se limita a un materialismo empírico raso; muy por el contrario, la sumatoria de hombres individuales produce una unidad absoluta superior, el género (*Gattung*) humano: la *humanidad*. El pasaje de lo individual a lo general/esencial se da como un proceso de *espiritualización*, en el que, a lo largo de su vida finita, el sujeto se torna progresivamente en objeto de la conciencia, más precisamente, *de la conciencia de los otros*.El presente trabajo se concentrará en elucidar cómo, sobre esta peculiar antropología filosófica sensualista, se erige una noción de la *historia* que abona por un enfoque inmanentista e intempestivamente anti-teológico, en

donde el *recuerdo* asume un rol fundamental en tanto un hacerse-comunicable del sujeto. La historia, para el joven Feuerbach, se entiende ella misma como un *ininterrumpido proceso de recordación comunitaria*, que, al fundarse sobre un sensualismo inmanentista, no tiene más remedio que ser intempestivamente discontinua y anti-teológica.

-12-

Pensar la violencia desde el transfeminismo

Mabel Alicia Campagnoli (CInIG-FaHCE-Universidad Nacional de La Plata),
mabelcampagnoli@yahoo.com.ar

Tanto Sayak Valencia Triana, filósofa mexicana, como Elsa Dorlin, filósofa francesa, conceptualizan un transfeminismo que articula producción económica con producción subjetiva.

Valencia Triana lo hace desde la consideración de que el biopoder contemporáneo, afín a un capitalismo financiero e informático, produce un régimen *gore* de funcionamiento, que gestiona la violencia desde los medios autorizados para ello (el estado) y los desautorizados; es decir, los Otros, a una cronología de las transformaciones de la producción industrial del último siglo desde el punto de vista del que se convertirá progresivamente en el negocio del nuevo milenio: la gestión política del cuerpo, del sexo y de la sexualidad.

A esos Otros, Valencia Triana les denomina sujetos endriagos; estos se caracterizan por combinar la lógica de la carencia (círculos de pobreza tradicional, fracaso e insatisfacción), la lógica del exceso (deseo de hiperconsumo), la lógica de la frustración y la lógica de la heroificación (promovida por los medios de comunicación de masas) con pulsiones de odio y estrategias utilitarias. Resultando anómalos y transgresores frente a la lógica humanista, a la vez que reforzadores de los estereotipos de género, especialmente del masculino.

Dorlin, por su lado, comparte las consideraciones macro de este planteo, pero se pregunta ¿cómo posicionarse en esta perspectiva desde puntos de vista subordinados? ¿Qué ocurre con grupos a los que los procesos de subordinación los constituyen mediante el escamoteo de la legitimidad del ejercicio de la violencia? La filósofa nos brinda una respuesta que permite entender la imposibilidad de la legítima defensa para estos grupos y nos invita a rastrear la producción de resistencias. Nos detendremos a pensar especialmente la cuestión cuando esos grupos están feminizados.

-13-

Ungrund, Indiferenz. Orientalismo y filosofía de lo impersonal en el último Schelling

Carlos M. Chuard (Universidad de Buenos Aires), chuard.c@gmail.com

La deconstrucción de la categoría de “persona”, que asiste al problema de la disolución de la noción moderna de “sujeto”, se encuentra en el centro de la filosofía continental ítalo-francesa contemporánea. En el presente trabajo se intentará mostrar el impacto precursor de las filosofías orientales en el Schelling de *Philosophie der Mythologie,* así como en sus trabajos póstumos, para colocarlo de pleno derecho en ese espacio teórico particular que intenta desplazarse hacia un nivel de análisis irreductible al léxico personalista de la semántica teológico-política occidental.

Palabras clave: persona, teología política, Schelling, orientalismo, impersonal

-14-

Programas en foco. Reflexiones acerca de la ausencia de teóricas filosóficas en la Antropología

Malena Ciotta y Lucía Pereyra Robledo, (Antropología - Facultad de Humanidades y Artes – UNR)

maleciotta@gmail.com y luciapereyrarobledo@gmail.com

En esta ponencia nos proponemos reflexionar acerca de qué se transmite como legado de la filosofía de occidente poniendo el foco en reflexionar acerca de la invisibilización o la falta de teoría filosófica feminista o filósofas feministas dentro de los programas, ya que consideramos que es una temática ausente dentro de los planes de estudio actuales, creemos que es necesario comenzar a desarrollar un enfoque de análisis feminista en autores que no son considerados como tales. Entendiendo que históricamente desde diferentes sistemas de dominación hegemónicas se han construido preconceptos, desplazamiento de significados, falacias bajo aparente “neutralidad” u “objetividad”, creemos menester reflexionar acerca de la importancia de la revisión analítica y crítica desde perspectivas interseccionales, para pensar realidades situadas y rupturas epistemológico-políticas, que nos permitan otras maneras de producir y habitar los conocimientos académicos.

Palabras claves: Filosofía- feminismos- neutralidad- mujeres.

-15-

Vida, Trabajo y Lenguaje en el Realismo Capitalista

Lautaro Colautti (FFyL–Universidad de Buenos Aires), Leftraru.defrente@gmail.com

En el siguiente trabajo nos proponemos realizar una lectura biopolítica de *Realismo Capitalista ¿no hay alternativa?* del autor posmarxista inglés Mark Fisher. Esta lectura buscará delimitar de qué manera el neoliberalismo ha transformado las dimensiones del régimen de saber y poder que según Michel Foucault fue construido en la época moderna por los discursos de la biología, la lingüística y la economía política en el campo epistemológico, como también por las tecnologías históricas del ejercicio del poder centradas en el disciplinamiento. Esta clave de lectura buscará poner de relieve las mutaciones en el campo laboral, de la salud, la educación, las redes sociales y la subjetividad en el marco de una nueva formación histórica.

Fisher, al igual que Foucault, continúa el legado intelectual kantiano de los filósofos que buscan pensar una ontología del presente, por lo que es posible realizar una lectura que compatibilice aspectos comunes del diagnóstico de ambos autores para continuar pensando las transformaciones del capitalismo en el terreno del saber, el poder y los modos de subjetivación. Para eso procuraremos dar cuenta de la nueva episteme postmoderna, del pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control y de cómo estas mutaciones en el campo del saber y del poder han traído consigo un nuevo régimen libidinal explorado hasta sus últimas consecuencias en la obra de Fisher.

Palabras Claves: subjetividad; capitalismo; biopolítica; saber y poder; neoliberalismo.

-16-

Casiano. Castidad y formas de subjetivación. Otra forma de la *epimeleiaheautou*

María Cecilia Colombani (Universidad de Morón /Universidad Nacional de Mar del Plata / UBACyT), ceciliacolombani@hotmail.com

El proyecto de la presente comunicación consiste en analizar las relaciones que el sujeto guarda consigo mismo en relación con la verdad, nudo problemático de inquietud del último Foucault en su período ético.

Proponemos analizar, en el marco de la reflexión foucaultiana, los modos de subjetivación, esto es, los modos de constitución de uno mismo, las maneras conscientes y voluntarias por las cuales los sujetos se constituyen en el interior de ciertas prácticas.
Analizaremos los vínculos que guardan los sujetos con la verdad en relación a la lucha por la castidad como forma de alcanzar la máxima virtud.
Trataremos de comparar la dimensión agonística que la lucha por la castidad implica con una serie de conceptos que M. Foucault analiza en el tomo segundo y tercero de la *Historia de la Sexualidad*. Nos referiremos a la sexualidad como experiencia, al concepto de *epimeleiaheautou*, al de *epistropheheuatou* y al de *enkrateia*.
Debemos incluir nuestras reflexiones en el marco de lo que el pensador francés denomina la "historia de la espiritualidad en Occidente".
En este escenario conceptual, nuestro intento radica en transitar un texto de Michel Foucault para analizar la lucha por la castidad a la luz de ciertos conceptos de fuerte impronta griega. La lucha por la castidad figura en un lugar preponderante dentro del campo agonístico que el cuerpo y el alma libran contra los males del espíritu; exactamente el segundo lugar en la lista de los ocho combates y, específicamente centrado en el marco de la lucha contra el espíritu de fornicación.

