



POLÍTICAS, TRADICIONES Y METODOLOGÍAS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

ADRIÁN BERTORELLO Y NOELIA BILLI (EDS.)

RAGIF EDICIONES

**Políticas, tradiciones y metodologías de la
Antropología Filosófica**

Adrián Bertorello y Noelia Billi (eds.)

Ragif Ediciones

Políticas, tradiciones y metodologías de la Antropología Filosófica / Carlos Segovia...
[et al.] ; editado por Adrián Bertorello ; Noelia Billi. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de
Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-48149-3-7

1. Filosofía Contemporánea. 2. Antropología Filosófica. I. Segovia, Carlos. II. Bertorello, Adrián, ed.
III. Billi, Noelia, ed.
CDD 301.01



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional**. Está permitida la copia (y la copia de la copia), distribución, exhibición y utilización de la obra bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.condiciones:

Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> o envíe una carta a Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

RAGIF Ediciones

Dirección postal: Paraguay 3745 3° B (1425) CABA

Argentina

Índice

Presentación	4
I. Políticas de lo humano: socialidad, vida y muerte	6
<i>El aporte de Andrew Feenberg para interpretar el proyecto de la modernidad</i> , por Carlos Segovia y Susana Barbosa.....	7
<i>Deleuze en Marx: La Idea social en El Capital</i> , por Teo Iovine.....	19
<i>La enfermedad y la muerte. Las formas de lo Otro y los juegos de territorialización de la diferencia. Leprosarios, hospitales y cementerios</i> , por María Cecilia Colombani.....	28
<i>Giorgio Agamben y la pandemia</i> , por Luisa Ripa.....	37
<i>El instante: Eichmann y el destino de Occidente</i> , por Aldo Osiadacz Rastelli.....	52
<i>Implicancias antropológicas del mal en la interpretación heideggeriana del Freiheitsschrift de Schelling</i> , por Mario Martín Gómez Pedrido.....	61
<i>Aproximaciones a la noción de “vida” en la obra de François Jacob</i> , por Lilén Gómez.....	70
<i>De mallas y atmósferas. El problema de la naturaleza en el neo-materialismo de Tim Ingold</i> , por Nicolás Leandro Fagioli.....	76
<i>Apuntes sobre la comunicación explosiva del baile</i> , por Octavia Medrano.....	84
II. Tradiciones transatlánticas: entre Europa y Latinoamérica	91
<i>La Teoría crítica de Bolívar Echeverría: esperanza y emancipación social como continuidad del programa de Max Horkheimer</i> , por Alan Matías Florito Mutton.....	92
<i>Hacia una ontología de lo social: notas a partir de Oscar del Barco y el Colectivo Juguetes Perdidos</i> , por Rafael E. Mc Namara.....	98
<i>Sobre la realidad humana y la ficción ciudadana: entre los ensayos de Rodolfo Kusch y Fernand Deligny</i> , por Mónica Fernández Braga.....	107
<i>Resonancias identitarias de los afro-descendientes en América Latina</i> , por Silvina Coronel Salomón..	119
<i>Una antropología del suelo: de Kusch a Fichte</i> , por Mariano Gaudio.....	130
<i>El problema ontológico-cultural del pensamiento popular según Rodolfo Kusch</i> , por Jorge G. Rojo.....	140
<i>La educación como un común: reflexiones desde la docencia en filosofía</i> , por Delia Albarracín.....	149

III. Metodologías para una Antropología Filosófica en transición.....	158
<i>La enunciación icónica</i> , por Adrián Bertorello.....	159
<i>La singularidad humana desde el vínculo entre cultura y cognición. Una lectura filosófica de las investigaciones de M. Tomasello</i> , por Nahir Fernández.....	165
<i>Algunos comentarios en torno a la distinción de los saberes sobre el hombre</i> , por Fernando M. Gallego	175
<i>El desafío de las humanidades ambientales. Un enfoque filosófico desde el materialismo posthumano</i> , por Noelia Billi	184
<i>Más acá del posthumanismo y de lo posthumano. Seguir con el problema en compañía de Donna Haraway</i> , por Anabella Di Pego.....	192
<i>Feminismo Simbionte Cyborg. Entre Donna Haraway y Sadie Plant</i> , por Ayelén Cavalli	202

Presentación

Entre el 27 y el 30 de julio de 2021 se realizaron las *XI Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, organizadas por las cátedras de la Universidad de Buenos Aires y la Universidad del Salvador. Gracias a la profesora Susana Barbosa, que las impulsa y coordina con diferentes unidades académicas del país desde sus inicios, estas Jornadas aspiran a generar un espacio donde puedan confluir las diferentes líneas de investigación en torno a la disciplina con una impronta federal e interclaustrales, generando así una masa crítica de participantes que a través del tiempo conversa sobre las problemáticas de una “disciplina” que se halla siempre en la zona fronteriza entre lo que ha sido y lo que no sabe si llegará a ser. Con esto en mente, el tema convocante de esta edición fue “Políticas, tradiciones y metodologías de la Antropología Filosófica”, el título del libro que aquí presentamos y que recoge una cantidad significativa de las exposiciones que, a tono con la época, fueron virtuales por primera vez en su historia. Queremos destacar el clima generoso y amable en que estas jornadas transcurrieron, y por eso agradecemos tanto a los expositores como al auditorio que se sumó a los encuentros. Asimismo, agradecemos el trabajo de todos los integrantes de la cátedra de Antropología Filosófica de la Universidad de Buenos Aires, quienes organizaron, coordinaron y conversaron con los participantes: Julián Ferreyra, Mariano Gaudio, Alejandra Furfaro, Luciano Mascaró, Mario Gómez, Octavia Medrano, Lilén Gómez, Teo Iovine y Juan Rocchi.

Adrián Bertorello y Noelia Billi

Buenos Aires, diciembre de 2021

**I. Políticas de lo humano: socialidad, vida y
muerte**

El aporte de Andrew Feenberg para interpretar el proyecto de la modernidad

Carlos Segovia y Susana Barbosa***

Esta contribución es exploratoria y se encuentra en la primera fase de nuestra investigación¹. Por ahora solamente planteamos el tema y lo dejamos abierto. El aporte de Andrew Feenberg para interpretar el proyecto de la modernidad es la postulación de una modernidad alternativa a la luz de la filosofía de Kitarō Nishida, filósofo precursor de la Escuela de Kyoto y el primer pensador de la modernidad de la cultura intelectual de Japón.

Desde una teoría crítica y una historia crítica de las ideas filosóficas el propósito de esta colaboración es describir la mirada de Andrew Feenberg sobre los aportes de Nishida y delinear su contribución a los debates sobre cultura y modernidad que aún hoy están sobre la mesa. En el historicismo de Nishida es importante la conciliación de los contrarios tal como ella se propone en Hegel. Su teoría de la acción se basa en la reciprocidad y su teoría de la cultura respeta también una conciliación, pero es paradójica, ya que a la singularidad típica de cada cultura particular reconoce caracteres que pueden fusionarse con otros. Afirma Nishida que “El individualismo solo, es anticuado y cualquier totalismo que niegue lo individual es también cosa del pasado”.

La filosofía de Kitaro Nishida en la cultura japonesa

Durante las décadas del '30 y el '40 del siglo XX, la filosofía japonesa reflejó el clima político y se volvió en forma creciente nacionalista y autoritaria. Filósofos importantes como Shūzō Kuki, Hajime Tanabe y Tetsurō Watsuji defendieron el imperialismo japonés. La postura ambigua de Kitarō Nishida fue significativa, era el primer filósofo japonés que comprendió las principales tendencias del pensamiento occidental y empleó la herencia occidental para elaborar una filosofía original propia. Actualmente, Nishida es considerado el creador de la filosofía moderna japonesa.

* USAL-IIFLEO.

** USAL-IIFLEO.

¹Proyecto: “Riesgo, cultura y técnica en la organización social. El aporte de Mary Douglas, Jürgen Habermas y Andrew Feenberg para interpretar el proyecto de la modernidad” (Sigeva-Usal/Conicet 80020200100118US) – 2020-2022.

La asociación entre la filosofía y la política nacionalista no había sido olvidada después de la guerra. El nacionalismo de Kitarō Nishida, que fue más cultural que militar, miró con recelo las interpretaciones racistas y totalitarias de la política oficial. Sin embargo, el resabio de sus deudas internas hacia la guerra afectó su concepción teórica un poco más tarde. Dice Andrew Feenberg que Nishida continuó la espera hasta cerca del final, para que Japón emergiera de la guerra como el centro de una esfera político-cultural original. En uno de los principales ensayos políticos de fin de los '30, Kitarō Nishida resumía sus ambiciones políticas para Japón: “Hasta ahora los occidentales pensaron que su cultura era superior a las otras y que la cultura humana avanzaba hacia su propia forma. Otra gente como los orientales, está detrás y si avanza, también va a adquirir la misma forma. Pero... creo que existe algo fundamentalmente diferente en el Oriente. Oriente y Occidente deben complementarse uno al otro y lograr la eventual realización de una completa humanidad. Es la tarea de la cultura japonesa encontrar ese principio” (Andrew Feenberg, 1995, p. 170).

En 1942 el tema de la originalidad cultural inspiró varios seminarios, el más famoso fue “Superando la modernidad europea”. El encuentro representó un amplio rango de perspectivas, algunas irracionistas y anti occidentales y otras más moderadas en sus reclamos para la cultura japonesa. Entre los presentes hubo varios seguidores de Nishida incluido Nishitani Keiji quien argumentó que la cultura japonesa era una original y auténtica excepción. Keiji rechazó así el reclamo de la civilización europea de definir la modernidad para toda la raza humana.

También en 1942, *Chuo Koron* publicó varias discusiones de mesas redondas de los estudiantes de Nishida sobre “El punto de vista de la historia del mundo y Japón”. Estos intercambios reflejan la simultánea defensa de la cultura tradicional japonesa y la afirmación de la moderna civilización científico-técnica.

La idea de una 'superación de la modernidad' presagió el último intento de otros intelectuales no europeos en el movimiento anticolonialista a declarar la independencia de su modernidad de las fuentes europeas. Hoy estas discusiones se citan como precedente del crecimiento de la teoría del excepcionalismo (*nihojinron*) japonés en los 60s y los 70s.

El complejo universalismo dialéctico de Nishida es distinto del particularismo de otras expresiones de nacionalismo cultural. De los escritores anteriores a la segunda gran guerra, Nishida fue uno de los muchos que intentaron expresiones filosóficas positivas de las contribuciones japonesas a una cultura mundial que él había visto *en construcción*. De forma optimista Nishida creía que “un punto de unión entre la cultura de Oriente y Occidente podía buscarse en Japón” (Andrew Feenberg, 1995, p. 171). Y argumentó que “convertirse en una

cultura oriental global” no frenaría su especificidad propia sino que arrojaría nueva luz sobre la cultura Occidental y crearía una nueva cultura mundial”.

En este contexto, la cultura Occidental significa una forma específica de racionalidad asociada con la ciencia y la técnica modernas. La síntesis cultural a la cual Nishida apuntaba, involucraba investir la ciencia y la técnica modernas con nuevas significaciones derivadas de la tradición oriental. Pero para la *nihonjinron* escrita antes de la guerra, las posibilidades históricas habían sido embargadas. La expresión más alta de la cultura japonesa era ahora producir la diferencia, la particularidad en aquellas regiones de la vida todavía intocadas por la racionalidad científico-técnica.

Racionalidad científico técnica y tradición cultural

A los pensadores japoneses, que comprenden la racionalidad científico técnica y sus ventajas para Occidente les preocupó la contradicción entre esa racionalidad y su tradición cultural. Se preguntaron si debían resistir la modernidad y permanecer leales a su pasado; si debían por el contrario abandonar su modo de vida para adquirir medios técnicos de resistencia a Occidente; si podían adoptar la ciencia y la tecnología para propósitos prácticos tales como la defensa mientras retenían sus valores espirituales tradicionales.²

Nishida rechazó todas estas soluciones ilusorias y argumentó que Japón podía forjar una modernidad específicamente japonesa fuera de la síntesis de los elementos de Oriente y Occidente. Él esperaba acomodar la modernidad a la tradición japonesa no mediante la negación de la ciencia occidental sino alcanzando un concepto de experiencia que creció naturalmente fuera de su cultura; Nishida creyó que la orientación japonesa hacia “la verdad fáctica de los hechos” (la experiencia en estado puro) era un evento protomoderno antes del encuentro con Occidente.

Esta comprensión de la experiencia era diferente de la de Occidente. La idea japonesa de experiencia no es empírica ni romántica. El empirismo elimina las “cualidades secundarias” y abstrae entidades purificadas tales como “datos sensibles” o “hechos brutos” del inmediato contenido de experiencia mientras que el romanticismo pide un regreso de la actividad conceptual a la pura inmediatez. Pero para los japoneses la experiencia es una clase paradójica de *cultural inmediato*.

² Esta última posición caracterizó el pensamiento chino del siglo XIX proyectado hacia adelante bajo el slogan: “Aprendizaje chino para principios fundamentales, aprendizaje occidental para aplicaciones prácticas”; pero tal equilibrio nunca fue alcanzado.

Nishida estableció que la base ontológica de la realidad no es la naturaleza sino la experiencia. La experiencia original 'pura' no es “ni sujeto ni objeto”; sujeto y objeto indiferenciados no son cosas materiales. La experiencia es una dimensión compartida de significados intersubjetivos, es externa y culturalmente específica; es “una clase de zona pública” y tiene un *pathos* fundacional en el contexto del historicismo de Nishida.

En *An Inquiry into the Good* de 1911 Nishida propuso su concepto de un campo de experiencia que lo abarca todo; él creía que la filosofía japonesa estaba destinada a aumentar la característica de la cultura japonesa a universalizar, así como las ciencias naturales habían universalizado la cultura occidental. Esa universalización consistía en la presentación de las ideas japonesas en vestidos occidentales.

Nishida comienza por la apropiación del concepto de 'experiencia pura' de William James para explicar su propia idea. Hay diferencias efectivas que dividen a Nishida de James. Por ejemplo, mientras la experiencia pura para James era una categoría explicativa, en Nishida la experiencia también aparece para significar una versión del budista 'sin mente'. El hecho de que Nishida pida prestado a James su noción de experiencia ¿pudo hacer peligrar que el propósito de acceder a una noción de experiencia y cultura específicamente japonesa se alcance? Feenberg cree que es la posición rupturista de William James respecto de la metafísica occidental la que volvía su pensamiento más apto para contribuir a la modernización de la filosofía japonesa.

En el trabajo posterior de Nishida su concepto ya cultural de experiencia se convirtió en la base de su ontología historicista. Él argumentó que en la medida que el sujeto cognoscente es un humano individual no es solamente un conocedor sino también un actor, relacionado no sólo con las cosas sino también con la historia. Si uno ve el saber como más que un encuentro contemplativo de un *cogito* con la verdad, si uno ve el saber también como una actividad social práctica, entonces es plausible preguntar ¿Qué implica esta actividad además del conocimiento puro? La cuestión no simplemente orienta la validez de la teoría o el fin de la acción, sino aún más, su lugar en una forma de vida. Nishida llamó a esta su 'idea fundamental':

Ordinariamente pensamos que el mundo material, el mundo biológico y el mundo histórico son seres separados. Pero en mi perspectiva el mundo histórico es el más concreto y los mundos material y biológico son abstracciones. Entonces si nosotros retenemos el mundo histórico, nosotros retenemos la realidad misma. (1965, p. 408)

Las ideas nativistas de la 'ciencia japonesa' le parecían a Nishida una excusa para evitar la confrontación sincera con los logros culturales de Occidente requeridos por el proceso de modernización global. En lugar de proponer un retorno a un 'conocimiento local' étnicamente arraigado Nishida intentó poner la ciencia en su 'lugar' en un marco histórico que reflejaba los valores de su cultura; la ciencia iba a recibir un nuevo significado en este contexto. Tales ideas eran gestionadas por escritores e intelectuales japoneses, en medio del movimiento de modernización que ellos vivieron como respuesta a ambos, la verdad científica en lo universal y el poder occidental en lo particular.

El pensamiento oriental estaba cualificado para contribuir a la revolución en la comprensión histórica. Como el pensamiento griego, el pensamiento oriental define la realidad en términos mundanos pero está vaciado del prejuicio substancialista de los griegos. A través de esta intervención el mundo histórico iba a ser barrido en el mismo torbellino como natural. Ni las 'cosas' aristotélicas, ni el 'cogito' cartesiano incluso ni las 'leyes' newtonianas sino el proceso tumultuoso de conflictiva organización funcionaba sobre el abismo de la nada. Para Nishida la modernidad japonesa prometía tal actualizada visión.