-17-

Resonancias Identitarias de los Cuerpos Negros

Silvina Coronel Salomón (ISFD N°22/ UNTREF), scoronelsalomon@gmail.com

En el presente trabajo nos proponemos tematizar-problematizar filosóficamente sobre las dicotomías de raza, clase y género contemporáneas. Inquietudes que señalamos a partir del anclaje en el territorio que nos nutre y sustenta: el latinoamericano. Por lo que intentaremos esbozar brevemente el escollo epistémico a transitar en el que prima la inquietud de trazar un recorrido partiendo de la construcción identitaria de las mujeres afro-descendientes en América Latina. Premisa para nada ingenua, ya que tiene como pretensión el develar la implicancia del cuerpo y de la danza en las mujeres negras; teniendo presente que el primer concepto lo habremos de contemplar como espacio de habitabilidad y la segunda noción como rito que se concreta con otros.
Por lo tanto, el punto de partida aquí implicará abordar el impacto del colonialismo en nuestro territorio y como éste ha influido en la desvalorización y/o estigmatización de determinados etnias al desacreditar sus propias concepciones cosmogónicas e incluso

atravesar la noción de comunidad en tanto núcleo identitario tribal. Por otra parte nos interesa recuperar el rol activo que las mujeres negras, mestizas o afro-descendientes han tenido y actualmente tienen, al momento de preservar, sostener y revalorizar las distintas herencias africanas desde los aspectos: estético, religioso y ritual que se expresa en la danza.

-18-

Habitar el ambiente

Pablo Cosentino (Universidad de Buenos Aires), pabloCosentino_8@hotmail.com

La actual crisis ecológica puede ser entendida como una más de las consecuencias de la racionalidad económica que acompaña al modo de ser del sujeto moderno. Entre otras cosas dicha racionalidad se fue plasmando en un proceso histórico que postuló la ganancia, el lucro y la utilidad como los valores dominantes que estructuran los vínculos con las cosas, las personas y la naturaleza en las sociedades capitalistas.

Sin embargo, es posible resignificar nuestro habitar el mundo a partir del involucramiento activo con el entorno. De este modo, el ambiente ya no sólo es el producto de aquellas representaciones globales que nos ofrecen las distintas disciplinas científicas sino que es un entramado de prácticas y saberes en constante formación fruto de las trayectorias y de las experiencias de los cuerpos que lo componen.

En consecuencia, tal vez se trate de hacer visible las posibilidades de actuar de lo existente vivo y no vivo que habitan nuestro entorno para repensar así nuestra condición de sujetos sometidos a la influencia del resto de los seres con los que compartimos el mundo.

-19-

Emociones y política: una relectura del esquema de percepciones

Carlos De Angelis (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires)
cfdeangelis@gmail.com

A 125 años de la publicación de *La psicología de las multitudes* de Gustave Le Bon, las relaciones entre emociones y política vuelven a cobrar relevancia concitando interés dentro y fuera del plano académico. Si hasta los años setenta se sostenía cierta linealidad entre los “intereses objetivos” de las clases sociales con sus ideologías políticas, hoy

deben introducirse otros elementos al análisis de los esquemas de percepciones sociales, entre ellos las emociones que cumplen un rol relevante en comportamientos políticos como el voto. Luego, el ascenso de regímenes denominados “populistas” alrededor del planeta activan las referencias en torno a las posibles motivaciones de sus apoyos sociales basados en el odio, el miedo o la indignación de los individuos. Finalmente, el desdibujamiento de los límites entre la esfera privada y la pública, muestra que ciertos actores que participan en la esfera pública suelen expresarse en forma habitual con una carga emotiva elevando “discursos de odio” lejos del debate racional. En el presente trabajo se propone realizar una revisión del *habitus* y los esquemas de percepciones tal como fueran planteados en su momento por Pierre Bourdieu a la luz de las emociones como parte de la subjetividad política de los agentes.

Palabras clave: emociones – acción política – habitus – esquemas de percepción

-20-

La deconstrucción del humanismo a partir de “Los fines del hombre”

Germán E. Di Iorio (Universidad de Buenos Aires – Facultad de Filosofía y Letras)
German93@gmail.com

La escritura derridiana constituye un espacio idóneo para explorar diferentes vertientes de la deconstrucción del humanismo. Esto se suele hacer desde los textos tardíos del franco-argelino, donde la figura del hombre es descentrada desde varias perspectivas, tales como la feminista, la animalista y la maquínica, por nombrar aquellas que han tenido mayores repercusiones. En este trabajo contemplaremos esos múltiples abordajes de Derrida a partir de su período temprano, analizando críticamente su distanciamiento del estructuralismo y de las ciencias humanas. Nuestro objetivo es mostrar por qué no alcanza con tomar una postura “anti-humanista” para deconstruir el humanismo, siendo necesario atender a una serie de peligros ineludibles; principalmente, la teleología como motor del pensamiento y el valor de proximidad como origen de éste. Para ello nos abocaremos a “Los fines del hombre”, conferencia de 1968 donde se condensan gran cantidad de los tópicos que Derrida investigaba por aquella época. De este modo, seguiremos las múltiples y complejas estrategias con las que se teje este texto para dar cuenta del humanismo que sobrevive a la anunciada “muerte del hombre” —conservando

y reproduciendo su unidad metafísica—, a la vez que examinaremos cómo, *quizá*, deconstruirlo.

-21-

Ereignis y Da-sein en conflicto

Juan Pablo Esperón (CONICET, ANCBA, UNLaM, USAL), jpesperon@hotmail.com

En la ponencia que presentamos nos proponemos pensar desde el marco teórico heideggeriano al acontecimiento, para mostrar la conflictividad que intrínsecamente constituye tanto al acontecimiento como al Da-sein. Pues pareciera ser que este conflicto no puede ser resuelto o superado. De este modo, el acontecimiento permite repensar las categorías clásicas y modernas, en especial las que servían para caracterizar *la instancia última,* que, en la actualidad, ya no funcionan como fundamento explicativo para la realidad.

-22-

Agencia material: un problema (menos) para el posthumanismo

Nicolás Leandro Fagioli (Universidad de Buenos Aires / UMA), nicofagioli@gmail.com

El concepto de agencia material resulta un tópico recurrente en la reflexión filosófica que se inscribe en lo que se ha denominado el giro posthumanista. La atribución de agencia a entidades no humanas parecería, en principio, abonar al descentramiento del existente humano de su lugar privilegiado con respecto al resto de los entes. Sin embargo, por otro lado, numerosos autores sostienen que defender dicha simetría conlleva una serie de problemas que resultan dificultosos de sortear para el pensamiento post-antropocéntrico. Dado este contrapunto, la cuestión de la agencia se encuentra anclada en el centro de los debates antropológicos siendo usufructuada para designios contrapuestos. El presente trabajo intentará evidenciar estas dificultades persiguiendo un doble objetivo. Por un lado, postular que la reflexión en torno a la noción de agencia es un camino demasiado pedregoso para el pensamiento posthumanista y que genera más problemas de los que resuelve. Por el otro, proponer un cambio de enfoque a partir del cual pueda sostenerse un enfoque filosófico no antropocéntrico y que a la vez que se conserva un concepto asimétrico de agencia. Para esto último tomaré como hilo conductor al pensamiento de Tim Ingold y sus desarrollos con respecto al problema de los materiales.

-23-

La praxis educativa y lo político: entre la *hiperpotentia* y la *agonística*

Mónica Fernández Braga **(**Departamento de CS, Universidad Nacional de Quilmes)
mbfernandez@unq.edu.ar

El presente artículo pretendemos dialogar sobre la praxis educativa desde una perspectiva democrático-pluralista. Nos interesa enfatizar la relevancia del diálogo democrático en el aula, visto desde una mirada política liberadora, de corte antropológico y discipular. Nos ayudaremos con textos de Freire, Dussel y Mouffe. En el primer caso, recurriremos a la perspectiva dialógica del enfoque pedagógico. Con el segundo, además de reconocer el lugar originario del poder político, pretendemos destacar el fundamento de la dialogicidad que inaugura su método analéctico. Para el cierre, nos pareció interesante sintetizar un diálogo sobre los conceptos de libertad (liberales) e igualdad (demócratas), que nos trae la perspectiva agonística.

-24-

Humanismo post-humano: la experiencia de lo anónimo y lo cualquiera en el capitalismo actual

Guido Fernández Parmo (Universidad de Morón-ISFD nº 21),
guidofernandezparmo@gmail.com

En el siguiente trabajo, buscaremos definir a lo humano a partir de su disolución. Partiendo de una ontología de las mezclas, lo humano se produce en el capitalismo actual desafiando las separaciones típicamente modernas: entre individuos, entre géneros, con la naturaleza y con la tecnología. Marx había visto esta disolución en su capítulo sobre las máquinas de los *Grundrisse*, pero, sobre todo, en su concepción ontológica de la relación y las fuerzas.

Esta enorme disolución ontológica liberada por el capitalismo actual tiene dos consecuencias: la experiencia de lo anónimo, como la propiedad de "saltar de trabajo en trabajo", como planteaba Marx, y la experiencia de lo cualquiera, como la propiedad de valer por cualquier hombre según lo decía Sartre al final de su autobiografía *Las Palabras*. Intentaremos mostrar cómo esa experiencia permite refundar el concepto de clase en un sentido post-humano.

-25-

Paisaje, Naturaleza y Cultura en la perspectiva de los sujetos camperos sudamericanos

Eduardo Hector Ferraro (Universidade do Vale do Itajaí, SC, Brasil),
duferraro51@gmail.com

Este trabajo de investigación trata de la constitución de los sujetos camperos contemporáneos en Sudamérica a partir de la relación de reciprocidad con el paisaje, como también sus perspectivas y formas de conceptualizar la vida (Naturaleza-Cultura) conforme a su formación ontológica. En una mayoría significativa, estos seres humanos tienen una relación intensa con el paisaje, representado por los contextos de la pampa y planicies sudamericanas, junto a sus especies naturales, configurando algo más allá de las identidades. Estos sujetos camperos contemporáneos de la pampa y del sur de Brasil se expresan entre lo simbólico y lo real, y entre multiplicidades, producto de adaptaciones sociales y geopolíticas a través de la historia. De ese modo, tienen una forma propia de conceptuar el paisaje y la vida (Naturaleza-Cultura) a partir de su configuración ontológica.

-26-

Intersecciones entre el abolicionismo y la política de la ciencia y la medicina: James McCune Smith

María Cecilia Ferraro (USAL, ENSLV “S.E.B. de Spangenberg)
mceciliaferraro@gmail.com

El siguiente trabajo pretende explorar algunas intersecciones entre el abolicionismo y la política de la ciencia y de la medicina, tomando principalmente los escritos de James McCune Smith, una figura destacada en el noreste norteamericano a mediados del siglo XIX. Este médico afro-estadounidense graduado en Escocia ha captado el interés de varios académicos en los últimos años a ambos lados del Atlántico, y sus escritos se insertan en un marco de debates científicos sobre el origen del hombre, en diálogo con la historia natural y luego con una anatomía comparada que embanderaba la ciencia racial transatlántica. Dichos debates concernían a la comunidad negra en general y contaban con la participación de diversos intelectuales afro-estadounidenses, quienes creían

fervientemente en la ciencia y en la posibilidad de que ésta avanzara desprovista de axiomas racistas que denigraran a los afro-descendientes.

-27-

Características de la dialéctica materialista en la Teoría Crítica de Max Horkheimer

Alan Matías Florito Mutton (Universidad de Buenos aires-UNLZ)
wanderer@live.com.ar

Una de las características centrales de la Teoría Crítica de Max Horkheimer es la utilización de la dialéctica materialista para el análisis de la sociedad. En su denuncia contra la metodología que subsume bajo el nombre de teoría tradicional, Horkheimer pone de manifiesto que una de los escollos que se deben sortear, al momento de realizar estudios económico-sociales, es el supuesto de la posibilidad de alcanzar la verdad de manera total e inmutable. Esto último es contradictorio respecto a la noción dialéctica del conocimiento.

Nuestra propuesta es la de buscar fundamentos teóricos, en diversas fuentes, que aclaren qué se entiende por dialéctica materialista en el contexto de análisis frankfurtiano.

Palabras claves: Dialéctica materialista – Horkheimer – Teoría Crítica - Adorno

-28-

La frágil presencia del migrante en la sociedad de individuos

Andrea Fuanna (Universidad Nacional de Lanús), andreafuanna@gmail.com

Al ser arrastrados por el rio Bravo o al flotar por el Mediterráneo con su sola y frágil presencia, el expulsado, el migrante, ese Otro que se halla en ese “no lugar” al decir de Auge, en ese espacio en donde se borran la historias y las relaciones, nos interpela.

Nuestra sociedad marcadamente individualista y como dice Daniel Dei en su libro *La cuestión del Otro*, “la exaltación del yo desvestido de interioridad e intimidad es la ocasión de su verdadero estado de opacidad aunque luzca fugazmente en un escenario” (2017:15), está siendo interpelada.

El Otro irrumpe y debemos ponerlo ante nosotros, pues solo como praxis dialógica la filosofía que siempre buscó ser pensamiento comprometido, podrá pensarse en el Otro y reflexionar sobre la posibilidad de habitar con los otros. Lo cual le permitiría desde un determinado horizonte, desde el cual está arraigado hacer surgir las sombras de lo que está y nos daría qué pensar en estos tiempos en donde los hombres en medio de

desigualdades y desconciertos huyen hacia tierras desconocidas dejando todo, casa, familia, amigos, territorio y cultura.

-29-

Evaluando el potencial de aplicación de los estudios filosóficos sobre forma y función para el campo de la arqueología prehispánica argentina. El caso de la Quebrada La Cueva (Humahuaca, provincia de Jujuy)

Erico G. Gaál (Programa de Estudios Arqueológicos – Pontificia Universidad Católica Argentina)
erickgaal06@gmail.com

Esta presentación tiene como objetivo general explorar el problema de la determinación de las funciones técnicas a partir de la articulación de los conceptos de forma y función indagados en el campo de la filosofía de la técnica, para luego evaluar su potencial de aplicación en el área de los estudios de tecnología lítica en la arqueología prehispánica del noroeste argentino.

Como es ampliamente sabido, la relación entre *forma* y *función* en los artefactos técnicos no es una relación unívoca, y la arqueología ha estudiado dicha relación desde muy tempranamente y a partir de diferentes enfoques teórico-metodológicos (*e.g*. abordajes tecno-tipológicos, estudios funcionales de rastros, replicaciones experimentales, abordajes arqueométricos, etc.). Desde la filosofía de la técnica se han generado diferentes propuestas de conceptualización de la función técnica de los artefactos y su vínculo con las intenciones que intervienen en su producción. Sin embargo, su aplicación al campo de la prehistoria -que constituye largamente más del 90 % de la historia de la humanidad- tal vez requiera de ciertas precauciones metodológicas que puedan resultar propias del campo de la arqueología.