Un historicismo absoluto en Japón

Como buen hegeliano Nishida creyó que “la verdad es el todo”, que las partes aisladas son “momentos abstractos” del “universal concreto”, o sea, la totalidad a la cual ellas pertenecen. Su sistema comenzó con las partes abstractas y trabajó hacia la reconstrucción de la totalidad cambiando continuamente el punto de vista para ampliar el contexto de explicación moviéndose de formas de vida abstractas a formas de vida animadas. Este método abre a una progresión dialéctica de niveles de conocimiento, reflexión, acción y experiencia, cada uno de los cuales representa una dimensión más o menos abstracta de la totalidad concreta de experiencia. Esa totalidad fue conceptualizada, sin embargo, en un estilo menos hegeliano que heideggeriano como la actividad absoluta de la presencia. En el nivel más alto, Nishida colocó algo que llamó “el lugar de la nada absoluta”, un concepto filosófico derivado de su temprano concepto de experiencia pura y reteniendo su alusión budista.

Nishida llamó a cada nivel *basho*, un 'lugar' o 'campo'. Dentro de los varios *basho* él distinguió entre un aspecto objetivo y uno subjetivo. Lo que es subjetivo en un nivel aparece como objetivo en el próximo nivel, y viceversa. Por ejemplo, el lado subjetivo del nivel de juicio es el 'campo de predicados', los conceptos universales empleados en describir cosas. A

estos predicados corresponde la objetividad específica de la cosa aristotélica de la que se predicán. Un enfoque adecuado a la cosa conocida nos exige ir más allá del horizonte de predicación lógica para identificar una cosa conocida, un sujeto que conoce. Esta transición marca el pasaje a la autoconsciencia, el próximo nivel de la dialéctica. El lado objetivo de la dialéctica de predicados –la cosa- es ahora tematizado como el sujeto conocedor que trasciende sus predicados abrazándolos en el campo del conocimiento. Los predicados que eran primero inherentes a la cosa ahora son inherentes a la conciencia que los conoce.

El sujeto cognoscente es más que un conocedor, es un ser humano necesariamente situado en un mundo histórico. El “Conócete a tí mismo” “ya es un evento social e histórico”, dice Nishida (A. Feenberg, 1995, p. 179). Paradójicamente, porque conocer es una actividad culturalmente situada. Los meros hechos no pueden determinar los valores que mueven a una persona a la acción, esta es la función de la cultura. A ese nivel la conciencia parece estar determinada por valores morales y estéticos que la abarcan y le proveen un contexto más amplio para sus acciones. El sujeto –consciente- deviene objeto en el marco de un sistema cultural del cual él es una manifestación o “autodeterminación”. Esta noción nos remite no a una teoría cultural de la acción.

La filosofía, como una forma de conocimiento, considera que el objeto de conocimiento es la realidad primaria. Pero para Nishida es cierto lo contrario: el compromiso del actor con el entorno es más fundamental que la cognición. El conocimiento debe destronarse a sí mismo y aprender a ver a través de los ojos de la acción.

“Hegel”, escribió Nishida, “buscó la razón detrás de la realidad más que buscar la realidad detrás de la razón...Nosotros deberíamos comprender la realidad a través de las fórmulas lógicas. Más bien, la razón debe ser interpretada históricamente en un aspecto de nuestras vidas. En lugar de comprender la lógica de Hegel en términos de su proceso de desarrollo, ella debería comprenderse como una abstracción de la vida concreta como autodeterminación de la nada” (A. Feenberg, 1995, p.180). En suma, Nishida introdujo acción-intuición en la dialéctica de Hegel y la reconceptualizó desde el punto de vista de la práctica, mediante la introducción de la dialéctica en la hermenéutica de la práctica histórica.

La historia es un proceso en el cual lo formado deviene en formación. Nishida lo deconstruye en varios procesos circulares de auto producción y auto transformación. Los sujetos cuyas acciones crean historia son ellos mismos productos históricos.

Hay una dimensión en la perspectiva de la historia de Nishida que trasciende la mera teoría de la práctica hacia la realización existencial. En Nishida, los actores necesariamente plantean un ambiente contra el cual ellos deben afirmarse para vivir, sin embargo, a medida

que expresan su vida se objetivan en la lucha y se convierten en el entorno de cada uno. Esto es la 'identidad de opuestos' o 'contradicciones'.

“Acción significa negación de lo otro y significa la voluntad de hacer lo otro (una expresión) de uno mismo. Significa que el uno mismo quiere ser el mundo. Pero ello también significa, por otro lado, que el sí mismo se niega a sí mismo y se convierte en parte del mundo”. “La acción”, en suma, “es esencialmente 'ser actuado'” (A. Feenberg, 1995, p.181).

Nishida fundó un historicismo absoluto que englobaba la ciencia moderna en un relato de la experiencia derivado de la tradición oriental. Este relato es él mismo moderno en el sentido de que responde al ateísmo epistemológico que subyace a la ciencia y la filosofía del siglo XX. Sin embargo al demostrar que la historia es la realidad última, Nishida trajo de regreso la cuestión de la ciencia desde un ángulo diferente. El conocimiento científico, como la cultura y la acción de Occidente, no puede ser dejado atrás sino que debe ser encontrado auténticamente en la lucha por la modernidad. El sistema dialéctico estaba destinado a comprometer a Japón en esa lucha.

La teoría del reto de lo tradicional y lo nuevo en el juego de Go

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

En ese mismo capítulo 9º, Andrew Feenberg explora la posibilidad de una modernidad alternativa en Japón y remite a una perspectiva literaria centrandolo su análisis en la novela del premio Nobel de Literatura de 1968, Yasunari Kawabata, *El Maestro de Go* (en original *Meijin* de 1954).

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

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

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

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

En la novela Yasunari Kawabata presenta una partida de Go que tuvo lugar en 1938. En ese célebre match se enfrentan por un lado el Maestro, Honnimo Shusai y por otro el joven Otaké, Minoru Kitani. Pero también se oponen allí el Antiguo Japón y el Nuevo Japón. Es una partida que se juega entre la tradición y la modernidad, partida que a nuestro entender, *a priori* ya estaba perdida para la tradición; este aspecto no está muy aclarado por Feenberg. La organizadora de la partida, la *Asociación de Go*, instruyó nuevas reglas y condiciones para este match con el objetivo de “*mantener bajo control*” las obstinaciones del Maestro, ya pasadas de moda. Ello implicaba quitarle al Maestro su *status* especial asegurando así llevar adelante una competencia en condiciones de equidad. Esta disyuntiva entre etiqueta y equidad es expuesta ciertamente por Feenberg en toda su dimensión. La etiqueta, correspondiente al antiguo Japón, al viejo Go, consideraba, entre otras cosas, el orden jerárquico superior del

Maestro que implicaba, como ya señaláramos, el respeto por los mayores. Un Maestro decidía los horarios y los lugares donde se iba a llevar a cabo la partida. También decidía el último movimiento del día, la jugada sellada; en general, a quien tenía mayor jerarquía en el juego de Go correspondían siempre estas acciones.

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

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

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

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

La ambigüedad de responder una pregunta con otra pregunta ¿Modernidad alternativa?

Preguntamos en qué medida no hay una cierta *idealización* por parte de Feenberg respecto del viejo Japón o de la cultura japonesa tradicional para este caso. ¿No es la imagen que tenemos del viejo Japón o de la cultura japonesa también un producto de la modernidad occidental, de la racionalidad occidental? Los recursos que Feenberg emplea por ejemplo para explicar, y excusar a Kitaro Nishida antes y durante la guerra, creemos que pueden encajar en la imagen que acabamos de ofrecer.

Algo similar tal vez puede ser pensado respecto de Kawabata, aunque claro, con implicancias de otro orden. ¿Quién es el actor principal en la novela de nuestro premio Nobel? ¿Quién define en los hechos, a pesar de todos los reparos que puede expresar, el inicio de una nueva era de Go, la entrada de otra racionalidad? Podemos pensar que es el mismo Kawabata.

En 1938 el periodista destacado a cubrir la partida de Go fue el mismo Kawabata. Lo laberíntico y la ambigüedad tienen en el espejo situado entre la novela y la realidad, al actor. En relación a la partida de Go y la nueva racionalidad, Kawabata-periodista es el *actor principal* / *autor material* del fin final de la vieja tradición, esto más allá del respeto o amor que tiene por el Maestro.

Volvamos a Andrew Feenberg, al título del capítulo 9° que se cierra, como dijéramos, con un signo de pregunta. La ambigüedad como recurso aparece casi como una necesidad. ¿Cómo decidir entre el viejo y el nuevo Japón? La estética y la armonía que Feenberg / Kawabata suele traer a colación al hablar del viejo Japón, o del Go antiguo para ser más precisos, no alcanzan a tapar, desde nuestra perspectiva, la estética y la armonía de una sociedad vertical, rígida y altamente jerárquica, o de una cabeza cortada limpiamente por la espada, o el suicidio ritual.

Feenberg no responde a la pregunta que planteara sobre Japón. El desarrollo del texto es sumamente rico, intrincado y pleno de posibilidades a los efectos de pensar; todo ello dota a la novela de pasajes sugerentes y planteos abiertos.

Si bien Andrew Feenberg no se expide definitivamente sobre la modernidad en Japón, hacia el final del capítulo 9º ofrece una definición general sobre lo que a su entender constituye una modernidad alternativa:

En el match de Kawabata, cada movimiento obedece las mismas reglas pero tiene un significado diferente en los diferentes sistemas que usan ese movimiento. Diferentes culturas habitan el tablero e influyen en su pattern de desarrollo. Tal vez todas las instituciones modernas y la tecnología moderna en sí tengan una capa similar de significados culturales. Donde una cultura vigorosa, ya sea vieja o nueva, logra apoderarse de la modernidad, puede influir en la evolución de sus sistemas racionales. Pueden surgir modernidades alternativas, que se distinguen no sólo por características marginales como la cultura alimentaria, el estilo o los ideales políticos, sino también por las instituciones centrales de tecnología y administración.

Lo que queda por ver es hasta dónde llegará el proceso de modernización culturalmente específica y cuánta transformación sufrirá la herencia técnica occidental a medida que Japón se libere cada vez más de su dependencia original del modelo occidental de modernidad (A. Feenberg, 1995, p. 219).

En la medida que hablar de la modernidad implica, entre otras cosas, el carácter político y cultural de la modernidad, y esto significa aquí y ahora, tanto de *la* o *las* racionalidades como de *la* o *las* tecnologías, la falta de contenidos o de referencias concretas en esta definición de Feenberg la hacen anti funcional a los efectos de evaluar o detectar una posible modernidad alternativa.

O tal vez Feenberg sólo está jugando el juego japonés de la cultura.

Referencias bibliográficas

- Feenberg, A. (1995). *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, University of California Press.
- (2000). From Essentialism to constructivism: philosophy of technology at the crossroads, en E. Higgs, D., Strong y, A. y Light (Eds.), *Technology and the Good Life*. University of Chicago Press.
- (2003). *Alternative Modernity in Chinese*. China Social Sciences Press. Preface.

----- (2005). Teoría crítica de la tecnología. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad CTS*, (2), 5, 109-123.

K. Nishida (1965). Nihonbunka no Mondai (The Problem of Japanese Culture), *Nishida Kitarō Zenshu, Volumen 14*. Iwanami Shoten.

Deleuze en Marx: La Idea social en *El Capital*

Teo Iovine*

Introducción

En su libro *Diferencia y Repetición*, Gilles Deleuze (2017) expone su metafísica original. En el capítulo cuarto, “síntesis ideal de la diferencia”, desarrolla una nueva concepción de la Idea (2017, pp. 257-332). En un momento avanzado de él, donde Deleuze define características de las Ideas en tanto que concebidas como multiplicidades, se proponen tres ejemplos que podrían cumplirlas: una Idea física, basada en las teorías atómicas clásicas; una Idea biológica, basada en la teoría de Geoffroy Saint-Hilaire; y una Idea social “en sentido marxista”, basada más en Balibar que en Marx. (ibid., pp. 279-83). El objetivo del presente trabajo es mostrar hasta qué punto la Idea social es directamente presentable desde la teoría expuesta por Marx en *El Capital*. Para ello expondremos, primero, la concepción de Idea en *Diferencia y Repetición*. Luego mostraremos los puntos en paralelo que existen con la exposición de *El Capital*. El punto fuerte residirá en la dialéctica propia de la Idea que, creemos, existe en el modo de exposición de Marx. Finalmente, intentaremos explayar nuevas maneras de pensar la cuestión antropológica tanto en el planteo de Deleuze, como en la teoría de Marx.

Los momentos de la Idea

La exposición de la Idea comienza presentando su carácter problemático, como algo que no puede ser simplemente aprehendido por el sentido común (Deleuze, 2017, pp. 257-8). La Idea aparece en un sentido kantiano, como lo que subsume las “gestiones formales del entendimiento (ibid., p. 259). La Idea tiene un objeto, y el objeto es un problema a resolver (ibid., p. 259). Como mostraremos en lo que sigue, el objeto siempre se mantendrá en ese estatuto. Nunca se obtiene una solución en el plano de la Idea, lo que se obtiene son determinaciones progresivas del problema. La Idea no da la solución, sino que su desarrollo determina las soluciones posibles.

Lo primero que nos dice Deleuze sobre la Idea es que “presenta [...] tres momentos: indeterminada en su objeto, determinable en relación con los objetos de la experiencia, lleva

* UBA. Contacto: teoiovine@gmail.com

en sí el ideal de una determinación infinita.” (2017, p. 259). El primero es el momento de la indeterminación: Las partes componentes de la Idea son, en sí mismas, indeterminadas. El segundo es el momento de la determinabilidad: Lo que se puede determinar es una determinada relación en que entran esas partes. El tercero y último, determinación: A partir de esa determinada relación se puede determinar completamente el objeto de la Idea (ibid., p. 259).

A partir de la unidad de estos tres momentos en la Idea, la exposición comienza a utilizar al cálculo diferencial como modelo técnico. Al primer momento corresponden, según esto, los elementos de la relación diferencial o función derivada de una función: dx , dy . Estos elementos son en sí completamente indeterminados, son “cantidades infinitamente pequeñas” distintas de x o de y .¹ (Deleuze, 2017, pp. 261-2)

Aquí viene el segundo momento. Estos elementos, en sí indeterminados, pueden ser puestos en una relación específica, y así obtener un comportamiento particular entre esos dos elementos. Es la determinabilidad. No obtengo sus valores, pero, recíprocamente, se puede llegar a determinar todo un comportamiento, el “universal” de la función que estamos derivando (Deleuze, 2017, p. 262). Por ejemplo, para un polinomio de segundo grado ($ax^2 + bx + c$), la función derivada es $= 2ax + b$, que tiene la forma de una pendiente o función lineal. Es una tangente a la función primitiva en un punto determinado y nos dice su comportamiento en ese punto. Si bien en este momento no se determina ningún punto de la función, sí se logra determinar la tendencia del movimiento: crece o decrece en esta proporción, o no varía. Por eso es que podemos pensar que la derivada nos da el universal de la función. La primitiva nos daría el conjunto de todos los valores, pero la derivada la totalidad de su comportamiento.

Ahora bien, ¿qué sucede si esa relación se hace infinita? ¿O indefinida, como en la división por cero? Encontramos un punto notable o singularidad. Encontrar esos puntos le corresponde al tercer momento, el de la determinación (Deleuze, 2017, p. 268). Aquí es donde se determinan, no los valores de los elementos diferenciales, sino todas esas singularidades para la relación. Por ejemplo, una parábola tiene una singularidad, allí donde la curva cambia de dirección. Entonces podemos decir que entre estos puntos hay todo un rango de comportamiento común. Desde el infinito hasta el punto singular, la parábola, por ejemplo, asciende; desde ese punto hacia el infinito, desciende.

¹ Por eso se los representa también como Δx o Δy , es decir, diferencial de x o diferencial de y .

Aparece así la Idea como unidad de tres momentos: elementos diferenciales que no existen por fuera de una relación; relaciones entre ellos; puntos que las relaciones determinan. Con este esquema tripartito Deleuze (2017) dice que “la Idea aparece como el sistema de ligazones ideales, es decir, de relaciones diferenciales entre elementos recíprocamente determinables” (p. 265).

Determinación progresiva de la Idea

La Idea, hemos dicho más arriba, es un problema, o tiene por objeto un problema. También hemos dicho que no se confunde con sus soluciones. Ahora bien, ¿cómo se llega del problema a la solución? Mejor, ¿cómo se sabe que el problema *tiene* una solución? En este momento, la exposición vira del cálculo diferencial al álgebra. No podemos ahondar en detalles, pero lo que Deleuze trae a consideración son los trabajos de Abel y Galois alrededor de la cuestión de la resolubilidad de las ecuaciones de grado mayor a cuatro. Lo que buscaban no era encontrar soluciones extrínsecas, por un mero tanteo, sino “determinar condiciones de problemas que especifiquen progresivamente campos de resolubilidad” (Deleuze, 2017, p. 273). Buscar la posibilidad de una solución desde el problema mismo.