Es por estas razones que consideramos estimulante comenzar a explorar la articulación entre ambos campos del saber en torno a los estudios sobre forma y función de los objetos técnicos, buscando reconocer potencialidades y limitaciones mutuas en posibles cruces interdisciplinarios.

-30-

La filosofía y el arte ponen juego la topografía corporal hecha relato

Amelia Gallastegui (Universidad Nacional de Mar del Plata - Instituto N° 22, Olavarría), ameliagallastegui49@gmail.com

La intención de este breve trabajo, es poner en tensión aspectos filosóficos, antropológicos y estéticos para pensar acerca de los seres, de su cercenamiento, de su precariedad. Esta escisión fruto del trazado lineal de una razón que en América Latina expropio al ser de su cultura. “Es una antropología estudiada a partir del silencio lleno del discurso expropiado” (Kusch 1976, P. 9). La conciencia de ser ingenua aún resiste, desde la impronta de su precariedad de saberse comparada y arbitraria, allí la depredación hace su juego. “El otro como extranjero se constituye desde la ausencia, la negación, la impotencia o la imposibilidad de la palabra” (Vignale 2015, P.30).

Desde esta reflexión hacia dentro del propio cuerpo como territorio surge el interrogante que motiva estos escritos ¿qué puede hacer la filosofía y, la filosofía del arte? “Acerca del entrelazamiento del alma y el cuerpo en la existencia real” (Le Bretón 2009, P. 164). Este modo de pensar nos interpela acerca del juego inasible de la temporalidad como flecha en tiempo, de la fidelidad de la interpretación del símbolo encarnado en la lengua. Del reducto sonoro que habita un cuerpo en su acogimiento.

Palabras clave: Filosofía, Antropología, Arte, Cuerpo, Voces, Cultura.

-31-

La metafísica de la identidad como metafísica apropiadora: el caso ejemplar del patentamiento de "materia biológica"

Lilén Gomez (FFyL – Universidad de Buenos Aires), lilen.z@gmail.com

La lectura adorniana de la metafísica occidental como una *metafísica de la identidad* permitió comprender la violencia intrínseca a la operación de *conceptualizar*, determinada por la subsunción de la *diferencia* a la *totalidad* del concepto. En ella entra en juego, no sólo la operación propiamente humana de conceptualizar lo-otro-de-sí, sino también una determinada conceptualización del hombre mismo.

La filosofía de la *deconstrucción* hará luego hincapié en que toda oposición filosófica implica ya una jerarquía pre-establecida. Así, definir lo propio de lo humano en contraposición con el resto de lo viviente será lo que permita luego al hombre justificar su

primacía por sobre otras formas de vida. Del mismo modo, la oposición entre cultura, como lo propiamente humano, y naturaleza, ha justificado una idea de disponibilidad del entorno para ser apropiado y explotado por el hombre.

Nos interesa, en este trabajo, indagar sobre la operación de conceptualización tal como fue propuesta por la *metafísica de la identidad*, pensándola como condición de posibilidad de un vínculo apropiador del ser humano respecto a su entorno. Nuestro objetivo se dirige hacia la comprensión de formas de privatización actuales de la materia (orgánica e inorgánica), tomando por caso ejemplar el patentamiento de materia biológica.

-32-

La crisis de los refugiados y la injusticia epistémica

Pablo González y Juan José Mamani
(Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Argentina),
pablo.gonzalez1979@hotmail.com

Según la convención de la ONU sobre el estatuto de los refugiados, aquel que solicita asilo debe convencer, en el desarrollo de una entrevista, a las autoridades de migración. El único medio que posee para persuadir a los agentes es la narración de una persecución –política, religiosa o ideológica– o de un evento traumático. En virtud de su credibilidad esta historia debe estar exenta de incoherencias. Lamentablemente la gran mayoría de entrevistas culminan con el rechazo de la solicitud. ¿Pueden los prejuicios epistémicos del oyente o las diferencias lingüísticas, étnicas y culturales entre ambos erosionar la credibilidad del solicitante? La filósofa Miranda Fricker (2007) identifica a la injusticia testimonial como un tipo de injusticia epistémica. La injusticia testimonial ocurre cuando a un orador se le otorga un menor grado de credibilidad del que merece debido a un prejuicio del oyente. En el presente trabajo analizaremos algunos aspectos de la situación de los refugiados a partir del trabajo de esta filósofa. En primer lugar, realizaremos una caracterización de la noción de injusticia epistémica y de sus dos tipos, la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica. En segundo lugar, describiremos la situación actual de los solicitantes de asilo. En tercer y último lugar, analizaremos esta situación a través de la noción de injusticia epistémica.

-33-

La muerte, la ley, el cuerpo

Ruth Gordillo (Pontificia Universidad Católica del Ecuador), rgordillo@puce.edu.ec

En la filosofía del último siglo, el término cuerpo ha transitado por incontables teorías; sin embargo, todas ellas han tenido un límite, bien para cumplirlo o bien para transgredirlo, dictado por la naturaleza del mercado. En la condición que esta naturaleza marca, se inserta la pregunta fundamental de esta presentación, ¿cuál es la ley que domina sobre el cuerpo y cómo ella define la finitud? Parecería que esta cuestión no necesariamente recae sobre el cuerpo humano pues, está el cuerpo animal, el cuerpo de la cosa, etc.; de allí que deba hacerse una precisión, el cuerpo que habita cada uno será el centro de este trabajo. En primera instancia se abordará la relación con la ley y, en segundo término, la elaboración de la comprensión de la finitud en el mundo contemporáneo, desde la escritura de P. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy, sobre todo, desde las tesis que plantean con relación a la política.

-34-

La "Argentina intempestiva": configuraciones del ser nacional en Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada

Fernando Guagnini (Universidad de Buenos Aires), fernan2guagnini@gmail.com

La formación del ser argentino es un tema del que se han ocupado varios pensadores nacionales. Entre ellos, dos de los más influyentes han sido Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada. El primero, podría decirse que manejó un discurso optimista, mientras que el segundo volcó un mensaje claramente pesimista. Pero, más allá de esta diferencia, cabe remarcar que ambos autores tuvieron dos similitudes, las cuales esta ponencia pretende analizar: la primera tiene que ver con una visión del país sujeta a la temporalidad. En este caso, tanto Astrada como Martínez Estrada se avocan a profetizar sobre el devenir de la nación. En segunda instancia, los dos pensadores hablarán de la pampa como elemento que afecta a la personalidad del ser argentino. Será en base a la visión de la pampa como *pathos* y del devenir como horizonte incierto que nuestra ponencia desarrollará la idea de una "Argentina intempestiva". El futuro que nunca llega y la melancolía respecto a un "mejor pasado" serán entonces características usuales del ser nacional, el cual considera frecuentemente que su país se encuentra perdido en el tiempo,

incapaz de retomar las vías de la actualidad mundial. Cabe entonces preguntarnos: ¿es esta condición capaz de ser revertida?

-35-

Haecceidades in progress: sobre un cementerio en materialización

María Eugenia Mackinson (Universidad Católica de Córdoba-Universidad Nacional de Córdoba), eugemackinson@gmail.com

Vivem em nós inúmeros; Se penso ou sinto, ignoro Quem é que pensa ou sente. Sou somente o lugar Onde se sente ou pensa.

…empieza un poema de un Pessoa que habita el sentir pensar. Allí donde viven innúmeros, devienen lugares (latitudes y longitudes) sintetizados y entramados con otros como las líneas de los primeros trazos chinos. Debería tener un pincel para hablarle de esto, pero soy un lugar, una cosa, un lugar, un territorio de lucha y una territorialización a la vez que una dimensión del ritmo de agencia que me agencia, en el que nos afectamos.

La presente ponencia se propone indagar el modo de existencia que asume el cementerio de mi pueblo natal (Huinca Renancó) el día de los muertos. Entre el raid para las arañas, el cemento y las flores de plástico el imperio de la civilización sobre el desierto vuelve a hacerse presente en los territorios del sur cordobés aunque, el campo que se despliega en los devenires que se entrelazan, debate con la dureza de los muros que delinean tal terreno de lucha.