El procedimiento es descrito por Deleuze (2017) de la siguiente manera:

A partir de un “cuerpo” de base (R), las adjunciones sucesivas a ese cuerpo (R' , R'' , R''') permiten una distinción cada vez más precisa de las raíces de una ecuación, por limitación progresiva de las sustituciones posibles. Hay, por consiguiente, una cascada de “resolventes parciales” o un encabalgamiento de “grupos” que hacen derivar las soluciones de las condiciones mismas del problema (p. 274).

Es decir, al cuerpo de base del problema “original”, R , que contiene los números racionales y las operaciones de suma y multiplicación, es decir, los elementos en que se expresa la ecuación,² se adjuntan cantidades indeterminadas - nuestras raíces. Luego, por medio de grupos de sustitución, se logra determinar esas raíces, al encontrar las relaciones en las cuales ninguna puede ser sustituida más que por sí misma, ya que, si dos elementos son intercambiables entre sí, son indiscernibles. Así, de a poco, se va reduciendo el problema: sin

² Las ecuaciones polinómicas son un conjunto de sumas y multiplicaciones entre números racionales. Por eso se puede decir que el cuerpo de base es tal, pues contiene todos los elementos en los que se expresa.

irnos de él, se lo determina progresivamente.³ Creemos que se puede ver la exposición, o el modo de exposición de *El Capital* en estos términos. La determinación progresiva está allí; si se quiere, es su “método dialéctico”. Comienza por la exposición más simple de la mercancía. Luego se agregan elementos o temas que podríamos considerar como cuerpos de adjunción. El dinero, que, con sus funciones, limita algunas sustituciones: una vez que una mercancía se posiciona y afianza como dinero, ya no puede cualquiera cumplir ese rol. La transformación del dinero en capital, que establece condiciones por las cuales se puede hablar de una relación capitalista de producción, siendo la principal la venta libre del trabajo: el dinero debe comprar un conjunto específico de mercancías. El proceso de producción del capital, desde lo formal en sus momentos básicos hasta el proceso de reproducción y la acumulación originaria, pasando por su desarrollo histórico desde la manufactura a la gran industria. El progreso técnico define de antemano cantidades siempre crecientes en el desembolso de capital puesto en maquinaria versus el capital desembolsado en salarios; la acumulación originaria da la génesis específica del capital. El proceso de circulación del capital: por medio de la rotación del capital entendemos el proceso de venta como ya no un proceso arbitrario, sino esencial del proceso total. Finalmente, con esta determinación completa de las sustituciones, podemos pasar a discutir la superficie: el proceso total del capital.⁴ Así es como se determina progresivamente el problema de *El Capital* para, eventualmente, en el tercer tomo, poder llegar a sus casos de solución: se habla allí de precio, de oferta y de demanda, de baja tendencial, esto es, el conjunto de fenómenos propiamente dichos del capital. Viendo el orden de exposición de *El Capital*, podemos decir que no se trata solamente de adjuntar grupos al problema, sino que también hay que pensar, descubrir *qué* grupos adjuntar. Cuáles

³ La comprensión de los temas de cálculo diferencial y de álgebra y del uso que Deleuze hace de ellos se la debemos a Gonzalo Santaya. Para una explicación más detallada del primero, puede verse Santaya (2017), particularmente el capítulo III (p. 155-217). Para lo segundo, véase Santaya (2014). También puede verse Abadi (2014).

⁴ A la exposición más simple de la mercancía corresponde el primer capítulo del primer tomo del capital (Marx, 2014, pp. 41-71). Al dinero corresponden los capítulos 2 y 3 (ibid., pp. 83-135). El cuarto capítulo corresponde a la transformación del dinero en capital - en particular, el tercer apartado de este capítulo muestra la compra y venta de la fuerza de trabajo (ibid., pp. 153-61). El capítulo quinto da el proceso de valorización (ibid., pp. 162-180). Los capítulos 10 al 12 muestran el proceso manufacturero (ibid., pp. 281-330). El capítulo 13 expone ampliamente el tema de la maquinaria (ibid., pp. 331-452). Finalmente, del capítulo 21 al 25 tenemos el proceso de acumulación (ibid., pp. 503-689). Al proceso de circulación del capital - sus ciclos y sus formas - corresponde el segundo tomo en su integridad (Marx, 2017). Al proceso visto en su totalidad - el “problema” de los precios, la competencia, tasa media de ganancia, renta de la tierra - corresponde el tercer y último tomo (Marx, 1983).

ahora, cuáles después. Se debe definir, determinar bien el problema. Posiblemente, la crítica de Marx sea una dialéctica de los problemas. (Marx, 2014, pp. 81-2).⁵

La Idea social

La Idea social aparece en un momento posterior de la exposición. En este momento, Deleuze quiere mostrar que las Ideas son multiplicidades en un sentido particular, en un sentido sustantivo, y que estas multiplicidades son auténticas estructuras (Deleuze, 2017, p. 278). Para ellas define tres condiciones. Los tres ejemplos de Idea que sugiere - biológica, física, social - sirven para probar que las satisfacen (Deleuze, 2017, pp. 279-82).

La primera condición define que los elementos no tienen “forma sensible, significación conceptual o función asignable” (Deleuze, 2017, p. 278). No porque hayan sido abstraídas, sino porque estas características pertenecen al plano actual, a las soluciones, mientras que los elementos diferenciales, las relaciones que integran la Idea subsisten en el plano virtual. ¿Cómo cumple la Idea social esta condición? Habíamos presentado el primer momento de la Idea con los elementos de la relación diferencial dx y dy . En la Idea social tenemos, en cambio, átomos-trabajo y átomos-capital (Deleuze, 2017, p. 282). Son estos los dos elementos fundamentales en el trabajo de Marx: capital y fuerza de trabajo (Marx, 2014, pp. 237-239). Es una relación establecida entre átomos, no entre personas. Con este primer momento se tiene la población, por así decirlo, de nuestra Idea. De forma más correcta, son los términos que no son nada sin sus relaciones. Pero estos átomos no son los trabajadores o poseedores de capital contantes y sonantes. Son los elementos diferenciales de la Idea. En ese sentido, podemos decir, al estilo de Marx, que las figuras del trabajador y del capitalista son los personajes escénicos, personificaciones conscientes de un movimiento más profundo.

La segunda condición dicta que todos los elementos llegan a establecer relaciones recíprocas (Deleuze, 2017, p. 278). Esto quiere decir que todos los elementos quedan relacionados, pero al interior de la multiplicidad misma. Es el segundo momento de la Idea.

⁵ Hay que tener en cuenta que *El Capital* no presenta una teoría económica, sino una “crítica de la economía política”, como su subtítulo reza. Por eso es que podemos pensarlo más como la denuncia de los falsos problemas que plagan a la economía política. Esto se ve condensado en el apartado del fetichismo de la mercancía (Marx, 2014, pp. 81-2), pero también se lo puede encontrar en las referencias críticas a otros economistas que aparecen en casi todos los capítulos, así como en el cuarto tomo mencionado en el prólogo, que habría sido dedicado exclusivamente a este tema (ibid., p. 12). Este se terminó publicando como “Teorías sobre la plusvalía”.

No media ninguna relación extrínseca. Entre el átomo-trabajo y el átomo-capital se establecen relaciones de producción, relaciones de propiedad (Deleuze, 2017, p. 282). Ya en el primer prólogo al *Capital* (2014) decía Marx que “las personas sólo nos interesan [...] como exponentes de determinadas relaciones de clase” (p. 11). Esto quiere decir dos cosas: primero, que todas esas “personas” están siempre ya en una determinada relación; segundo, que no importan por fuera de esas relaciones. Las leyes son solamente del capitalismo para sí mismo. Y también, todo punto de ese sistema ideal está sometido a esas leyes. Muy específicamente menciona Marx en el tercer tomo (1983, p. 222) cómo la pureza de las leyes capitalistas de producción sólo se puede ver una vez se hayan despojado de toda impureza anterior, de los restos de los modos de producción anteriores.

Tercera y última condición, las relaciones ideales *deben* encarnarse en relaciones espacio-temporales. Los elementos *deben* encarnarse en términos y formas actuales (Deleuze, 2017, p. 278). Esta multiplicidad se encarna en relaciones actuales (jurídicas, políticas). Se encarna en términos actuales, esas máscaras escénicas que son el “capitalista” y el “trabajador” según Marx (2014, p. 161). Se encarna en formas actuales (trabajo concreto, división social del trabajo). Este último punto es el que da la génesis particular de la Idea. La estructura necesariamente se encarna en una actualidad. O sea, da la génesis de lo actual, pero no se vuelve ella misma actual.

Con ese último punto se nos presenta de una forma esclarecida el estatuto ontológico de la Idea. La Idea es una multiplicidad virtual. Lo virtual no se opone a lo real, sólo se opone a lo actual. Y tampoco significa meramente posible. Lo virtual es bien distinto de lo actual (Deleuze, 2017, pp. 314-5, pp. 318-20). Por eso la Idea es un problema, y lo actual es su solución, pero la solución no se confunde con el problema, y el problema no desaparece en la solución. Es esto el fetichismo. Nadie nunca ve el valor, nadie siquiera piensa en el valor. En lo actual, en la superficie hay mercancías, precios determinados por el movimiento de la oferta y la demanda, y demás. Pero no deja de actuar a las espaldas de los productores la ley del valor, no cesa de imponerse “como se impone, digamos, la ley de la gravedad, cuando le cae a uno la casa encima” (Marx, 2014, p. 75). Por eso también Marx, en el tercer tomo, justo cuando empieza a ensuciar más el sistema, comenta sobre el carácter tendencial de las leyes capitalistas (1983, p. 203). Nunca vemos esas relaciones ideales en su forma pura, porque pertenecen al plano virtual.

Y es justo aquí que viene a cuento la lectura de Balibar. La Idea no sigue una sucesión historicista.⁶ Siendo simplistas, siguiendo tal sucesión, habría una secuencia eslabonada de sistemas: el esclavista, el feudal, el capitalista. Como uno sería condición necesaria del otro, por transitividad tenemos que el sistema esclavista sería condición para el capitalista. Balibar quiere rechazar esta lectura, viendo cómo en realidad lo que hay son distintas encarnaciones, actualizaciones. En nuestros términos, distintas encarnaciones actuales de distintas relaciones ideales. Entonces el feudalismo es una organización diferente de la Idea, que necesariamente se encarna en otros términos.

La Idea social y lo humano

De una Idea que se llame a sí misma “social” puede entenderse que se pretenda una comprensión de lo humano. Hemos mencionado al pasar que en nada de la Idea social entran humanos o personas. Lo que hay en ella son elementos diferenciales, relaciones entre esos elementos. Eventualmente se llega a un humano contante y sonante que encarna esas relaciones. ¿No encontramos eso también en *El Capital* también? De nuevo la cita del prólogo: “las personas sólo nos interesan ... como exponentes de determinadas relaciones de clase...” (Marx, 2014, p. 11). Hay capital, hay trabajo libre. Hay máquinas, hay medios. Pero, por desgracia o por suerte, ni el capital tiene piernas, ni el trabajo manos. Hacen falta vehículos conscientes, esos personajes escénicos que interpretan los movimientos del capital y del trabajo. Como la cita de Marx y la tercera condición más arriba mencionada parecen sugerir, son personas las que eventualmente encarnan esas relaciones ideales, las que llevan a cabo los movimientos del capital y del trabajo. Entonces tenemos distintas cuestiones que resolver: Por un lado, ¿qué es lo predominante, el orden virtual de la Idea, o el orden actual de sus encarnaciones? Decidir sobre esto definiría si el orden impersonal y “a-humano” de la Idea social es anterior al orden humano de sus encarnaciones, o si la Idea pudiera ser modificada a consciencia por sus actores.⁷ Por otro lado, ¿cómo se llega concretamente a esas encarnaciones? Creemos que es analizando el proceso de individuación de la Idea social que podemos arrojar luz al respecto. Y de nuevo se bifurcan los senderos. Primero, esta Idea va a generar sus individuos, sus obreros y sus capitalistas con sus relaciones actuales. Pero

⁶ “...El análisis de Marx constituye su objeto (las ‘fuerzas productivas’), al hacer la historia de sus formas sucesivas, es decir, formas que ocupan un lugar determinado en la estructura del modo de producción.” (Althusser, Balibar, 1974, p. 272)

⁷ Para una exposición más detallada de esta “dualidad”, véase Clisby (2015).

no los produce desde cero con sus piernas y manos y ojos. Ahí quizás exista una relación con una Idea biológica. De esta manera se podría poner en un diálogo más solidario el sistema de Marx con planteos, si se quiere, biopolíticos. Segundo, qué rol cumple la maquinaria. Es crucial el desarrollo teórico de la maquinaria en *El Capital*, porque es lo que permite al capital arrasar con las barreras fisiológicas y morales de la manufactura y la cooperación simple.⁸ En términos más precisos, es el momento de la “subsunción real” del trabajo al capital. En él, el proceso mismo de trabajo, sus momentos esenciales, están completamente bajo el comando del capital (Marx, 2011, p. 72). El trabajador, el factor subjetivo, queda enfrentado a los factores objetivos del trabajo, la maquinaria. Y sus chances de vencer son casi nulas. La pregunta es la siguiente: si la maquinaria le permite al capital dar por tierra con esas barreras, barreras que parecen surgir del mismo carácter humano de la producción, entonces ¿no es posible ver de nuevo aquí ese carácter “a-humano” del capital, de la Idea social? ¿Podría ser humano aquello que quiere atravesar las barreras humanas? Pareciera como si la Idea social fuera más maquina que humana. Si ya quedaba lejos lo humano con la Idea social, nos queda con la maquinaria aún más lejos. No quedan ni rastros antropomórficos.

Finalmente, el cruce aquí esbozado no intenta ser un mero juego filosófico. Creemos que el interés de plantear *el Capital* en términos de Idea social allana el campo para pensar los fenómenos de individuación, que aparecen insinuados allí, con los fenómenos de la lucha por la jornada laboral, la lucha contra la maquinaria y el proceso de acumulación, pero no aún desarrollados como tales. Y, creemos, es por medio de la individuación que podemos plantear en términos ontológicos temas como la alienación, ya no sólo como hechos psicológicos o sociales, como restos necesario del capitalismo, sino como la forma estructural misma, como una propiedad ontológica de la Idea social que se organiza y se expresa en el sistema capitalista.

Referencias bibliográficas

⁸ El desarrollo de la maquinaria corresponde al extenso capítulo 13 del primer tomo de *El Capital* (2014: 331-452). Comienza con una presentación de lo que debe ser considerado una máquina, sus elementos integrantes (ibid.: 331-43). Luego expone la transferencia de valor de la maquinaria al producto (ibid.: 344-50). El resto del capítulo muestra los efectos - casi siempre perniciosos - en el trabajo y los trabajadores.

- Abadi, D. (2015). El aporte algebraico de Galois a la teoría deleuziana de los problemas. *Agora: Papeles De Filosofía*, 34(2). <https://doi.org/10.15304/ag.34.2.2108>
- Althusser, A., Balibar, E. (1974). *Para leer el capital*. Siglo XXI editores.
- Clisby, D. (2015). Deleuze's secret dualism? competing accounts of the relationship between the virtual and the actual. *Parrhesia: a journal of critical philosophy*, 24. pp. 127-149. <http://hdl.handle.net/10536/DRO/DU:30080275>
- Deleuze, G. (2017). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- Marx, K. (1983). *El capital. Volumen 6*. Siglo XXI editores.
- (2011). *El capital. Libro I, Capítulo VI, inédito*. Siglo XXI editores.
- (2014). *El capital. Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- (2017). *El capital. Tomo II*. Fondo de Cultura Económica.
- Santaya, G. (2014). El procedimiento de adjunción de Évariste Galois y su presencia en la ontología deleuziana. En Ferreyra, J., Soich, M. (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. 37-47. La Cebra.
- (2017). *El cálculo trascendental*. RAGIF ediciones.

La enfermedad y la muerte. Las formas de lo Otro y los juegos de territorialización de la diferencia. Leprosarios, hospitales y cementerios

*María Cecilia Colombani**

Introducción

En la presente comunicación analizaremos la relación entre la enfermedad y la muerte como formas de lo Otro. Partiendo de la tensión entre Mismidad y Otredad y territorializando ambos elementos en el campo de lo Otro, las ubicaremos también en el terreno de las situaciones límites y, por ende, de aquello constitutivo del existente humano (Jaspers, 1981). Si, en el marco textual de las reflexiones de Jaspers, representaban aquellas situaciones de las cuales el hombre no podía evadirse porque constituyen el corazón de su condición antropológica, en nuestra propuesta el tema retorna en el desafío del hombre de hacerse cargo de su propia finitud. Quizás sean las situaciones límites las que impactan más directamente en el universo antropológico.

El asombro está ligado al mundo exterior, a su grandeza y vastedad y las situaciones límites impactan sobre el mundo interno del ser humano a partir del efecto que ambos elementos producen. Marcan la finitud, la precariedad y su carácter in-sustancial, y es desde este lugar que constituyen un desafío a problematizar. No obstante, más allá de estas consideraciones antropológicas, nuestra propuesta radica en ubicarlas en el espacio de lo Otro, de lo indeseable fantasmagórico, y revisar arqueológicamente ciertas configuraciones de la enfermedad y de la muerte, indagando los sistemas de reclusión, fijación y secuestro que la enfermedad ha presentado y las dimensiones que han tomado los rituales funerarios como modo de territorialización y espacialización de la muerte.

Nos interesa situarnos en el cuerpo enfermo y muerto y sus marcas identitarias. Lo percedero, lo engendrado, lo corruptible y heterogéneo ha tenido en el relato metafísico clásico una fuerte impronta de negatividad que lo ha depositado por siglos en el *topos* de lo Otro. El alma, en cambio, ha gozado de un prestigio que la ha ubicado estatutariamente por sobre el cuerpo mortal¹.

* UM-UNMdP-UBACyT. Contacto: ceciliacolombani@hotmail.com

¹ Sobre esta relación entre el cuerpo y el alma, puede verse Platón, *Fedón* para descubrir, en el marco de una metáfora política, a quién le corresponde gobernar y a quién ser gobernado a partir de sus respectivas marcas identitarias que los ubican en registros ontológicos diferenciados.

Se puede afirmar que la Antropología, desde el pasado y en la actualidad, enfrenta los problemas de la Mismidad y la Otredad. Esta tensión, al interior del escenario antropológico-cultural, representa la tensión entre la homogeneidad y la heterogeneidad, la semejanza y la desemejanza, la continuidad y la discontinuidad. La Mismidad es la conservación o construcción de la tradición y la transmisión de la memoria individual y colectiva, y alude a las formas en que se expresa o se nos atribuyen las notas de una determinada identidad. La Otredad, en cambio, se define en los modos de relacionarnos, visualizar, calificar o descalificar a los otros hombres que difieren en sus aspectos físicos exteriores, en sus costumbres y en algunas formas de construir sus identidades (Garreta y Belleli, 1999, p. 15 y ss.)

Lo Otro abre el campo de lo fantasmagórico porque suele estar asociado a la idea de lo extraño. Pensar al Otro es una forma de mirar aquello opaco que convoca una interpretación, un gesto de traducción desde la Mismidad, como modo de conjurar su peligrosidad, su paradójica fascinación y su inusual presencia, que viene a discontinuar el apacible *topos* de lo Mismo.

Lo Otro es una amenaza en ciernes, pues su brutal irrupción porta una diferencia que no encaja en los órdenes habituales que expresan la proximidad entre las palabras y las cosas, geografías sosegadoras en las que se vigila el *topos* de la identidad y la semejanza. Ese orden se inscribe en el registro de la gendarmería. Todo orden es una cartografía que tiende a evitar las mezclas. La Otredad invita a un nuevo criterio de ordenación, a un inédito registro de clasificación que espacializa lo Otro en diferentes *topoi*.

Desde aquí pretendemos pensar la enfermedad y la muerte y acompañar ciertos recorridos simbólicos que han tomado. Tal como sostiene Foucault:

De la experiencia límite del Otro a las formas constitutivas del saber médico y de éste al orden de las cosas y al pensamiento de lo Mismo, lo que se ofrece al análisis arqueológico es todo el saber clásico o, más bien, ese umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra modernidad (1964, pp. 9-10).

Cuatro dimensiones

¿Cómo concebimos esa Otredad? ¿Cómo nos instalamos frente a ella? ¿Qué *páthos* despiertan la enfermedad y la muerte como formas extremas de las situaciones límites?

Sin duda, el gesto se juega en una dimensión axiológica, topológica, tecnológica y política. Comencemos por la primera. Una cierta sensibilidad que se construye silenciosamente al amparo de un complejo entramado de factores, se nutre de una mirada sobre los sujetos, los objetos o las situaciones que otorgan un estatuto. Ese estatuto es el resultado de una acción que clasifica sujetos, objetos o situaciones, los acerca o aleja, los integra o rechaza, los mira o los ignora; acciones todas que hablan de un modelo de considerar al otro, de negarlo o visibilizarlo, de nombrarlo o silenciarlo. Esta es la dimensión axiológica a la que nos referimos.

En este sentido, el hospital no solo adquiere una dimensión topológica, vinculada a la consideración del espacio más apto para el tratamiento de la enfermedad, sino también, una dimensión político-tecnológica, funcional a la diagramación de la ciudad del período clásico. Si la vida se territorializa en un espacio, fundamentalmente en el trabajo, la muerte debe quedar territorializada al suyo: los cementerios; también la enfermedad debe quedar territorializada en su *topos* adecuado: el incipiente hospital.

En la edad clásica, el cuerpo es el producto de la operación tecnológico-política que lo somete a un dispositivo de control-sujeción con fines transformadores (Foucault, 1992). Del cuerpo suplicado (Foucault, 1989) al cuerpo como superficie cruzada por procedimientos, prácticas, tecnologías, se presenta como un territorio atravesado por el eje saber-poder-verdad. Foucault despliega una ontología histórica de nosotros mismos en relación con los juegos de poder que ejercemos y padecemos. Al destejer la trama, emerge el cuerpo sometido, dócil, útil, territorializado en el *topos* de lo Mismo a partir de su salud y su rendimiento esperable.

La enfermedad

La lepra

Pensemos ahora en la pérdida de este estatuto del cuerpo sano y pensemos en el cuerpo enfermo a través de dos experiencias simbólicas, la lepra y la peste. Una primera consideración de la lepra nos conduce a su estatuto de enfermedad sagrada, y ver cómo guarda un parentesco simbólico con la locura. El espacio que la lepra deja vacante es, precisamente, ocupado por la locura. Esta prehistoria nos permitirá hacer pie en el discurso que la nombra. La enfermedad desaparece del mundo occidental a fines de la Edad Media,

dejando vastos territorios estériles e inhabitados, como signos inconfundibles de que por allí pasara el mal, y que la lepra era su encarnación misma. Lo que no desaparece es el juego y el gesto de exclusión que genera: el leproso es una figura insistente y temible ya que su imagen devuelve la imagen de Dios, que es a la vez castigo y salvación. El leproso es la cólera y la bondad divina.

Ahora bien, nuestro interés radica en intersectar dos nudos de problematización dentro del mismo período intelectual: la lepra y el discurso. Es esa misma voluntad epocal la que delinea el *topos* de la lepra y el *logos* que la nombra, la visibiliza, la invisibiliza, la territorializa, la excluye y la espacializa en un determinado *topos*, al tiempo que la secuestra, para evitar contaminaciones indeseables, mezclas que atentan contra la utopía higiénica de una comunidad pura.

Excavar los reglamentos permite ver qué efectos de sentido emergen del dispositivo institucional. Los efectos de sentido permiten visibilizar un orden del discurso que tiende a poner en palabras el estatuto del leproso y la arquitectura disciplinar que su presencia exige. El discurso representa una verdadera cartografía, una hoja de ruta de circulación de la lepra. El discurso plasma la utopía disciplinar de no contaminar los espacios. Cada reglamento destina una serie de párrafos que demarcan territorialidades.

La lepra constituye una enfermedad peculiar en el horizonte del medioevo. Tal como afirma Nilda Guglielmi:

Importa que nos detengamos en la lepra con mayor atención porque constituye una dolencia que la Edad Media señala, subraya, atiende de manera especial, a punto de atribuirle establecimientos hospitalarios propios. Toda la época la considera como prototipo de enfermedad grave y marginante. Porque quienes la sufren no sólo ven comprometida su salud sino también su posición dentro de la sociedad que los rechaza, los confina, los limita (1971, p. 68).

Este es el enclave que nos interesa para pensar al leproso como una forma de lo Otro. Toda sociedad construye epocalmente un otro que no guarda los parámetros que esa misma sociedad pauta como baluartes de la mismidad, de la homogeneidad. El otro aparece como un extraño, como un *xenos*, en su doble acepción de extranjero y extraño. El leproso rompe la cotidiana familiaridad de lo mismo, la tranquilizadora imagen de lo parecido.

La peste

Entre la lepra y la peste parecen darse dos modelos tensionados que Michel Foucault hace jugar en el pasaje de un ejercicio de poder a otro, para introducir la emergencia del poder disciplinario, adherido al modelo de la inclusión y el secuestro frente al de la exclusión y del aislamiento. La clave del desplazamiento está en dos modelos de consideración del cuerpo enfermo.

Mientras la lepra es excluida, la peste es incluida al interior de la ciudad como modo de secuestrar su posible diseminación. El modelo de inclusión obedece al temor de que la enfermedad se propague y con ello se disemine el contagio. La inclusión al interior de un espacio sitiado por el poder de policía contribuye a controlar el flujo indeseable de la enfermedad como otredad. Al mismo tiempo, se redefinen los conceptos de Mismidad y Otredad, ya que ahora aquello amenazante que constituye la Otredad (el portador de la enfermedad), queda incluido y no excluido; secuestrado en tanto fijado a un aparato de control y vigilancia que define el nuevo modelo de espacialización del cuerpo enfermo.

Comenzaremos analizando el dispositivo topológico que sugiere la peste en la medida en que tal dispositivo representa el más genuino antecedente de la sociedad disciplinaria y el poder de policía que la sostiene en la utopía higiénica.

El mismo gesto las aúna en una sensibilidad única: invisibilizar la diferencia detrás de los muros. El gesto parece repetirse desde instalaciones diferenciadas. Conocemos el gesto de exclusión que supone la lepra frente al dispositivo de inclusión-secuestro de la peste, a punto tal que Foucault se vale de él para pensar el modelo disciplinario. Del afuera al adentro de un encierro que trabaja sobre la utopía correctora y normalizadora.

La muerte

En el tratamiento de la enfermedad está el punto de intersección de nuestro trabajo: si el nuevo paradigma social concibe el cuerpo sano como bisagra determinante de la nueva ilusión productiva (Foucault, 1990), y el hospital territorializa la enfermedad para que no se propague, entonces los cuerpos muertos ganan el cementerio y este debe salir de la ciudad en el marco de la nueva utopía higiénica. La vida se cuida como un bien políticamentepreciado alejando los cuerpos muertos y desterritorializando su potencial foco de contaminación. El cementerio *in urbem* es antieconómico por cuanto es portador de enfermedad en el nuevo sueño productivo; puede con sus hedores, gases, contaminaciones, emanaciones pútridas, obturar el flujo del trabajo. Son los “peligros de las sepulturas” y este es el título de un ensayo de Vicq d’ Azyr, reconocido médico de finales del siglo XVIII. Se trata de “un compendio de sucesos cotidianos que demuestran el poder de infección

contagiosa de los cadáveres, y que también describen los focos de gases tóxicos que se formaban en las tumbas” (Ariès, 2000, p. 148). El cuerpo muerto exige un dispositivo tecnológico-político que conjure su carga de otredad.

La literatura de la época abunda en este imaginario en el que la presencia de la muerte se vuelve obsesión infecciosa: olores fétidos cuando se mueve un féretro, bolsones de vapores bajo presión que explotan y derriban a un sepulturero cuando manipula un ataúd en el cementerio de Montmorency, vapores pestilentes que propagan la peste u otras enfermedades contagiosas, cadáveres que transmiten enfermedades peligrosas.

No se trata de invisibilizar la muerte, de ignorarla, por el peso que la vida y el cuerpo productivo han tomado. Ocurre que sobre finales del siglo XVIII la muerte empieza a hacer un ruido diferente, a estorbar, a perturbar desde su silencio espectral; por ello es necesario saber el estado de los cementerios y tomar las medidas pertinentes para preservar la vida frente al poder desintegrador de la muerte. En realidad, tanto la muerte, como el cadáver se han convertido en objetos epistémicos². La muerte se ha desacralizado, ha perdido su familiaridad con lo santo para devolver potencialmente la peligrosidad de una descomposición que infecta.

Quizás sea momento de bifurcar nuestras consideraciones sobre la muerte y el cementerio, para hablar de la preservación vida y del territorio natural: el hospital. Se trata de territorializar la vida, la enferma y la sana, en la nueva configuración epocal para seguir las huellas de la transformación de los cementerios. El nuevo espacio mental y geográfico que el cementerio ocupa está ligado a la consideración de la vida como bien, como objeto redituable para la nueva economía del trabajo y la producción, vale decir, la vida sana.

Desde este imaginario, el hospital como espacio de lidia contra la enfermedad se vuelve un *topos* político. Es en el gran momento de la salud pública donde el hospital se convertirá en un elemento dominante del nuevo esquema epocal; salud pública que:

estaba comprometida por las emanaciones pestilentes, los olores infectos provenientes de las fosas. Por otro lado, el suelo de las iglesias, la tierra saturada de cadáveres de los cementerios, la exhibición de los osarios, violaba de manera permanente la dignidad de los muertos (Ariès, 2000, p. 63).

² Sobre la consideración del cadáver como objeto epistémico, puede verse Foucault, M. *El nacimiento de la clínica*.

Esos restos mortales constituyen para la nueva sensibilidad un espectáculo obsceno, intolerable. La muerte puede envenenar la vida; de allí que el nuevo contacto será privatizarla, visitarla para honrarla y perpetuar la memoria del difunto, pero discriminando perfectamente su espacialización de la territorialización de la vida.

Recorrer la historia del cementerio es desnaturalizar las actuales prácticas funerarias que a fuerza de su instalación cotidiana pasan por eternas, naturales y originarias. El cristianismo medieval tiene, sin ir más lejos, una percepción de la muerte que modifica sustancialmente el enterramiento. Dicha percepción está asociada a la del cuerpo y el alma. El privilegio del alma sobre el cuerpo y la consideración de su eternidad, hace que el cristianismo se libere de los cuerpos en resguardo de las almas de los difuntos. De allí que exista cierta indiferencia frente a la sepultura como espacio territorializante.

A partir de esto, el cementerio, que siempre había sido una geografía extra muros, lentamente va ganado la ciudad y la franja que separaba una cosa de la otra se fue desdibujando. Los suburbios que se asentaron junto a las sepulturas fueron creciendo y al extenderse, se borran los viejos límites. Los muertos mezclados con los vivos borran la vieja territorialización de la muerte y la aproximan, la fijan al espacio interior de las ciudades. Para ello se produce un cierto debilitamiento de la vieja configuración que aunaba muerte con peligrosidad. La muerte cobra un fondo de fuerte matriz religiosa y su proximidad genera otro imaginario. Lo que se instala es una nueva ecuación: muerte-protección y nada mejor que su cercanía.

Solo cuando la muerte cobra otro estatuto, menos familiar, y los cuerpos muertos adquieren otro registro, una nueva sensibilidad pondrá fin a este contacto promiscuo entre los vivos y los muertos. Los signos de intolerancia se darán cuando la muerte se aleje de la familiaridad que no la distancia radicalmente de la vida. Cuando la muerte adquiera ribetes más dramáticos y se particularice, se individualice como se individualizarán los cuerpos vivos en el dispositivo disciplinario de los siglos XVIII y XIX, que hará de los cuerpos vivos una verdadera anátomo-política, la vida, la muerte y el cementerio se inscribirán en otro registro. De la muerte familiar y próxima que aúna en un destino común e inmodificable a la muerte propia, singular, más dramática y menos próxima. La muerte deja de ser lo común para pasar a ser el punto de inflexión de la toma de conciencia del sí propio. Así, “se produjo una reconciliación entre tres categorías de representación mental: la de la muerte, la del conocimiento de cada uno de su propia biografía y la del apego apasionado a las cosas y los seres que se poseyeron en vida” (Ariès, 2000, p. 47).

Una excavación arqueológica del cementerio nos lo muestra como un objeto que ha registrado distintos pliegues en conformidad con el concepto del cuerpo muerto.

Conclusiones

El proyecto del presente trabajo consistió en relevar la relación entre la enfermedad y la muerte como formas de lo Otro, a partir de la tensión entre Mismidad y Otredad y considerando ambos elementos afines y espacializados material y simbólicamente en el campo de lo Otro.

Tratamos de ubicar ambas experiencias en el marco de las situaciones límites y tratamos de analizar los distintos dispositivos político-tecnológicos que operan sobre dos tipos de enfermedades emblemáticas, la lepra y su sistema de exclusión y la peste y su dispositivo de secuestro. En ese marco, tratamos de analizar el registro del cuerpo en los distintos modelos de fijación de los mismos.

Finalmente nos acercamos a una dimensión topológica para pensar la territorialización de los cuerpos, los enfermos y los muertos, a partir de pensar el espacio como bisagra política.