-36-

El fenómeno poshumano y el derecho

Roberto Mario Magliano (Universidad Católica Argentina), rmmagliano@yahoo.com.ar

Un tema que ocupa la atención de la filosofía es el cada vez más estrecho vínculo entre lo natural y lo artificial. Se apuesta a una relación *simbiótica* entre el cuerpo orgánico y la máquina. La consecuente indiferenciación ontológica que una relación así es capaz de producir lleva al establecimiento de nuevas denominaciones. Una de estas denominaciones es la de *poshumanismo*. Tenemos la intuición que el fenómeno *poshumano* es un incipiente fenómeno antropológico que remueve el poder *inmunológico* de los derechos humanos para resistir la agresión de fuerzas de alto contenido *inhumano*.

Si entendemos al hombre como un hombre “operable” (Peter Sloterdijk), es decir, un hombre que se construye literalmente a sí mismo a través de la tecnología; que puede modificarse a su voluntad mediante la *implantación* de prótesis y chips (circuitos integrados) en su cuerpo, el Derecho puede perfectamente definirse como una *antropotécnica inmunológica*, una *técnica de construcción antropológico-inmunitaria (pos)humana*. El poshumanismo controvierte el valor de los principios fundamentales del Derecho moderno: los derechos humanos, la dignidad, la libertad, la autodeterminación, la inviolabilidad de los cuerpos, etc.(Stefano Rodotà), rebate el sentido de la Teoría General del Garantismo y abre paso al problema de los “poderes salvajes” (Luigi Ferrajoli).

-37-

¿Sueñan los androides con humanos artificiales?

Román Daniel March (Universidad Nacional de Mar del Plata)
roman_march@hotmail.com
Marcos Llanos Nieto (Universidad Nacional de Mar del Plata)
/ mllanosnieto@gmail.com

La película “I am Mother” (2019) dirigida por Grant Stupore con las actuaciones estelares de Clara Rugaard y Hilary Schwank, nos propone una mirada expectante, inquietante y extremadamente filosófica sobre lo que ya llegó: el futuro superinteligente que muchos de nosotros, durante décadas, llamamos ciencia ficción. Esos mundos emanados de las series televisivas (V invasión extraterrestre, Viaje a las estrellas), de los cines (Metrópoli, Gattaca, Matrix, Pasajeros) y de los libros (Alrededor de la luna, París en el siglo XX, 1984), han dejado de ser narraciones (o discursos) para convertirse en plena realidad económica, política, social y cultural.

En el presente trabajo esbozaremos algunas distinciones entre las ideas de cyborgs, robots, androides y agentes de inteligencia artificial. Luego, tomaremos una de esas acepciones para adentrarnos en la perspectiva filosófica que surge de la película mencionada al comienzo y seguir pensando el horizonte de la subjetividad en estos tiempos de tecnología inteligente.

-38-

Horkheimer lector de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, de Henri Bergson

Jorge Luis Martin (Universidad del Salvador - Universidad de Buenos Aires)

luis.martin@usal.edu.ar

El 13 de marzo de 1933, la Gestapo cerró y embargó el Instituto de Investigación Social, localizado en Fráncfort del Meno, por su filiación “comunista” y por haber “apoyado los esfuerzos hostiles al Estado”. Estando ya sus dirigentes en Ginebra, recibieron ofertas de ayuda tanto de París como de Londres. En la capital francesa, por intercesión de Célestin Bouglé, Georges Scelle, Maurice Halbwachs y Henri Bergson, se estableció una sucursal del instituto en la Escuela Normal Superior, y la editorial Félix Alcan se ocupó de publicar la *Zeitschrift für Sozialforschung*, desde 1933 hasta la ocupación germana en 1940. En el primer número francés de la revista, Horkheimer realizó una reseña de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, obra que había publicado Bergson en 1932. En esta ponencia, presentaremos el contexto histórico que posibilitó el encuentro de estos dos pensadores y analizaremos la lectura que realiza el filósofo alemán en su comentario, destacando particularmente su crítica al capítulo IV del mencionado libro, titulado “Observaciones finales. Mecánica y mística”.

-39-

Hipótesis sobre el origen sensible del lenguaje en Nietzsche, y la estructura significante inscripta en la vida psíquica, según Lacan

Sara Leticia Molina (Universidad Nacional de Cuyo)

La obra de F. Nietzsche revela la capacidad de autoengaño de la razón, y lo hace pivoteando fundamentalmente sobre dos ejes: el cuerpo, y desde su centralidad, la operación del lenguaje. Su meta es la in-corporación del saber vivencial. La indagación genealógica de Nietzsche procura develar el anudamiento existente entre las transformaciones del lenguaje desde su génesis misma y el ejercicio del dominio. La edificación de la armadura conceptual que legitima a las ciencias en todo su abanico disciplinar tiene como resultado un tipo de conocimiento alejado de la vida. La metáfora, clamó Nietzsche, surge de la experiencia vivencial, las palabras en su origen fueron metáforas, metonimias, y a medida que la evolución del lenguaje se complejiza, aparecen otros recursos retóricos. Los conceptos son creaciones tardías, abstracciones cada vez más alejadas de la vida misma, metáforas gastadas. Y la metáfora, como otros recursos retóricos, se halla recluida en el campo de la literatura, destinada al goce estético sobre todo.

Este es el diagnóstico crítico; pero ¿Cómo se restituye al lenguaje su nexo con la vida y los cuerpos? A nuestro entender, el psicoanálisis abre las puertas que conducen al religamiento.

En Lacan, el lenguaje, sabemos, es el emergente o el anuncio por excelencia de lo humano, y sobre la base del análisis lingüístico, el significante cobra máxima importancia como una de sus dimensiones. En este marco, los significados aparecen en dos vertientes: la metonimia y la metáfora cuyo despliegue esencial, según Lacan, se encuentra en la poesía.

Lo que se manifiesta como marca identitaria de la condición humana, inscripto en la estructura del lenguaje como herencia en Lacan, podría apreciarse en su origen sensible en los postulados de Nietzsche.

Nuestra propuesta procura indagar en las posibilidades de este acercamiento.

-40-

Hacia una concepción de Segunda Naturaleza desde una perspectiva h**egeliana**

José David Muñoz Munizaga (Universidad de Buenos Aires), josemunz29@gmail.com

El presente trabajo tiene por finalidad hablar de la categoría de “Segunda Naturaleza” desde Hegel, pero con la impronta de Wilfrid Sellars. La intención de llamar a esta alianza circunstancial no es otra que la de “domesticar la retórica hegeliana” (McDowell, 2003) para así hablar con propiedad de una reinterpretación de la noción aristotélica. Para lograr la viabilidad de tal propósito el lineamiento de la siguiente ponencia tratará de desarrollar las siguientes cuestiones:

a) La caracterización del idealismo hegeliano como radicalización de la dicotomía sujeto-objeto.

b) La concepción normativista de la autoconciencia hegeliana: la articulación social del espacio lógico de las razones.

c) La convergencia del universo del *Geist* con el proyecto sellarsiano a la luz del revocamiento de la experiencia como fundamento epistémico.

Si los argumentos esgrimidos con respecto a los ejes anteriores son buenos argumentos, creo que es posible llegar a dilucidar las proposiciones para una actual concepción Hegeliana de Segunda Naturaleza.