Pensamos en el leprosario, como antecedente del hospital general, en el hospital que la emergencia del dispositivo de la salud pública trazara y en el cementerio como aquellos *topoi* que dan cuenta de una misma utopía higiénica que trabaja cuidadosamente en evitar las mezclas, las contaminaciones y define con precisión y claridad meridiana el lugar de la diferencia.

Referencias bibliográficas

- Ariès, P., (2000) *Morir en Occidente*. Adriana Hidalgo editora.
- Foucault, M. (1964). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1992). *Las redes del poder*. Almagesto.
- Foucault, M. (1990) *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Foucault, M. (1989) *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Garreta, M. y Belleli, C. (1999). *La trama cultural. Textos de Antropología*. Editorial Caligraf.
- Guglielmi, N. (1971). Modos de Marginalidad en la Edad Media: Extranjería, pobreza, - enfermedad, *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 16, 7-188.

Jaspers, K. (1981). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Fondo de Cultura Económica.

Giorgio Agamben y la pandemia

Luisa Ripa

Este trabajo intenta presentar la publicación reciente del filósofo italiano que se ha lanzado decididamente al ruedo de las opiniones, análisis y previsiones, respecto de lo que nos despierta la actual situación de pandemia y sus protocolos. Intentaré un discernimiento usando un esquema de pensamiento crítico que hace algunas décadas propusiera Carlos Cullen a sus cursantes de Filosofía de la Educación. El trabajo queda articulado de la siguiente manera: una presentación corta de la publicación de Agamben, una mínima presentación del trabajo de Cullen, análisis y conclusiones, con alguna mención final.

¿En qué punto estamos? La epidemia como política. (09/07/2020)

La publicación contiene 16 entregas cortas, publicadas desde el 26 de febrero hasta octubre 2020. Los títulos ya advierten sobre las posturas que el pensador adopta frente a la realidad de la enfermedad y de las medidas para evitarla: "La invención de una epidemia"; "Contagio"; "Aclaraciones"; "¿En qué punto estamos?"; "Reflexiones sobre la peste"; "La epidemia muestra que el estado de excepción se ha vuelto la regla"; "Distanciamiento social"; "Una pregunta"; "La nuda vida"; "Nuevas reflexiones"; "Sobre lo verdadero y sobre lo falso"; "La medicina como religión"; "Bioseguridad y política"; "*Polemos epidemos*"; "Réquiem por los estudiantes" y "El derecho a la vida".¹

En su lectura me ha sido particularmente difícil sostener una escucha abierta²: porque se trata de un texto lleno de calificativos fogosos y guerreros, que despiertan tempranas respuestas... no tan atentas al otro. Pero mantuve lo mejor que pude el prejuicio positivo respecto de la capacidad y buena fe del autor –de merecida y extensa fama, por cierto–, tal como prescribe la ética del discurso. Por lo demás, la naturaleza de textos cortos y casi

¹ He recorrido sus recientes publicaciones en su columna "Una voce" en el sitio web de la editorial italiana Quodlibet. Sin embargo, en atención al espacio no las incluyo porque no agregan diferencia en la argumentación. Incluye una bella poesía (que copiaré al final como un lamento...) y un artículo interesante sobre Gaia y Ctonos, pero que no se refiere a la pandemia.

(<https://artilleriainmanente.noblogs.org/?paged=2&tag=giorgio-agamben>)

² Siempre recomiendo acercarse a los textos intentando primero un mero reflejo (¿qué dice?), luego, un intento de hermenéutica (¿por qué lo dice?) y recién después de esa morosidad en el otro, el autor, hacerse luego una pregunta crítica: (¿qué me parece?)

siempre periodísticos, impiden al autor un desarrollo exhaustivo de sus ideas. Reiteraciones de tesis y definiciones son inevitables.

Pensamiento crítico

Carlos Cullen (2002) afirma que un pensamiento que se presume crítico, se define por la sospecha y la confianza. Sospecha respecto de lo que se dice, analizándolo con la premisa de que otra mirada es posible y hasta de que puede haber equivocación y engaño. Pero, a la vez, confianza en la capacidad racional de hacer tal trabajo con verdadero fruto.

El esquema que plantea es el de progresar de una *dialéctica* (permitir jugar las contradicciones y negaciones -según ese gran progreso sobre la lógica aristotélica del que presume Hegel en la Enciclopedia-). Se trata de no temer ni negar: sino admitir y tensionar el pensamiento entre sus opuestos. No plantea, en esta oferta, ninguna "superación" de síntesis, sino el juego de lo tenso. El segundo paso es el de la *hermenéutica*: porque "los dialécticos no tienen en cuenta que hablan en un determinado idioma", en diversos textos, contextos y pretextos. Se vuelve sobre el discurso intentando su *interpretación*. Pero, finalmente, tampoco "los hermeneutas advierten que, entre ellos, hay quienes publican y quienes no lo logran", quienes tienen créditos que a otros se les niega... por las razones que fuera. Es el turno de la *ética* el aportar esa *interpelación* final. De modo que *dialectizar*, *interpretar* e *interpelar* son los verbos gracias al cual el pensamiento puede construirse en ejercicio crítico.

Las entregas de Agamben

En la *Advertencia* presenta la publicación, eligiendo las definiciones conclusivas de todo su trabajo.

Compara nuestro momento con el siglo III y las reformas de Diocleciano y Constantino. Con la diferencia de que ahora el "instrumento" de la "Gran Transformación" de nuestros días "formalmente posible, no es un nuevo canon legislativo, sino el estado de excepción, es decir, la suspensión pura y simple de las garantías constitucionales". Hecho inédito hasta que Hitler hizo lo propio durante doce años. Se define por "un terror sanitario puro y simple y una especie de religión de la salud". Es más: lo que era "un derecho del ciudadano a la salud, se convierte, sin que la gente parezca darse cuenta, en una obligación

legal y religiosa que debe cumplirse a cualquier precio”. Llama “bioseguridad” a esa “conjunción de la nueva religión de la salud y el poder estatal en su estado de excepción”.

Después de China, es Italia la culpable de que “este período aparezca como uno de los momentos más vergonzosos de la historia italiana y quienes la guiaron y gobernaron como irresponsables sin ningún escrúpulo ético”. El último elemento de la definición presente establece: “Si el dispositivo jurídico-político de la Gran Transformación es el estado de excepción y el religioso es la ciencia, en el plano de las relaciones sociales ha confiado su eficacia a la tecnología digital” que permitirá la distancia y, a la vez, una relación cada vez mejor... salvo para los que carezcan de conexión.

Concluye su advertencia sosteniendo que “la religión médica, como toda religión, tiene sus herejías y disensos” aunque sea sostenida con la “difusión diaria de cifras sin ninguna consistencia científica”. Y llama a nuevas y mejores resistencias de quienes “no renuncien a pensar en una política venidera, que no tendrá ni la forma obsoleta de las democracias burguesas ni la del despotismo tecnológico sanitario que las está sustituyendo”

En la primera entrega (La invención de una epidemia 26/02/2020) sostiene a la vez la ridiculez de la medida, según las estadísticas de morbi-letalidad y la mala intención gubernamental al respecto. “La desproporción frente [...] a la influenza normal” y la condición de inseguridad y miedo “resultantes, muestra que opera un deseo de seguridad que ha sido “inducido por los mismos gobernantes”.

En la segunda (Contagio (11/03/2020), se impone la figura del “untador” que amenaza con el contagio, recién entre 1500 y 1600. Las disposiciones actuales “transforman de hecho a cada individuo en un potencial untador” tal como cada quien es un “potencial terrorista”. Sobre todo en la “figura del portador sano o precoz”. Se produce una “degeneración de las relaciones” y una suspensión del intercambio político o cultural.

Las aclaraciones de la tercera (17/03/2020) afirma que “La ola de pánico” ha suspendido todo, en aras de conservar la vida. “Los italianos están dispuestos a sacrificarlo todo “ante el peligro de caer enfermos”. Por el virus se habla de “guerra”. Lo peor es lo que sigue: “los dispositivos digitales sustituirán” todo, anulando las escuelas, universidades... y “nada menos que la simple abolición de todo espacio público”.

El título de la cuarta entrega es el de la obra total (20/03/2020) "Por supuesto: quedarse en casa" [se repite como una letanía], pero... "No dejarse llevar por el pánico" inducido. "recordar que el otro no sólo es [...] un posible contagio, sino sobre todo un prójimo, a quien debemos amor y socorro". También "preguntarse" si con esto los gobiernos no descargan en nosotros la responsabilidad por el "desmantelamiento del sistema de salud". Preguntarnos "qué vamos a hacer" después. Ante la tierra, ante la ciudad, ante las necesidades y viajes... reconocer "la elección equivocada [...] que la religión del dinero y la ceguera de los administradores nos ha sugerido hacer"... Plantearnos la única pregunta que importa que no es "¿de dónde vengo?" o "¿a dónde voy?" sino "¿en qué punto estamos?". Tratando de responderla como podamos pero "con nuestra vida y no sólo con las palabras"³.

Reflexiones sobre la peste es el título de la quinta entrega (27/03/2020) Si tan fácilmente se sintió apestada, debe ser porque ya lo estaba.

Suspender sus condiciones normales de vida, sus relaciones de trabajo, de amistad, de amor e incluso sus convicciones religiosas y políticas. La ciencia es la religión sustituta. Que despliega un discurso de amenaza de fin del mundo. Produce el "colapso evidente de todas las creencias y fes comunes.

Sólo se cree en la nuda vida, que hay que salvar a cualquier costa. Pero hay algo positivo: después no se podrá volver a vivir "como antes".

La siguiente se basa en una entrevista con Nicolás Truong, de Le Monde, en la que insiste en que el estado de excepción se ha vuelto regla (28/03/2020). La "invención", la toma de opiniones médicas. Pero que importa por las consecuencias éticas y políticas. "Prácticamente nos impide vivir". Como con el terrorismo se propone "suprimir la libertad para protegerla". La vida sólo en su condición biológica. "La nuda vida no une a los hombres, [...] los ciega y los separa". "Nuestro prójimo ya no existe". Enfrentamos el peligro de "liquidar" todos nuestros valores. Preocupa un futuro en el que no existan más universidades ni encuentros para compartir temas políticos y sociales. Sólo contacto digital.

³ Esta selección es algo más larga porque el texto entraña, a mi juicio, un notable cambio de discurso; por la premisa ("quedarse en casa, por supuesto") y por el estilo e implicancias.

En la séptima (06/04/2020) cita a Montaigne para hablar del distanciamiento social: meditar sobre la muerte libera. Los términos de "confinamiento", primero, y de "distanciamiento social", ahora, expresan una realidad nueva. Una masa, tal como la describe Canetti, pero "inversa", en el sentido de que nadie quiere ser tocado... pero igualmente uniforme, compacta y pasiva. Rarificada pero que también espera la indicación del líder.⁴

Cita a Tucídides para hacer "una pregunta" (13/04/2020): la peste hizo que nadie "quisiera perseverar en el bien [...] porque tal vez habría de morir". "¿Cómo pudo suceder que un país entero se haya derrumbado ética y políticamente ante una enfermedad, sin darse cuenta?" Atravesó el límite de la barbarie. 1) en cuanto a los muertos: en soledad y cremados sin funeral; 2) en los movimientos; 3) por escisión de la unidad cuerpo-espíritu. Biología pura, vida mecánicamente conservable. De lo que son responsables la Iglesia (amor al prójimo enfermo) y los juristas (como con Hitler). "Una norma que afirma que se debe renunciar al bien para salvar el bien es tan falsa y contradictoria como la aquella que, para proteger a la libertad, impone renunciar a la libertad".

Preguntado por la excepción permanente en "La nuda vida" (entrevista con Ivar Ekman, Radio Pública, Suecia, 19/04/2020), el miedo a morir y los distintos modelos insiste en que se da una reducción humana y una política de mera subsistencia biológica. Lo compara nuevamente con el nazismo y asegura que Italia siempre está al borde de volver al fascismo. No responde sobre el modelo sueco: vuelve a Montaigne.

En sus "Nuevas reflexiones" (27/04/2020) insiste: "Muchos sectores" formulan la hipótesis de que se acaba el mundo de la democracia y surge el peor totalitarismo, por "razones de seguridad". Con vigilancias cada vez mayores. Los datos se comunican mal: no se compara con otras enfermedades y muertes: lo avalan especialistas y estudios. El pánico se difunde trasladando la responsabilidad a la población de que no haya sistema de salud suficiente. Se confían decisiones a los médicos, olvidando su participación en experimentos nazis. "La analogía con la religión debe tomarse al pie de la letra": como se quemaron herejes, los virólogos hoy dictaminan cómo deben vivir los humanos, "sacrificando cualquier escrúpulo de orden moral". Riesgo de que el mal que provocan es peor que el que evitan.

⁴ En Guardini reconoce a la figura del "hombre masa" como, también, una posibilidad positiva (Das Ende der Neuzit (1950-1958, 75-82) He utilizado ese texto para hacer una reflexión sobre el "populismo" (1917).

En la undécima entrega introduce la cuestión “Sobre lo verdadero y sobre lo falso”, (28/04/2020) y afirma de que se trata de una “gigantesca operación de falsificación de la verdad”: contra el derecho a la verdad. Aceptación pasiva, sin verificación. Datos (e intenciones) falaces. Genéricos y sin “criterio de científicidad”. No se compara con los datos de muertes por otras enfermedades. “Falsedad documentada” en la que, sin embargo, seguimos creyendo. La verdad: un momento en medio de la falsedad. Pérdida de lenguaje con sentido: buscar el mayor bien: la palabra verdadera.

La entrega número doce: “La medicina como religión (02/05/2020)” analiza la vigencia de tres religiones de Occidente: el cristianismo, el capitalismo y la ciencia. Que tienen tanto conflictos a “una coexistencia pacífica y articulada” como “colaboración en nombre del bien común”. Hoy ha ganado la ciencia, no en la teoría sino en la “práctica cultural”, que “coincide con lo que llamamos tecnología”. Por eso la protagonista principal es la medicina. 1) Toma teoría de la biología y lo entiende dualísticamente: la enfermedad y la curación. Los teólogos son los virólogos. 2) se ha vuelto “permanente y omnipresente” por la presencia total del virus. 3) como práctica “normativamente obligatoria”, “transformando la existencia en una obligación sanitaria”. 4) bajo el horizonte del tiempo último, sin alcanzarlo. 5) una guerra total y sin fin. Noticias que no ideas: “veremos de nuevo a los ignorantes calumniando a los filósofos y a los canallas tratando de sacar provecho de lo que ellos mismos han causado”

En “Bioseguridad y política (11/05/2020)”, afirma: “Lo que está en juego es un nuevo paradigma del gobierno de los hombres y de las cosas” 1: construyendo un escenario ficticio 2: en la lógica de lo peor (Zylberman 2013). La bioseguridad presenta “el cese absoluto de toda actividad política”. Aceptado incluso por la izquierda. “Evidente” que el distanciamiento social es el modelo. En el ocaso de las religiones la bioseguridad define la nueva sociedad: ¿será humana? Pierde “las relaciones sensibles, de la cara, de la amistad, del amor” por una seguridad abstracta y ficticia

Polemos epidemios (entrevista a D. Pouliopoulou, Babilonia, 20/05/2020) es una larga publicación con ocho subtítulos que refieren: siempre hubo epidemias en la historia. Pero ahora es el fin del sistema. Guerra civil antiviral; el paradigma de bioseguridad está ya presente y vino para quedarse, tecnología mediante; la combinación del poder soberano y nuda vida (Homo Sacer 1995) fracturan la unidad vital humana; se piensa en términos de

pesimismo/optimismo: renuncia a pensar nuevas formas de despotismo/resistencias; en la tensión entre refugiado/ciudadano: "la guerra civil se vuelve aún más feroz y sin tregua"; mediante el pánico se establece juego bipolar siempre presente y cambiante de poderes estatales se hiere la alternativa entre democracia y despotismo, porque China es hoy "modelo" y vivimos en una confusión que no reconoce "verdad" si lo dicen los grupos contrarios...

En su denuncia de la entrega 15 propone un "Réquiem por los estudiantes (24/05/2020)" porque se continúa el dictado on line de las materias universitarias, con el pretexto de la pandemia. Desaparecen las discusiones, las miradas y "el estudiantado como forma de vida". Ya no vivirán juntos en los campus. Dos puntos firmes: 1) los profesores que aceptan esta forma de enseñar son "el equivalente perfecto [de los que] juraron lealtad al régimen fascista en 1931. 2) "los estudiantes que aman el estudio tendrán que negarse a inscribirse en las universidades así transformadas"

En "El derecho y la vida"⁵ concluye: "Desde los primeros decenios del siglo XX" el derecho ha incluido a la vida dentro suyo, y "abre a los riesgos más extremos". Como hizo Hitler al proteger a la población alemana de las enfermedades hereditarias, al hacer de la salud una cuestión de estado la quita de la decisión de cada individuo "y se convierte en una obligación". Es bueno que derecho y medicina permanezcan separados. Para no ser el "pretexto ideal para un control sin precedentes de la vida social".

Dialécticas

No es difícil encontrar dialécticas en un pensamiento que se construye con permanentes oposiciones: lo que no es fácil es reconocer un lugar legítimo a los distintos elementos en pugna. Al contrario: permanentemente se presentan como alternativas inexorables que obligan a la supresión de una de ellas. En ese estilo despliega un interesante estado de enfrentamientos teórico-prácticos. Proponemos un listado, sin duda, incompleto. Libertad-cuidado; vida-muerte; religión-ciencia; prójimo-"untador"; técnica-encuentro humano; nuda vida-vida integral; mirada y cara a cara-pantalla espectral; mentira-verdad; aceptación pasiva-verificación; invención de la pandemia-muertes por otras causas; derecho-obligación de salud; política-tecnocracia

⁵ Se presenta como "inédito" en la publicación: desconozco si tiene publicación posterior.

Hermenéuticas

Reducimos el abundante material en sólo algunas claves hermenéuticas con las que Agamben interpreta y asegura las dialécticas anteriores. Las reducimos a cinco: con clara conciencia de que podrían y deberían ser más.

Gran transformación y sus antecedentes históricos: una clave para el autor es la de algunos *antecedentes* de iguales transformaciones radicales, aunque con distinta malicia: el siglo III y Dioclesiano y, sobre todo, el nazismo y el fascismo. La identidad es estrecha y reiterada: se cumple en los casos de la civilidad, de la sanidad pública, de la enseñanza universitaria...

Amenaza total (temporal y espacial) y renuncia cívica. Precisamente la *amenaza*, con su condición de totalidad, merece reconocerse como otra clave. Abarca el propio país (se cuida mucho de referir a su patria muchas de sus tesis: sólo igualada con China y su régimen totalitario) pero se observa extendida planetariamente. A la vez, es una amenaza sin fecha de cierre: su totalidad es también temporal (para siempre).

Traslado de la responsabilidad estatal: la obligación de la salud. Al convertir la salud de un derecho a una *obligación*, se invierte la carga de la culpa: ahora es cada ciudadano el responsable de estar sano y no el estado que ha dejado caer progresivamente su sistema de salud hasta hacerlo ineficaz.

Estilo religioso, con sus cultos: al postular a la ciencia como la *religión* victoriosa (con pérdida para el cristianismo y el capitalismo) describe las prescripciones sanitarias como nuevos cultos rituales. El bien supremo de esta nueva esfera (Walzer) es la *nuda vida*: esto es, la mera supervivencia "como si nunca se fuera a morir" (Mandrioni). El caso de los muertos cremados en soledad es especialmente escandaloso.

Y, por fin: pérdida de una cultura, que, aunque enferma, es la única valiosa. Encuentros, abrazos, vida universitaria, proximidad, democracia, leyes que no decretos, interés por la verdad... son algunos de los elementos que *perdemos* por la falsa proclamación de la pandemia y sus cifras mentirosas.

Para el caso de la interpelación ética reservamos opiniones críticas, de acuerdo y desacuerdo con el autor

Es cierto que hay una fuerte presión hacia concepciones y construcciones de una supervivencia a toda costa y de una corporalidad exquisitamente diseñada. Las categorías de cyborg, antropoceno, entre otras, dan cuenta de esas teorías. Las prácticas de reemplazo de miembros, de cirugías estéticas aún para adolescentes y, sobre todo, de las crioconservaciones de cuerpos o cerebros para resurrecciones futuras, son un ejemplo claro y extremo de lo que Agamben denuncia⁶. Sin embargo, se trata de casos minoritarios y reducidos a una porción de la humanidad pudiente y cada vez más escindida de la población total. Y en su despliegue no parece tener vínculo alguno con la pandemia y sus ritos. No solamente su descripción es cuantitativamente sesgada, a mi juicio. También es teóricamente endeble al identificar el actual miedo a enfermarse y morir con el rechazo sin más de la condición de mortales. El ejemplo reiterado de que Francisco de Asís abrazaba a los leprosos es por lo menos falaz: porque no se trata de una prescripción ni siquiera franciscana y porque el cuidado del propio cuerpo es una de las “conquistas” conceptuales y, especialmente, espirituales, de nuestro tiempo. Ese ejemplo tiene la misma “trampa” que la identificación lisa y llana de los decretos de necesidad con el nazismo. Sin embargo, también es cierto que permanentemente la bioética debe plantear y replantear los límites del valor de la curación en el horizonte del valor de la vida humana. Con el viejo principio de “no obligación de medios extraordinarios” debe reconocer constantemente la variación histórica de lo que es “ordinario”; por tanto, éticamente exigible. Pero, por lo demás, en el discurso de Agamben se repite a mi juicio, la opinión de Hume cuando justifica el suicidio porque el único afectado es el propio suicida: ¡no conoce una familia donde haya habido un caso así! Porque el cuidado del propio cuerpo y la propia salud también es cuidado por los demás: es decir, se abraza a los leprosos de muy distintas maneras.

Produce lo que critica: el uso del pánico y de la denuncia-amenaza como coacción. Impresiona la cantidad de textos y frases que contienen la misma carga que critica a los gobiernos: anuncio de catástrofes finales y masivas, señalamiento de culpables principales y cómplices, pérdidas de un estilo y una posibilidad de vida por la que, lisa y llanamente, ya no vale la pena seguir viviendo. La impresión resultante, sin embargo, no es la de alguien asustado, sino, enormemente enojado. Seguramente el contexto de la producción del material que luego se publicara en forma de libro es el responsable de este sesgo estilístico-problemático: las entrevistas y declaraciones a medios periodísticos.

⁶ Tenemos ahora impresionantes documentos al respecto: por ejemplo, el documental “Vivir dos veces”.

“Más se perdió en la guerra” o una manera de hacer las cuentas. Agamben reitera opiniones muy difundidas que niegan la realidad de la pandemia con el aporte de cifras de mortalidad por otras causas⁷. Es cierto -hasta donde yo pueda ver- que la enfermedad por covid-19 es, en la mayoría de los casos, de síntomas más o menos leves. Y que la gran mayoría de los infectados se recupera. Estas cifras son alentadoras y dibujan un “espacio de experiencia” (Koselek) que no se debe desconocer. Pero también es cierto que esta enfermedad tiene tres elementos ante los que tampoco podemos cerrar los ojos. En primer lugar, su condición de novedoso y mutante. Puso a todo un ejército de estudiosos y gobernantes ante la necesidad de enterarse de algo que no conocían ni podían manejar. En segundo lugar, su capacidad inédita de contagiarse. La rapidez de su difusión en el planeta es una muestra. En tercer lugar, que cuando el enfermo por coronavirus se agrava, la muerte es muy dolorosa e inevitable. Todo lo cual hace sensato -aunque revisable continuamente, por supuesto- que la población quiera por sí y para sí -más allá de las perfidias fascistas gubernamentales- conservar la salud y la de sus próximos. En definitiva: sean cuales fueran⁸ las cifras de muertes por cardiopatías o cáncer, las de covid se suman, no restan nada. Las pestes históricas tienen sus relatos. Pero muchos de nosotros experimentamos en la infancia la amenaza y los cuidados ante la poliomielitis. Y, después, los testimonios de quienes no murieron pero quedaron para siempre afectados, por ejemplo, por necesitar constantemente y de por vida respirar voluntariamente o con auxilio mecánico. Nada menos. Y todos sentimos el ramalazo de la aparición del sida, sus peligros y sus ritos. Querer y buscar no morir no significa, necesariamente, renunciar a una vida digna y a la dignidad de morir en paz, cuando nos toque. La alternativa de simplemente dejarse morir como única propuesta es, me parece, perversa.

Un problema oculto en las denuncias agambenianas es el de no señalar al o los presuntos gananciosos en esta terrible manipulación y cierre de libertades. Los gobiernos no parecen haberse fortalecido por las medidas restrictivas, sino por el contrario se han hecho blanco de demandas de todo tipo: por prohibir demasiado o demasiado poco, por no atender

⁷ Recuerdo esa frase de mis abuelas que lo único que hacía era menospreciar mi dolor por alguna pérdida: sea la de una muñeca o una prenda de vestir apreciada, como la de un amor adolescente apasionado. No tiene nada que ver que haya otras pérdidas o daños para no enfrentar esta realidad como una auténtica pérdida y daño.

⁸ Cuando se acompañan de la denuncia acerca de que no se hace suficiente para evitar esas otras muertes... ¿cuál es la cuestión? ¿entonces, qué? Sin duda, la de la mejora de todo el sistema de salud y de salubridad. No poco de esa urgencia y de su amplitud poblacional nos lo ha enseñado la presente pandemia.

suficientemente o gastar por demás en la atención, por ser o no semejantes a otros gobiernos que tomaron medidas diferentes... Las plazas y los medios distan de ser corrales de tranquilos rebaños. Al contrario: las muy recientes noticias de matanzas y destrucciones parecen evidenciar un terreno minado de sustos, violencias y desconciertos. Tampoco los gananciosos de siempre, los empresarios y los financistas, parecen tener claramente un escenario de mejora gracias a las clausuras y prohibiciones. ¿Realmente Agamben cree que de lo que se trata es de una instalación exitosa y deseada de un nuevo fascismo? Importa también señalar un discurso con una buena cuota de añoranzas eurocéntricas: con desconocimiento total de mundos y pueblos donde, por poner un ejemplo, nunca los estudiantes vivieron juntos. O para quienes, al contrario, cursar a distancia les ha abierto una oportunidad de participación mucho más amplia que la de "antes". En este sentido pueden argüir autores como Dussel, en su largo intento de demostración de la complicidad filosófica en la colonización genocida (con un importante reconocimiento al pensamiento y la obra de Bartolomé de las Casas) y Boaventura Santos, con su aporte al mismo tema que el italiano, pero con una mirada y apertura diferente.

Por fin queremos señalar que las afirmaciones de Agamben operan como un muro ante el que se hacen añicos muchos intentos de comprensión y de bien. Con su tesis de maliciosa clausura de la libertad y de una vida que merezca vivirse produce una clausura de la experiencia, sin apertura a nuevas figuras que pudieran ser positivas, aunque molestas y muy penosas, sin lugar a dudas. De estas -limitadas- positividades hacen gala un sinnúmero de publicaciones y testimonios de diverso tipo. Para mencionar algunas: el bienestar relativo pero notable que parece haber proporcionado un cierto descanso al planeta (menor contaminación, baja en polución, "libertad" para plantas y animales...). En segundo lugar, la multiplicación de accesos a literatura, estudios, talleres, congresos, festejos... oportunidades inéditas y asombrosas que tienen que ver con la conexión. Y que aunque llegan a ser agobiantes en el número de propuestas suelen tener el sello de intereses solidarios y hasta amorosos de encuentro y participación. En tercer lugar, las muchas experiencias de limitación en las necesidades y demandas: una austeridad no planeada pero, muchas veces, disfrutada. En cuarto lugar, la importancia de que gobiernos y expertos tengan que replantear y modificar tesis y prácticas, en el avance del juego de necesidad de evitar la epidemia y los dolores y sufrimientos que producen esas prácticas de evitamiento. La producción de nuevos protocolos (por ejemplo, para la atención a moribundos y a fallecidos) es un ejemplo importante. La necesidad de circulación al aire libre, otro de ellos. En especial: las sesiones

legislativas y la educación en todos los niveles son una muestra de una vitalidad que no se resigna. En quinto lugar, los trenzados de redes y alianzas que van desde lograr la alimentación de muchos a producir oraciones o meditaciones sanadoras. Lo que en muchos y muchas de nosotras opera como una *consigna* de *discernir y cuidar* muchas cosas que se han logrado en estas cuarentenas y que no queremos perder.

Sin embargo... quiero concluir acercándome amistosamente al autor, recuperando lo que estimo importantes señalamientos a tener en cuenta. Aunque hace gala de certezas rotundas y no hace lugar a tantos estados de dudas, desconciertos, exploraciones, redefiniciones entre los que nos encontramos. A tantos dolores y entregas, en los marcos mínimos o abundantes lo permitido y lo necesario. En especial, al reconocimiento de las búsquedas y de los cambios: nuevos protocolos que corrigen otros son un ejemplo constante de la ignorancia y la ineficacia de quienes nos gobiernan pero también de su no absoluta malicia en lo que deciden.

Pero... hace un importante lugar al tema de la verdad: y aunque nadie -ni él mismo, por cierto- podrá pretender inocencia total en este tema... es cierto que es una cuestión central y abierta entre nosotros. Por lo que en nombre de la posverdad es manipulación afectiva de teorías y prácticas y por lo que la exponencial presencia mediática ha producido como un campo de figuración infinita e indiscernible⁹. En medio de ese mundo de maraña y penumbras (o, mejor dicho, de luces encandilantes), sin embargo, sigue abierta la pugna por la verdad y por su justicia. Quizá como nunca -aunque sólo sea por el negocio que representa- todo lo oculto sale a la luz y podamos ver desde las azoteas de nuestros encierros de cuarentena.

Recuerdo, entonces, algo del contenido del capítulo 4 de la publicación que comentamos. Es diferente a las doce restantes: pero su importancia se evidencia en que su título pasa a ser el de toda la obra. No se trata ya de una afirmación, sino de una pregunta: ¿en qué punto estamos? Recordemos que llega a decir que es ahora la pregunta fundamental, no ya la que nos hacíamos sobre nuestro origen y nuestro destino.

¿En qué punto estamos? ¿Con quiénes? Encontrémonos, entonces, pacientemente, y pensemos juntos. Para que no perdamos las oportunidades ni sucumbamos a las penurias. Porque como bien dice Dos Santos: es una pedagogía cruel, pero es *pedagogía* la del virus.

⁹ Los documentales “Nada es privado” (2019) y “El dilema de las redes sociales” (2020) son imprescindibles para saber de qué se trata.

No tanto para decir lo que tengamos que decir: sino para ejercitar una escucha paciente de tantas voces que nos llegan de los pueblos, las comunidades, los foros, las personas, la tierra. El cielo... sea lo que fuere.

Dos textos de cierre

Doy la palabra a dos autores que expresan maravillosamente algo de lo que me parece tendríamos que tener en cuenta en este debate. Un contemporáneo francés y desafiante¹⁰ y otro de Guardini... que tiene sesenta décadas...¹¹

Creo que hemos llegado a un punto en la historia en el que se hace necesario ampliar la noción de filosofía. ¿Quién es filósofo?: ciertamente no lo es el universitario que tritura conceptos, clasifica nociones y redacta sumas indigestas a fin de oscurecer las palabras del autor analizado. Tampoco lo es el técnico, por brillante o virtuoso que parezca, cuando se rinde a las retóricas nebulosas. Filósofo es aquel que, en la sencillez y hasta en la indigencia, introduce el pensamiento en su vida y da vida a su pensamiento. Teje sólidos lazos entre su propia existencia y su reflexión, entre su teoría y su práctica. No hay sabiduría posible sin las implicaciones concretas de esta imbricación. (Michel Onfray) (2016)

...La virtud básica será ante todo la seriedad en el deseo de la verdad. Tal vez se pueda ver un paso hacia ella en la objetividad que puede apreciarse en muchas cosas. Esta seriedad impulsa a enterarse de qué se persigue con todas las habladurías sobre el progreso y la explotación de la naturaleza y a cargar con la responsabilidad que la nueva situación impone. La segunda virtud será la fortaleza; una fortaleza sin aspavientos, espiritual y personal, que se enfrenta con el caos amenazante. Ha de ser más pura y briosa que la que se necesita para enfrentarse con las bombas atómicas y con los instrumentos inventados para sembrar bacterias, ya que ha de resistir al enemigo universal, al caos que hace progresos dentro de la misma obra del hombre y además tiene contra sí, como toda fortaleza heroica de verdad, a la mayoría, a la opinión pública, y a la

mentira concretada en consignas y organizaciones. Todavía se ha de añadir un tercer elemento: el ascetismo. [...] El hombre tiene que aprender a ser dueño de sí mediante el vencimiento y la abnegación, y con ello a ser dueño de su propio poder. La libertad que da este dominio orientará aquella seriedad hacia las soluciones verdaderas, en tanto que hoy vemos cómo se emplea en ridiculeces una gravedad casi metafísica; hará que el mero valor se convierta en fortaleza y desenmascarará los pseudoheroísmos, en virtud de los cuales se deja inmolar el hombre, fascinado por pseudoabsolutos. De todo esto tiene que surgir, por último, un arte espiritual de gobernar, en el cual se someta al poder con el poder; que distinga entre lo justo y lo injusto, entre el fin y los medios; que sea moderado y logre un medio dentro de los esfuerzos del trabajo y de la lucha, para que el hombre pueda vivir con dignidad y alegría. Solamente esto constituirá el verdadero poder. (p 84)

Respetuosamente, sin embargo, cerramos con una poesía, lamento agambeniano...