-41-

Estéticas descoloniales y música latinoamericana

Silvana Olivera (Facultad de Filosofía – Universidad de Buenos Aires),
silvanam_o@yahoo.com.ar

El problema que aquí se plantea, el problema de la Colonialidad del arte, y de la música en particular, involucra también una ontología *sustancialista* del espacio y del tiempo. Si en América la naturaleza salvaje se traga al espacio –por sus dimensiones territoriales y zonas inaccesibles-, y al tiempo, -por sus poblaciones herméticas en permanente "estado de naturaleza", el dominio de América implica el dominio sobre el espacio y el tiempo[1], momento fundacional del *ethos* capitalista y colonial. La derrota ontológica de este ethos, fue, a la larga, el inicio de la tan mentada "crisis de la modernidad" cuyo estallido se hizo evidente en Europa hacia mediados del siglo XIX.

[1] Sobre las relaciones entre espacio, geografía y política, desde el punto de vista de clase y de género Cfr. Harvey (1994: 126-135); Massey (1991:24-29; 2006:89-95)

-42-

La configuración del consumo cultural masivo: una opinión de Adorno sobre el *jazz*

David Orjuela (Universidad de Buenos Aires) davidorjuela19@gmail.com

En este excurso se retomarán los comentarios de Adorno sobre música *Jazz* (2008), para caracterizar aspectos desarrollados posteriormente con referencia al consumo masivo de productos culturales. Es llamativo que la aparición de la música *Jazz* fuera para Adorno un anticipo explícito de la institucionalización nociva de la maquinaria geopolítica y tecnológica, constituyente de la subordinación de lo individual a lo masivo, por lo menos en el campo cultural. En efecto, en sus escritos sobre *Jazz*, Adorno advierte sobre la emergencia de un mecanismo tecnológico de reproducción de condiciones de producción que moldea, tanto el mercado como el consumo de la escucha. Una vez configurado un tipo específico de percepción, se ponen en marcha gigantescos medios de producción para satisfacer la demanda resultante. En ese sentido la música *Jazz*, su recepción y reproducción, sería una zona dónde algunos elementos del devenir social del siglo XX se evidencian en una etapa embrional. Concretamente, el foco estará puesto en aspectos como el efecto de uniformidad dado por la tecnología al arte, los movimientos hacia lo efímero y la reorientación de la realidad por las masas. En definitiva, el trabajo consistirá en rescatar algunos elementos localizados en los escritos de Adorno sobre música, que permitan repensar el funcionamiento de la industria del entretenimiento hoy, y su importancia como mecanismo de manutención de la gubernamentalidad en la sociedad.
Palabras Clave: *Jazz*, Sociedad de masas, consumo, mercado, música.

-43-

¿Es posible pensar en una postalienación en Marcuse?

Víctor Aldo Osiadacz Rastelli (Universidad Arcis-Chile), osiadaczaldo4@gmail.com

La identificación que el sujeto moderno establece con el objeto que consume, hace pensar a Marcuse que se, “hace cuestionable hasta la noción misma de alienación”.[1] En efecto, para el filósofo, “esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo, la

[1]Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Editorial Planeta: Buenos Aires. 1993. P. 39.

realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. Ésta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada."[2]

A partir de esta afirmación queremos interrogar la noción de alienación en Marcuse en su obra *El Hombre Unidimensional*. La propuesta se interroga si es posible sostener, a partir de esta afirmación, un concepto de postalienación en el autor.

Para ello, haremos un recorrido por los conceptos de extrañamiento en Heidegger y, de introyección como propios de la enajenación clásica. Cuestionaremos esta idea a través de la matriz necesidades falsas/consumo que, junto a la técnica constituyen una sociedad totalitaria. Así, las necesidades no las determina el sujeto, sino que le vienen desde afuera. Para cumplir esto, se requiere la unificación de las dimensiones del sujeto y, un control totalitario de las relaciones individuales y sociales. Este proceso irracional constituye una enajenación que desborda sus propios límites, producto de una existencia correlativamente extrañada.

-44-

Pensar lo Humano en tiempos *Pos-Humanos*

Susana Paponi (Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura- Universidad Nacional del Comahue), mariasusanapaponi@yahoo.com.ar

Hombre es la forma de subjetivación que se produjo en el enlace de fuerzas del afuera, signadas por la Finitud. Espacio que dió lugar al pliegue del saber común a las Ciencias del Hombre y al pensamiento de la finitud radical designado por la Antropología.

En tanto pliegue del saber, la Antropología Filosófica no es sólo este límite que separa la fisiología y la física, hay tal límite, pero en movimiento de relevamiento sobre lo que limita. En el presente las relaciones con el Afuera son de otro carácter, nos enfrentamos a una experiencia de la cultura en la que, el campo disciplinar que ha connotado la Antropología Filosófica, no puede ya –desde hace largo tiempo– pensarse como *anthropos – logos*. Tiene en cambio que vérselas,como Filosofía,con la problematización de sí misma y se ve obligada a abrir su ámbito a la interrogación por su posibilidad como saber,apertura que requiere un desplazamiento de la pregunta puesto que habiéndose producido un quiebre epistémico es seguro que lo humano está de nuevo por pensar/se.

Este trabajo intenta problematizar acerca de lo humano en el presente en el sesgo de la pregunta: Posthumanos ¡qué hay de nuevo?

[2] *Ibid*. P. 41

-45-

Tránsito desde la sexualidad al Tecnogénero, aportes de Paul Preciado

Patricia Pomatti (UNLa), pomattipiscis@gmail.com

El propósito de esta ponencia es conjeturar, de la mano de Paul Preciado, derivas y continuaciones posibles a la historia de la sexualidad planteada por Michel Foucault, quien falleció antes del avance vertiginoso de la tecnología digital y del auge de la biotecnología, acercar el concepto de tecnogénero y reflexionar sobre las revisiones del español a las ideas foucaultianas y de Judith Butler.

Tal como expone Preciado, Foucault no abordó las prácticas y epistemes en torno del deseo del siglo XX, época en la que se produjo un pasaje desde el elogio a la postergación de la satisfacción hacia la invitación al hiperconsumo y la gratificación inmediata. Si el capitalismo de producción generó su propia codificación deseante disciplinando la mano de obra productiva a través de la familia burguesa y el dispositivo de "sexualidad", el capitalismo de hiperconsumo produjo otras recapturas:

"Quiero", "date el gustito", "*imposible is nothing", "just do it"*. Esto se produce en un contexto epocal en el que se codifican nuevas formas de deseo. Nuevas subjetividades en tránsito y devenir de géneros capturados -como describe Preciado- a través de lo que denomina "farmacopornografía" y "tecnogénero".

-46-

Constitución y violencia: ¿una y la misma cosa?

Nicolás Puente (INAPL), nepuente2@hotmail.com

La constitución es vista desde el liberalismo político como una contención al despliegue potencial del poder de algunos poderosos. Promete asegurar igualdad, libertad y paz. El Estado por medio de ella debería contener y contenerse. Sin embargo también sabemos, por citar sólo dos autores -tan distintos como Gramsci y Hobbes. En el mismo sentido, Walter Benjamin, sostiene: "La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo."

Podríamos lícitamente suponer que tal inclinación es la que hoy es combatida por diversos parlamentos del mundo en la medida en que los diferentes poderes ejecutivos avanzan sobre el tradicional terreno legislativo, no sólo por medio de los decretos de necesidad y urgencia.

Históricamente la necesidad es la fundamentación principal en la aparición de lo excepcional. Este debate tiene un largo recorrido y un profuso desarrollo en la teoría política y del derecho de los siglos XIX y XX, pero podríamos rastrearlo también en los orígenes del Estado Moderno, también es muy interesante la obra de Santi Romano. La oposición de la que damos cuenta se despliega en múltiples formas, así las cosas, el parlamento sería la sociedad, y el Estado la política.

La política constituye lo social y esta modelización se realiza con las herramientas del artesano, es una fabricación, no con las del profeta o del orador que pacíficamente convence. El consenso no sería entonces lo opuesto a la coerción sino que ambos elementos serían constitutivos del orden político, reservándose y fundamentándose el Estado, en última instancia, en el recurso de la violencia.