El amor ha sido abolido
(*"Una voce", Quodlibet, 6/11/2020*)

El amor ha sido abolido
en nombre de la salud
entonces la salud será abolida.

La libertad ha sido abolida
en nombre de la medicina
entonces la medicina será abolida.

Dios ha sido abolido
en nombre de la razón
entonces la razón será abolida.

El hombre ha sido abolido
en nombre de la vida
entonces la vida será abolida.

La verdad ha sido abolida
en nombre de la información
pero la información no será abolida.

La constitución ha sido abolida
en nombre de la emergencia
pero la emergencia no será abolida.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2020). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política - Giorgio Agamben A che punto siamo? L'epidemia come politica Quodlibet*. Traducciones del blog de Artillería Inmanente (<https://artilleriainmanente.noblogs.org/>)
- Cullen, C. (2002). “Ética y Pensamiento Crítico” Material de trabajo, Cátedra de Filosofía de la Educación, UBA. Inédito.
- De Sousa Santos, B. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. CLACSO. ISBN 978-987-722-599-0.
- Dussel, E. (2020). *El primer debate filosófico de la modernidad*. CLACSO. ISBN 978-987-722-721-5.
- Guardini, R. (1958). *El Ocaso de la Edad Moderna*. pp.8; 75-82. Guadarrama.
- Ripa, L. (2017). El populismo en debate y un viejo texto sobre el hombre masa. En Susana Barbosa (Comp.) *Actas de las VII Jornadas de Antropología Filosófica*. <http://aadiebares.com.ar/pdf/ACTAS%20VIII%20JNAF%20-%20UNDAV%202017%20-final.pdf>
- Violante, S. (2016). Homenaje a Judith Bordón “Conocerse a sí mismo, por sí mismo y por los otros”. En *Studium, Filosofía y Teología. Revista semestral. Volumen XIX*, (36-37). ISSN 0329- 8930.
- Zylberman, P. (2013). *Tempêtes microbiennes. Essai sur la politique de sécurité sanitaire dans le monde transatlantique*. Gallimard.

El instante: Eichmann y el destino de Occidente

*Aldo Osiadacz Rastelli**

La tesis de este artículo es demostrar que el cuerpo normalizado y disciplinado de Eichmann fue atravesado por una contracción del tiempo Crono, entendido en su doble acepción: como productividad y, por el paradigma del deber, que terminan por destituirlo como sujeto, determinando, de algún modo, el destino de occidente.

Eichmann, era un “hombre “normal” muy moderno, quizás demasiado moderno. Cuando Arendt llega al juicio de Eichmann en Jerusalén, pensaba encontrar a un ser abyecto, un hombre sádico, un mentiroso que manipulaba los hechos, un fanático antisemita, en síntesis: un ser que representaba el mal radical. Sin embargo, al escucharlo hablar y justificar sus actos, Arendt ve que ese hombre, que se encuentra enjaulado en una caja de cristal, no era más que un “hombre normal”. Que a juicio de especialistas: era un buen padre de familia, un buen esposo, un buen amigo, un cumplidor de la ley y, sobre todo un buen funcionario. La verdad es que los jueces y fiscales no podían creer que quién tenía al frente en una cubeta de vidrio era una persona normal, “que no era un débil mental, ni un cínico, ni un doctrinario, (sólo un hombre que) fuese totalmente incapaz de distinguir el bien del mal” (Arendt, 2003, p. 21). De este modo, Eichmann es un hombre vulgar, lo aterrador es la distancia abismal entre su insignificancia como persona y la atrocidad indescriptible que ha cometido. En la banalidad del mal, no es que el mal sea banal, sino que quién cometió ese mal indescifrable sea un “hombre normal”. Eichmann es un hombre banal, que hace referencia a la total superficialidad e irreflexión del oficial, no se interroga sobre el mundo, solo recibe órdenes sin preguntar.

La interrogante que emerge es: ¿cómo el régimen nazi confió a “hombres normales” las tareas de exterminio y, no a seguidores? ¿Por qué “hombres normales” llevarían a cabo, con eficacia, “la solución final”? Bauman (2006) afirma que no casualmente la SS reclutaban en sus filas personas con un perfil psicológico que se alejaba del sádico y del antisemita furibundo, y que, por el contrario, se inclinaban hacia personalidades como las de Eichmann. Por ello, para Arendt, Himmler

* UNLA-UV. Contacto: osiadaczaldo4@gmail.com

[d]emostró su capacidad suprema para organizar a las masas en una dominación total, suponiendo que la mayoría de los hombres no eran ni bohemios, ni fanáticos, ni aventureros, ni maníacos sexuales, ni chiflados, ni fracasados sociales, sino, primero y, ante todo trabajadores y buenos cabezas de familia. (Arendt, 2003, p. 341)

Sí hay un fenómeno moderno, dice Arendt, es la del pequeño burgués, la del individuo que está pendiente únicamente de su existencia privada-familiar, anulando, su vida pública. Dicho de otro modo, lo que necesitaban los nazis era un ejército de hombres cumplidores del deber, obedientes, escrupulosos, superficiales, respetuosos de la ley, y productivos. Para alcanzar dicho logro, la SS captó gente normal. Himmler, sabía que este tipo de hombre estaría dispuesto a obedecer lo que fuese necesario obedecer.

Dado esto, sostenemos nuestra hipótesis: no solo la vida de Eichmann se decidió en un instante de tiempo, sino que, en ese instante de tiempo se decidió el futuro de occidente, ya que “el hombre normal”, obedeciendo al deber, puede ser partícipe de un genocidio. El instante de tiempo, al que hacemos alusión, corresponde a un momento muy preciso: Cuando Adolf Eichmann teniente coronel, recibe la orden de preparar la “Solución final” de parte Reinhard Heydrich, comandante de la Oficina Central de Seguridad del Reich. Eichmann se ve enfrentado, en un instante, a uno de los dilemas paradigmáticos de la tanatopolítica moderna: El instante, es ese preciso momento que transcurre entre el imperativo dado por el Reich y su respuesta obediente. Afirmamos que, en ese instante de tiempo de Eichmann, es donde se jugó Occidente su futuro.

El filósofo italiano Giacomo Marramao establece una distinción radical en el concepto de tiempo. Habla del tiempo Kairós y del tiempo Cronos. Luego define ambas distinciones, por un lado, dice Marramao, “El tempus-kairós, es el instante como tiempo oportuno para cambiar el destino del hombre. Es el tiempo oportuno de la templanza, de la mezcla propicia, del encuentro y la tensión productiva, entre energías y potencias distintas.” (Marramao, 2008, p. 14). Es decir, es el tiempo del sí mismo, de la potencia del hacer deseante y el pensar reflexivo. Kairós es el punto de inflexión, de ruptura, de interrupción del tiempo. Es el tiempo que Eichmann eludió.

Por otro lado, tenemos el tiempo de cronos, que es el tiempo cronológico o sucesivo, es decir, el tiempo que nos domina, como único tiempo posible. El tiempo de la velocidad que, genera un impulso a la aceleración como síndrome de la prisa, provocado por la tecno-productividad. El tiempo objetivo como tiempo medido con el calendario o reloj, puede

parecernos lleno o vacío según el número o intensidad de los estímulos que recibamos. En la modernidad este tiempo objetivo, es ocupado desesperadamente por la modulación tecno-económica-institucional de modo constante y con diferentes intensidades. El crono moderno, no solo economiza el tiempo, sino que es un instante de tiempo que, busca economizar el pensar, que busca economizar el deseo, que busca economizar el sentir. El presupuesto de Cronos es que el tiempo es escaso, “que nos falta el tiempo”, es decir, comprende el tiempo como una ausencia, un vacío, como una falta y, en esa falta desubjetiviza, ya que deviene al sujeto en tiempo-máquina.

Afirmo que, cuando la brecha de tiempo entre la orden y su ejecución se amplía, es porque nosotros la hacemos extensa, aparece el tiempo interno del sujeto: Kairós, aparece el tiempo del juicio y el pensar reflexivo, tiempo que le reclama Arendt a Eichmann. En cambio, en el tiempo de la máquina tecno-productiva, Cronos, cuando más se ajusta la orden a la ejecución, cuando existe menos tiempo flotando, existe mayor automatización, actuamos bajo la operatividad de la máquina, es decir somos incapaces de detener el tiempo cronológico, y terminamos sometiéndonos al tiempo objetivo del poder, que busca acortar, incluso reducir a cero la brecha, materializando así el mandato. Acá no hay distinción entre imperativo y obediencia: se dice, se hace, donde la orden se hace performativa.

De este modo, este tiempo crono es un tiempo falta, que demanda productividad e intensidad al “hombre normal”. Sin embargo, ¿Existe un imperativo que permita ocupar todo el tiempo, para que el tiempo no sea tempus-kairós?

Propongo leer este tiempo falta, que la productividad pretende ocupar como tiempo total, como tiempo que es operado por el paradigma “tú debes”. Eichmann para eludir su responsabilidad en Auschwitz afirmaba, “yo solo cumplí con mi deber”. ¿Qué significa para un “hombre normal” “cumplir con su deber”? Ya Kant lo planteaba en el imperativo categórico, cuya principal característica es la de actuar por el deber mismo, sin hacerlo por otros fines o inclinaciones. Este imperativo, es completamente independiente de la experiencia. La idea de Kant es, que cualquier individuo, es decir el “hombre normal”, puede llegar a reflexionar su deber conforme al imperativo categórico. Sólo ahí se da cuenta que sus acciones se convertirán en ley universal, cuando su deber acto va en directa relación con el deber ser. De este modo, en Kant la noción de deber es lo constitutivo de cualquier “hombre normal”.

Para comprender el término deber, necesitamos hacer dos alcances: Primero, deber viene etimológicamente del latín debere, que es tener algo procedente de otro, es decir: deber es deuda y, segundo, en el alemán, el término shuld se denota indistintamente como deuda y

culpa. Por tanto, en Eichmann se establece un doble juego: por un lado, siente una deuda con sus superiores que donan su confianza en él para la ejecución de la solución final y, por otro lado, el no cumplimiento de esa deuda le significaba culpa. Es decir, su culpa, la única culpa que podía sentir Eichmann, era la culpa por desobedecer y no cumplir con su deber, como dice Arendt, “[s]u culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud harto alabada.” (Arendt, 2003, p. 148). De esta forma, obediencia y deuda-culpa son una unidad indiferenciada: toda obediencia es obediencia de una deuda-culpa y, toda deuda enuncia el potencial de una culpa.

La deuda en Eichmann, como en todo “hombre normal”, está inscrita en su ser-en-común, es siempre deuda con-otros, por tanto, la deuda opera en el mismo lugar que ocupa la comunidad. Puestos en este escenario, se hace necesario analizar la noción comunidad/deuda, para ello recurriremos al filósofo italiano Roberto Esposito. Quién entiende la comunidad como nuestro ser en el mundo común, es el estar-con-otros, es la comunidad como ontología. El sentido de la comunidad viene dado, dice Esposito “porque es el lugar mismo -o, mejor dicho, el presupuesto trascendental- de nuestra existencia, dado que desde siempre existimos en común.” (Esposito, 2009, p. 26) Esto supone que, no existen individuos fuera de su ser-en-un-mundo-común: la comunidad es simplemente lo que nos está ya dado con el ser o, aún más, el único modo en el que nos es dado el ser.

Para ello, Esposito propone una labor de excavación sobre nuestra noción de comunidad a partir del latín *communitas*. La etimología latina de *communis* contiene dos acepciones: la primera, la más conocida, *com*, significa junto y, *unis* significa uno, significados donde se naturaliza la imagen unitaria y totalizante de la comunidad. Y, la segunda alternativa, es *munis* que, significa obligación y don. Significado que despliega Esposito. Acá se nos ofrece otra imagen de lo común y la comunidad, donde lo compartido no es una unidad sino un *munus*. Así en el centro de la comunidad, no hay una unidad, es decir, una propiedad que los sujetos comparten, sino una obligación común y sin fundamentos a la que estamos expuestos originariamente.

Esta obligación común es el *munus* que es: “don”, “oficio” y “deber”. Esto significa operativamente que, una vez que alguien ha aceptado el don del *munus*, está obligado a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o de servicio. Pero es una obligación que no emana de subjetividades agradecidas, sino por el contrario, se origina por una ley del don que opera independiente de los sujetos. Quien es receptor del don, está en deuda con el otro, es decir, posee algo de lo cual no es propietario, y tiene la obligación de devolver, en palabras de

Esposito: “estoy, (...) dando algo que no se puede conservar para sí. Y de lo cual, por lo tanto, no es por entero dueño.” (Esposito, 2003, p. 28)

De esta manera, para Esposito la *communitas* es aquello que liga a sus miembros en un empeño donativo del uno al otro, bajo la forma de deber, así lo afirma el filósofo italiano: “(...) el sentido (...) originario, de *communis*, debía ser quien comparte una carga (un cargo, un encargo). Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda.” (Esposito, 2003, p. 29): es decir, una carencia común, un menos, una ausencia, una falta, una deuda común y obligatoria ante la cual se constituyen los sujetos y que, por ello mismo, los endeuda o expropia desde siempre. La comunidad es la comparecencia del otro que, como yo está incompleto y, paradójicamente, se realiza en la expropiación. La comunidad tiene un origen negativo, pero es precisamente esta falta la que nos remite a la responsabilidad de cargar con esta deuda. De esta forma, el centro de la comunidad está vacío, como afirma Esposito “el don de sí al que el sujeto se siente arrastrado con un deber ineludible, porque coincide con el propio deseo.” (Esposito, 2003, p. 48) Como nos relacionamos desde la falta, todo lo que busqué retribuir a esa falta, no será más que una virtualidad que expresé que pese a la acción retributiva seguimos estando en falta. De este modo, toda deuda es infinita, es decir es no retribuable. Sin embargo, he ahí la paradoja, pese a esta imposible retribución de la deuda, la acción o servicio retributivo es necesaria de realizar, en tanto retribución que obliga la ley del don.

Estamos en presencia de una comunidad del vacío, de la nada, ya que la comunidad produce como efecto, dice Esposito “[u]n vaciamiento, parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una despropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse.” (2003, p. 31). La deuda como deuda infinita destituye y expropia al sujeto, de su única propiedad: su subjetividad. La comunidad no es sino su común exposición, interrumpe su individualidad abriéndolos al afuera de la alteridad. Por tanto, la comunidad es la alteración misma del sujeto, la coincidencia del sujeto y la alteración, la alteración como dimensión originaria del sujeto. Pero por ello mismo, la alteridad es el borde en el cual corre todo el tiempo el riesgo de perderse, el sin-fondo al que se abisma, la nada en la que “la subjetividad corre el riesgo de precipitarse y extraviarse” (Esposito, 2003, p. 33). Como afirma Esposito: “no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro, lo que caracteriza a lo común” (2003, p. 31) La comunidad es la exposición al otro que destituye, expropia y altera, la subjetividad. Por ello, la comunidad es de los no sujetos, de los “sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de propio” (Esposito, 2003, p. 31).

Para que la comunidad no se pierda en su propio vacío, que desubjetiviza, surge en el mismo munus, su opuesto: la inmunidad. La inmunidad se priva del munus, niega el munus y, al negarlo implica una excepción, un privilegio, con respecto a una obligación de retribución del don del munus. De este modo, inmune es quien no debe nada a nadie, sea de modo originario o por exoneración de una deuda.

Por tanto, si la comunidad supone una negatividad que constituye a la vez que expropia, descentra y desubjetiviza, la inmunización es el proceso por el cual se pone un límite negativo a esa negación, dando sentido a los límites propios de la individualidad. En este contexto, para Esposito la modernidad se constituye sobre la noción del individuo moderno, y el paradigma inmunitario:

Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales, es decir, perfectamente individuos, individuos ‘absolutos’, rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen sólo habiéndose liberado preventivamente de la ‘deuda’ que los vincula mutuamente. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos (...) al contagio de la relación. (Esposito, 2002, p. 40)

De esta forma, el individuo opera separado de los otros, inmunizado de los otros, pero a la vez unidos a los otros por la institucionalidad y la ley, que mediatiza la relación con-los-otros.

Sí el munus lleva en sí su propia destrucción, para Hobbes lo que se debe hacer es eliminar drásticamente toda vida común, a cambio de la seguridad que ofrece el Leviatán y, así sacrificar la vida común en nombre de la sobrevivencia: esto es, inmunizar la sociedad. De esta forma, con Hobbes se perfila el dispositivo sacrificial y biopolítico moderno, que implica la conservación de la vida, renunciando a toda con-vivencia.