-47-

Persona, autonomía e intersexualidad: una revisión conceptual a favor del derecho a la autodeterminación sexo-genérica

María Marta Quintana (Universidad Nacional de Río Negro, Conicet, IIDyPCa)
María Fernanda Sabio (Universidad Nacional de Lanús-RECyT, Hospital Posadas)
mariafernandasabio@gmail.com

En este trabajo indagamos en la filosofía de lo impersonal de Esposito, para problematizar la relación entre autonomía y persona -términos centrales en Bioética-, y sus implicancias para ciertos cuerpos confiscados, tutelados, intervenidos bajo el decreto de falta de autonomía, y explorar otra concepción (biopolítica afirmativa) vinculada con el derecho de los cuerpos a la protección y la autodeterminación. Pues, en el sentido clásico-liberal utilizado en Bioética, la autonomía se articula con el dispositivo de la persona–que supone un individuo atomizado, aislado y autoconsciente. Cabe advertir que dicho dispositivo se entrelaza con herramientas jurídicas que evidencian la existencia de un entramado biopolítico que impide el ejercicio pleno de los derechos que supone resguardar, dado que permite diferenciar grados –coextensivos a la ‘parte’ racional del ser viviente- entre la persona plena, la semipersona y la no-persona. De este modo, siguiendo a Esposito, si a

cada grado de personalización –o de despersonalización- le corresponde un derecho distinto a la determinación, un ser nacido intersexual no puede ser autónomo y su situación se agrava por la norma sexo-genérica (binaria, heterosexual) que anticipa qué vida califica como vida/persona humana. De ahí, la necesidad de una biopolítica afirmativa que habilite otras perspectivas (bio)éticas.

-48-

Perspectivas entrecruzadas acerca de los no humanos: Antropoceno y Budismo

Juan Pablo Restrepo
(Universidad del Valle de Colombia – Director. de Escuela de Yoga Interpersonal - Usal)
juanacroyoga@gmail.com

En los últimos años el término Antropoceno ha desplegado una gran cantidad de estudios y aproximaciones desde diversas disciplinas científicas y humanísticas. Es un concepto en el que convergen diferentes discursos de conocimiento y agendas políticas. Asimismo éste ha generado críticas contundentes y nuevas denominaciones tales como Capitaloceno, Plantatioceno, Extractoceno, Chtuluceno, que ponen el acento en distintas causas. En este trabajo destacaré, en un primer momento, uno de los rasgos sobresalientes que enmarcan algunas de las discusiones actuales sobre el Antropoceno y que concierne en forma directa a la separación entre Naturaleza y Cultura. Me refiero a la agencia y pregnancia de los seres no-humanos. Posteriormente estableceré un diálogo entre estas aproximaciones contemporáneas y la perspectiva budista del maestro japonés EiheiDogen (1200-1253) en la cual los seres no sintientes tales como montañas, árboles y ríos tienen la capacidad de enseñar y manifestar la verdad última, el *Dharma*. Finalmente, intentaré mostrar que en ambos casos se da, al menos, una problematización de uno de los dualismos fundantes de la Modernidad occidental, el gran dividor, Naturaleza/ Cultura.

-49-

¿Cansancio, burnout y nuevas esclavitudes?

Luisa Ripa (Universidad Nacional de Quilmes), luisa@unq.edu.ar

Intento presentar un trabajo menor, de reflexión crítica acerca de algunas obras de Byung-Chul Han, sin pretensión de conocimiento cabal del autor y con la sola intención de provocar algunas preguntas. Aunque cuento con una lectura limitada y poco “demorada”

de su pensamiento, me animo a compartir algunos planteos e iniciar una conversación al respecto.

Las preguntas se cuestionan, en primer lugar, acerca del y de los discursos que insisten en una novedad propia del siglo XXI. En segundo lugar, acerca de lxs eventuales interesadxs en esta filosofía. Y a esas dos preguntas, si se quiere externas, quisiera agregar las que se cuestionen acerca de la superación de categorías marxistas y foucoaltianas; acerca de la ubicación y subjetivación del poder; acerca de la población a la que el autor se refiere; acerca del territorio y acerca de las ofertas superadoras que propone Han.

Sin despreciar las categorías que el filósofo surcoreano inaugura (y que merecen atenderse por su audacia y originalidad) tal vez podamos matizarlas con otras realidades y miradas, atravesadas, quizá, sin embargo, por sus mismas inquietudes.

-50-

El trasfondo geocultural del pensamiento popular

Jorge Gabriel Rojo (Universidad del Salvador), filo.rojo@gmail.com

Si asumimos las investigaciones filosóficas de G. Rodolfo Kusch, el concepto de *pensamiento popular* se sitúa dentro de la categoría “geocultura”. Esto no se puede comprender a partir de los análisis filosóficos y sociológicos, tanto clásicos, como modernos. La idea misma de cultura, en un sentido eurocéntrica, queda en entredicho desde esta consideración. El aporte kuschiano acerca de la reflexión antropológica sobre la cultura, posibilita ampliar la mirada en el estudio del mundo americano en su propia originalidad, superando los procesos de negación que pesan sobre el mismo. Proponemos en este trabajo presentar, en líneas generales, el entramado geocultural presente en el pensamiento popular de los estudios de Rodolfo Kusch.

-51-

Imaginarios de Montaña: En torno al entramado relacional Naturaleza y Cultura Discusiones epistemológicas, problemáticas y nuevos escenarios

Natalia Soazo Ahumada (Universidad de Chile – Universidad Austral de Chile), nsoazo@yahoo.com

La propuesta de estas reflexiones tiene como propósito central la reconstrucción de los imaginarios de montaña que los habitantes de localidades que forman parte del Cajón del Maipo, sector cordillerano de la provincia de Santiago, construyen, (re) construyen, significan y (re) significan en su ámbito cotidiano. Para ello, se propone considerar estos imaginarios como constructores de sentido y realidad para quienes viven una particular vida en la montaña, en una esfera dinámica y en permanente transformación.

La hipótesis de trabajo considera a estos imaginarios de montaña, como caminos o medios a través de los cuales los habitantes de estas localidades articulan un nexo y relación entre dos regiones separadas dentro del pensamiento moderno, Naturaleza y Cultura.

Sin embargo, lo anterior hace necesario presentar a estos imaginarios como esferas no exentas de dificultades, donde pugnas, choques y contrasentidos tienen el lugar donde desarrollarse, en un ámbito de intereses disímiles para quienes viven en estas localidades. El concepto de *comunidad de montaña* queda así sujeto a revisión.

Metodológicamente, la perspectiva etnográfica y el trabajo de campo se constituyen como los ejes principales. Consecuentemente con ello, la observación participativa, conversaciones en terreno y relatos de imaginarios de montaña, serán recursos e instrumentos metodológicos para develar la significación de estos imaginarios, en la construcción de sentidos propios, permitiendo emprender viajes hacia otros mundos posibles, donde el saber local, se constituye como la base de sus particulares formas de habitar en la montaña.

Palabras claves: Imaginarios de montaña -Naturaleza -Cultura- Habitar- Mundos-Lugar.

-52-

La indecidibilidad del *pharmakon* como principio de ruina de lo humano.

Ana Sorin (Universidad de Buenos Aires-FFyL/Conicet) ani.sorin@gmail.com

“La farmacia de Platón” probablemente sea uno de los textos tempranos más conocidos de Jacques Derrida. Allí está contenida su lectura de los dos mitos que despliega el *Fedro*, que se alinea en dirección a los vínculos habidos entre memoria y escritura, que es decir también, en otros términos, entre materialidad y autoafección. Sin duda nada de esto resulta indiferente ante la especificidad de las consideraciones sobre lo “humano” que han sedimentado desde entonces. Si bien el humanismo fue, en rigor, un movimiento intelectual que vio la luz recién en el siglo XIV, sostenemos que determinado “principio

antrópico” puede rastrearse desde los albores de la filosofía. Este texto derridiano se nos revela como un yacimiento clave no sólo para elucidar cómo se labró este último, sino qué resta impensado e indecidible de su presunta definición cerrada. En este sentido, la noción de “phármakon” allí presentada nos permitirá problematizar (con Derrida, pero incluso autonomizándonos de sus planteos) otros modos de subjetividad que redirigirán a lo animal, y por qué no a lo vegetal.

-53-

Crónica de un encuentro con las Muxes de Juchitán

Corina Sosa (Universidad Católica de Salta), sosa_corina@hotmail.com
Patricia Pomatti (UNLa), pomattipiscis@gmail.com

El presente trabajo tiene el propósito de ofrecer una mirada interdisciplinaria entre psicología, antropología, y sociología y compartir experiencias vividas durante la visita a Juchitán de Zaragoza, tierra mexicana de tradición zapoteca en la que habitan las Muxes, autodefinidas como varones, con identidad de género femenina, que se visten como mujer o no, asimilables a una identidad transgénero con características *sui generis*, que ocupan un espacio relevante en sus familias y en la sociedad.

Mucho habíamos leído previamente y en las Jornadas de 2017 presentamos un trabajo con reflexiones y conjeturas. Sin embargo, qué sucede cuando las representaciones se confrontan *in situ* con el lugar y los protagonistas. ¿Qué resonancias y afectaciones se producen en el encuentro de los cuerpos?

Llegamos a Juchitán en Noviembre de 2018 con el objeto de asistir a la Vela anual de las Auténticas Buscadoras de Peligro. Estuvimos compartiendo los preparativos de la fiesta y conversando con hombres y mujeres juchitecos. Conocimos a la referente Muxe Amaranta Gómez Regalado y resonamos con el importante papel que ellas despliegan en la vida de su ciudad que, gracias a la invitación al festejo, dio por terminado el duelo tras el terremoto del 2017.

-54-

Proyecto Nómade / tiempo y travesía /

Stella Maris Tessitore (Artista visual, Escuela Nacional de Bellas Artes),
stellatessitore@gmail.com

Indago el concepto Tiempo.
Camino el devenir de este paisaje, su fugacidad, sus huellas.
Huellas, como testimonio arqueológico de nuestra humanidad.
Huellas como una red de memorias, una forma de escritura.
Símbolo palpable de lo único no efímero de esta historia.
Imprimirlas, es mi forma de rescatarnos.
En la itinerancia, y como parte del proyecto, Invito a imprimir huellas.
Impresión manual sobre papel de antiguos inventarios donados.
Cada *pisada* es impresa con un mismo soporte: antigua horma para lustrar zapatos en la vía pública.
Cada impresión, será intervenida con fuego, costuras e hilados. Ninguna quedará intacta
En esa diversidad conviven, se sujetan … Nos sostenemos.
La excusa de Proyecto Nómade, no es más que un llamado a ser parte de esta búsqueda: incorporarnos a un andar, a una larga fila de huellas que serán modificadas y que continuarán su propia trayectoria. Todas juntas, fortaleciendo este entramado de historias.
Proyecto Nómade es Legado. Es tiempo y travesía.
¿No estamos acaso construidos por fragmentos de todos aquellos que ya caminaron huellas parecidas a las que estamos marcando ahora mismo?

-55-

La creolización, y las identidades rizomáticas. Una mirada desde la filosofía del Caribe

Ignacio Testasecca (Universidad Nacional de Tres de Febrero, Universidad de Morón)
ignaciotestasecca@yahoo.com.ar

El trabajo que presentamos buscará analizar la tríada de conceptos: *raza- negritud- creolización.* Nos ubicaremos en el ámbito del Caribe entendido desde una perspectiva que supera lo meramente geográfico. Partiendo de una mirada de las teorías poscoloniales, buscaremos mostrar, en un primer momento, cómo la raza se configura en un elemento central del nuevo patrón de poder del mundo Moderno Colonial eurocentrado, que comienza a configurarse a partir de 1492. La raza permitirá en su intersección con las diferentes formas de trabajo, clasificar a todas las poblaciones y organizarlas en pos de la lógica del capital. A la vez, la noción de raza remite a la concepción esencialista, que la filosofía Occidental construye desde Grecia, y que concibe

a la identidad como lo Uno, entendida como permanente, fija, cerrada y clausurada. En una segunda instancia, abordaremos el concepto de negritud de Aimé Cesaire como una de las críticas principales que permite desmontar el dispositivo de la clasificación racial. Por último, analizaremos la concepción de creolización de Edouard Glissant como herramienta teórica capaz de superar la concepción sustancialista de las identidades que produce Occidente. Buscaremos mostrar cómo la creolización puede ampliar la perspectiva de la negritud y permitir una construcción de identidades abiertas, relacionales, rizomáticas.

-56-

La metáfora del espejo: los aportes antropológicos y terapéuticos de algunos desarrollos antiguos y tardoantiguos

Santiago Hernán Vázquez (Universidad Nacional de Cuyo – Conicet)
santiagohernanvazquez@gmail.com

La metáfora del espejo es introducida por diversos autores antiguos y tardoantiguos a la hora de tematizar el asunto de la terapéutica del alma. Dicha introducción se realiza sobre la base de una concepción antropológica integral. En este contexto la metáfora del espejo procura explicar el modo en que la palabra puede curar. Se trata así de un estudio que puede ser contextualizado en el marco de la pre-historia de la psicoterapia verbal que se propusiera realizar Laín Entralgo al ocuparse del tópico de la curación por la palabra en la Antigüedad Clásica. En efecto, los abordajes que en este contexto encontramos constituyen un nuevo y significativo mojón que, a la zaga de esa tradición que Laín desentrañara, aportan elementos novedosos al intentar comprender esa posible acción curativa de la palabra haciendo uso de la metáfora del espejo. Dichos elementos se muestran semejantes a algunos estudios contemporáneos acerca del proceso psicoterapéutico que ven en la virtualidad especular de la palabra del terapeuta la clave de comprensión de muchos procesos de cura.

-57-

La última herida narcisista

María Cristina Vilariño (Universidad Nacional del Sur), crisgriega@hotmail.com

El conocimiento científico es siempre la reforma de una ilusión.

Gastón Bachelard

Sigmund Freud supo descubrir en la relación del hombre con el cosmos conocido, las tres heridas narcisistas que habrían de desplazar al anthropos definitivamente del centro que ocupaba… transcurrieron los años y las heridas se multiplicaban a medida que la tecnociencia, secretamente cobraba vida propia. Ciencias y tecnologías parecían confabularse en colusiones solapadas cuya víctima inconsciente era y es el hombre, guerrero anónimo de una lucha callada y lenta. A esta criatura por momentos le es dado espiar en una dimensión que se le escapa pero que llega a mostrase provocadora, sobre una diversidad de pantallas que bajo el título de ficción, anticipan y aciertan un futuro que va operando al parecer, sin consecuencias inmediatas.

En los últimos años Peter Sloterdijk advierte que hay nuevas heridas, pero que todas se producen a raíz de una desilusión, de una decepción ineluctable que sobreviene cuando una creencia muy arraigada en la superioridad del hombre es desautorizada por algún avance en el conocimiento, un descubrimiento que lo devuelve a la miseria de ser despojado de un dios que lo sostenía y lo exoneraba, y que lo arroja a la intemperie de una Naturaleza que lo excluye de su regularidad.

Sin embargo la última herida narcisista, la técnica, es también un desafío, porque siempre estuvo ahí, fue connatural desde la forma más primitiva de vida. Ahora se devela, al mostrar cómo fue esenciando en el hombre su artificio originario.

ISBN 978-987-25575-5-3