Siendo así, la modernidad inmunizada, a través de la institucionalidad y la ley, se nos presentan como dispositivos profilácticos que, mediatizan e higienizan ese estar-con-otros. Ya en *Communitas* (2003), Esposito señala que el derecho occidental une por medio de la separación a los individuos, protegiendo a los unos de los otros de la posible muerte violenta (Hobbes), se sigue de aquí que la vinculación entre los individuos solo se hace por medio del derecho, siendo la investidura de persona su mejor manifestación. Al relacionarnos como personas estamos en el interior de la juridicidad occidental, sosteniendo que el derecho es,

como dirá Brossat (2010), un profiláctico, a saber, relaciona a los unos con los otros, separándolos o, dicho de otro modo, separa para relacionarlos.

Sin embargo, la presencia tozuda de la comunidad/deuda emerge de modo imperceptible en la misma institucionalidad inmune que la expulsa, a través de la re-emergencia de la noción de deber. En efecto, paradójicamente el paradigma don-deuda, que reprimido vuelve a aparecer a la base y, como el fundamento de relación en la institucionalidad moderna. La institución al desplazar a ese estar-con-otros, mantienen en su mediación, el vínculo don/deuda, como ontología de mando, en donde el individuo es siempre un deudor de la institución inmunizada.

Como resultado de esto, se produce un efecto irreductible en la institucionalidad moderna. El efecto, es que el ser y el hacer se confunden: lo que se es y lo que se hace, presentan una relación de circularidad, al punto tal que se produce una indistinción entre ser y obrar. Como afirma Agamben, en *Opus Dei*: “[s]e es lo que se debe ser y se debe ser lo que se es” (2012, p. 9). En consecuencia, se determina una ontología de la operatividad, que no hace hincapié en lo que las cosas son, sino en lo que deben ser. Es una ontología del mando no dice “es” sino “que sea”, no se hace lo que nos exige nuestra experiencia, se hace lo que “debe ser hecho”, como un hacer en constante deuda infinita, ya que: “solo es real lo es efectivo y, como tal, gobernable y eficaz: a tal punto, bajo las modestas vestiduras del funcionario o bajo las gloriosas del sacerdote.” (Agamben, 2012, p. 9). Este deber ser no es un deber ser que se agrega desde afuera, sino que, como dice Agamben: “este implica y define una ontología que se afirma progresivamente y se ubica en la historia como la ontología de la modernidad” (2012, p. 9).

Desde esta perspectiva sostenemos que: tanto los imperativos hipotéticos como el imperativo categórico en Kant, están apoyados sobre la base de una ontología de mando, de la cual Eichmann no puede huir. Para Agamben, el deber ser moderno se inscribe en la ontología de la operatividad-mando, ya que establece el vínculo entre deber y mando, propio de la ética kantiana: Dice Agamben:

[e]n la forma del deber-ser, en Kant se cumple justamente la ontología de la operatividad [...] En ella, [...] el ser y el obrar se indeterminan y se contraen uno en el otro y el ser se vuelve algo que no es simplemente, sino que debe ser obrado. Sin embargo, no es posible entender la naturaleza y las características propias de la ontología de la operatividad si no se comprende que, desde el comienzo y en la misma medida, ella es una ontología del mando. La

contracción de ser y de deber-ser tiene la forma de un mando; es esencial y literalmente un “imperativo” (Agamben, 2012, p. 181).

Es decir, es una ontología de poder-obediencia/deber ser.

En esta ontología de mando se inscribe el funcionario. El funcionario, está seguro y protegido, abocado a satisfacer sus necesidades vitales de existencia, que considera son lo más importante, y por cuya realización es capaz de asumir condiciones de obediencia; orientado, entonces, a mantenerse vivo. De este modo, el funcionario razona de modo tecnoinstrumental y está cruzado por la perenne satisfacción de necesidades vitales de existencia. Su vida está administrada, domesticada, gestionada y procedimentada desde políticas gubernamentales e institucionalidad estatal. Dado así, el funcionario Eichmann, busca irrenunciablemente a que el mando y la obediencia/deuda no se diferencien en el preciso instante-tiempo al que fue sometido.

Concluyendo. Eichmann encarna al hombre moderno, ya que en él se inter-seccionan y contraen el instante de tiempo y la deuda. Ambos mecanismos operan ontológicamente desde una falta, desde un vacío que impide ser completado, sin embargo, la contracción tiempo-deuda, hace que toda deuda no pueda esperar y, se realice en el menor tiempo posible, para ello requiere del imperativo: ¡que se realice ya, y como debe ser! Esta dinámica productivista de la deuda, sitúa al sujeto en una alteridad-crono que, lo destituye como tal.

La interrogante es: ¿hasta qué punto, nosotros somos esos funcionarios eichmannizados, es decir, esas piezas de una máquina que se movilizan con prisa en un tiempo tecno-económico, donde nuestra acción es interpelada por el deber ser, que nos contrae? Nuestra respuesta hará evidente hasta qué punto, en ese instante preciso de tiempo histórico, se jugó nuestra actualidad en Occidente.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, G. (2012) *Opus Dei. Arqueología del oficio*. Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Lumen.
- Bauman, Z. (2006) *Modernidad y Holocausto*. Sequitur.
- Brossat, A. (2008). *La democracia inmunitaria*. Palinodia.
- Esposito, R. (2009) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder Editorial, S.L.
- (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.

----- (2002). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu.

Marramao, Giacomo (2008) *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Gedisa.

Implicancias antropológicas del mal en la interpretación heideggeriana del *Freiheitsschrift* de Schelling

Mario Martín Gómez Pedrido*

El Sistema de la Libertad humana

Para Schelling, en la interpretación de Heidegger, la metafísica del mal constituye la “fundamentación (*Grundlegung*)” de un Sistema de la libertad, que en definitiva será un Sistema del tiempo (cfr. Pérez-Borbujo Álvarez, 2004, p. 178). El punto de partida para explicitar lo radica en interrogarse por el vínculo entre libertad y origen del mal: “La pregunta de la investigación principal es la pregunta por la posibilidad interna y por el tipo de realidad del mal. El propósito de esta investigación apunta al concepto pleno y viviente de la libertad humana” (Heidegger, 1988, p. 181).

En ese sentido la fundamentación del Sistema de la libertad como una metafísica del mal conlleva la pregunta ontológica que implica su explicitación temporal (cfr. Siemeck, 1996, pp. 40-50): “Una *metafísica del mal* es la fundamentación de la *pregunta por el ser* (*Frage nach dem Seyn*) como fundamento del Sistema, el cual ha de ser erigido como Sistema de la libertad”. (Heidegger, 1988, p. 181). A tales efectos ha de caracterizarse el aspecto ontológico de la metafísica del mal: “Mostrar la posibilidad interna del mal consiste más bien, para nosotros en adquirir el concepto del mal. Ciertamente, podemos anticipar el concepto del mal, y mirando hacia lo que ha de venir, formularlo libremente...” (Heidegger, 1988, p. 184). El descubrimiento de la posibilidad interna del mal de un Sistema de la libertad llevará a Schelling a la distinción entre fundamento y existencia (cfr. Heidegger, 1988, pp. 186-187). Recuerda Heidegger en torno a esta distinción:

Schelling comienza por mostrar esa distinción entre fundamento y existencia en Dios. Mostración quiere decir aquí, al mismo tiempo, aclarar en qué sentido ella es entendida. Y en este sentido da una señal sobre el modo en que el ente (Dios) que exige ser sabido. Schelling recuerda una determinación corriente de la esencia de Dios como causa sui, causa de sí mismo en cuanto existente (*Ursache seiner selbst als des Existierenden*), como fundamento de su existencia (*als*

* UBA. Contacto: jovenmariomartin@hotmail.com

Grund seiner Existenz). Con ello al parecer, se comprueba que la distinción es algo corriente. (Heidegger, 1988, p. 140)

Se trata para Schelling de diferenciar entre fundamento y existencia en Dios y en dicha distinción introducirá la temporalidad del devenir como criterio para fundamentarla. (Cfr. Heidegger, 1988, p. 140). Un Dios viviente en devenir, marca su temporalidad específica (cfr. Heidegger, 1988, p. 140), en ese Dios deviniente, su existencia no debe ser comprendida como una mera presencia, sino como un salir fuera de sí (cfr. Habermas, s/d, pp. 180-220). Esta modificación de la relación entre fundamento y existencia que Heidegger apropia de Schelling resultará un elemento especulativo central para su cambio de la noción de temporalidad originaria (Heidegger, 1988, p. 191): “*El fundamento en Dios* es aquello que Dios no es en cuanto él mismo y qué, sin embargo, no es fuera de él”. (Heidegger, 1988, p. 194). De esta forma se conforma el devenir de Dios, su “temporalidad (*Zeitlichkeit*)” y su “movilidad y ser (*Bewegtheit und Seyn*)”. El ser de Dios es temporal porque consiste en un llegar a sí mismo a partir de sí mismo, se trata de la “ensambladura de ser: la distinción schellingiana entre fundamento y existencia” (Heidegger, 1988, p. 185). De la cual podemos destacar dos aspectos. El primero, que un Dios en devenir no es ningún Dios ya realizado, sino un Dios que tiene que llegar a ser. (cfr. Heidegger, 1988, p. 195). El segundo, que si Dios llega a ser a partir del fundamento, y pone a ese fundamento mismo por vez primera en cuanto tal, entonces se produce un enriquecimiento y complejización de la sucesión temporal, pues lo producido que constituye un resultado, Dios, se convierte en quien ha producido a su fundamento (cfr. Heidegger, 1988, pp. 195-196). Esta influencia schellingiana lleva a que Heidegger considere un cambio en su noción de eternidad donde ésta ya no es tematizada como intemporal, sino como el origen del tiempo, es decir, como la temporalidad originaria misma. Esta temporalidad así entendida no es asociada a una forma de ipseidad-subjetividad-fundamental sino que es referida al devenir mismo de Dios en tanto “El ser de Dios es un llegar a sí mismo a partir de sí mismo (*Zusichwerden aus sich selbst*)” (Heidegger, 1988, p. 195). La consideración schellingiana influye fundamentalmente la interpretación fenomenológica de Heidegger que considera a la eternidad como el instante más originario del tiempo que reúne a todos los éxtasis temporales. De esta forma la eternidad se convierte, en el golpe del instante, en la “temporalidad más originaria (*als ursprünglichste Zeitlichkeit*)” y tiene una dirección, un horizonte temporal. (cfr. Heidegger, 1988, p. 197).

Tenemos así un devenir divino de lo eterno el cual expresa la unidad del tiempo, no como mera ampliación de un ahora, sino como “la plenitud inagotable de la temporalidad

misma”. El devenir divino es la forma del devenir de la eternidad y la eternidad, por ser deviniente, por tener movilidad, se revela como temporal. Este modo de concebir lo eterno es contradictorio al pensamiento vulgar que define la eternidad como cancelación del tiempo, por ello, ese pensamiento no acepta su forma originaria consistente en “exponer al Dios inicial en su eterno pasado” (Heidegger, 1988, p. 204). En la movilidad del devenir divino en la que “Dios *es* el que *es* todo” (Heidegger, 1998, p. 201)¹ encontramos una reformulación de la noción de movimiento de la caída de la vida fáctica y del Dasein (cfr. Heidegger, 2001, pp.178-179) y de la movilidad histórica (cfr. Heidegger, 1988, p. 389). Encontramos entonces un devenir eterno de Dios que se genera en el esenciar del ser, que es posibilitado por la relación de separación-discordia y por la armonía superior entre fundamento y existencia. Complementariamente encontramos un devenir de las cosas en Dios (Heidegger, 1988, p. 202). Considerar las cosas en su devenir temporal es concebirlas en relación al devenir temporal eterno de Dios que funda la temporalidad originaria. Por eso, Heidegger señala que el texto schellingiano nos interroga por el “modo de ser cosa” (Heidegger, 1988, p. 203) y a ese modo de ser cósmico lo “diferenciamos en cuanto a su carácter propio”.

Las cosas tienen un devenir (cfr. Heidegger, 1988, p. 203) fundamentado en el “devenir eterno” de Dios. En ese sentido “el ser de las cosas no puede consistir en ese devenir en cuanto eternidad (*-ibr Seyn kann nicht in jedem Werden als Ewigkeit bestehen*)” (Heidegger, 1988, p. 203). El fundamento de Dios en tanto está en Dios, pero no es Dios mismo, permite que la temporalidad de las cosas se despliegue como un devenir fundado en la diversidad de Dios, es decir, en lo que está en Dios, el fundamento (cfr. Habermas, s/d, pp. 87-92; cfr. Buchheim, 1996, pp. 223-239), que no es Dios mismo en tanto “devenir eterno” (cfr. Habermas, s/d, p. 284 y ss. y Buchheim, 1996, pp. 223-239).

Hay una negatividad en el fundamento de Dios que posibilita su devenir eterno en tanto temporalidad originaria dando lugar al devenir temporal de las cosas. Esa negatividad constituye un “todavía no (*Noch-nicht*)” que nunca se cancela, que nunca llega a ser un “ya-no-más (*Nicht-mehr*)” (cfr. Heidegger, 1988, pp. 203-204). Por lo tanto, la temporalidad originaria expresada como eternidad, es decir como eterno devenir de Dios, es un permanente “todavía no”. Cabe destacar que esta negatividad corre el primado de futuro señalado en *Sein und Zeit* hacia un primado de un pasado que tiene un significado eterno, en “Dios *permanece* el eterno pasado de sí mismo en su fundamento (*es bleibt in Gott die ewige*

¹ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Vergangenheit seiner selbst in seinem Grunde)” que vuelve relevante la función de la historicidad divina (cfr. Knatz, 1996, pp. 288-298; en especial 296-297)².

Mal y libertad humana

El mal se revela como la posibilidad esencial desde el punto de vista antropológico para la libertad humana. Es decir, la libertad para el mal se funda en aquello que es en Dios sin ser Dios mismo, en su fundamento, esto es, donde se funda también el devenir temporal de las cosas (cfr. Ehrhardt, 1996, pp. 240-251; en especial el análisis de la frase „*Freiheit ist unser der Gottheit Höchstes*“ en 245-251). De esta forma el mal revela su función dentro del sistema de la libertad humana definida como una “facultad para el bien y para el mal” (Heidegger, 1988, p. 168), en ese sentido: “La pregunta por la libertad humana se convierte en la pregunta por la posibilidad y realidad del mal” (Heidegger, 1988, p. 168). Heidegger afirma: “Hemos intentado interpretar aquí el tratado sobre la libertad, porque él es en su médula una metafísica del mal; porque la pregunta fundamental de la filosofía acerca del ser recibe con ello un nuevo impulso esencial...” (Heidegger, 1988, p. 169). La metafísica del mal nos coloca en el punto central de la filosofía de Schelling y de sus implicancias antropontológicas (Heidegger, 1988, p. 181).

A partir de la metafísica del mal “según el nuevo concepto de la libertad humana, el mal es algo a lo cual la libertad puede decidirse también” (Heidegger, 1988, p. 177). Por ello la realidad del mal no es una mera apariencia y no hay que concebirlo como un mero “no-ente” o “carencia”, pues desde esa perspectiva perdería toda positividad. Contrapuesto a esta consideración “la pregunta por el mal y con ello la pregunta por la libertad tiene que ver de algún modo esencialmente con la pregunta por el ser del no-ente” (Heidegger, 1988, p. 177). A partir de esta consideración:

En referencia al principio del Sistema, es decir, a la pregunta por el ser, esto significa que la pregunta por la esencia del ser es a la vez la pregunta por la esencia del no y de la nada. La razón de que esto sea así, sólo puede residir a su vez en la esencia del ser mismo. (Heidegger, 1988, p. 177)

² Quien encuentra una estrecha asociación entre el *Freiheitschrift* y el *Mysterium Magnum* de Boehme es Schopenhauer cuando señala que el texto de Schelling es una mera “elaboración (*Umarbeitung*)” de la obra de Boehme, (cfr. Schopenhauer, 1985: 131).

De este modo el mal revela que a la esencia misma del ser, es decir, en el núcleo del problema ontológico mismo, radica la nada: “En consecuencia, la nada (*das Nichts*) no es algo nulo, sino algo terrible, lo más terrible a su vez en la esencia del ser mismo (*das Ungebeuerste im Wesen des Seyns*)”. (Heidegger, 1988, p. 177).

Se trata entonces de “desplegar la posibilidad interna del mal” (Heidegger, 1988, p. 184) en su alcance ontológico negativo, para ello Heidegger entiende la investigación sobre el tratado de Schelling como “una metafísica del mal con finalidad metafísica” (Heidegger, 1988, p. 192). La posibilidad interna de esta metafísica del mal es un “proyecto” que implica la “posibilidad de ser-hombre” (Heidegger, 1988, p. 226). El hombre es algo creado, diverso y separado de Dios, por lo tanto es necesario un proyecto de lo creado para que pueda explicarse la posibilidad interna del mal, ya que éste acaece en el hombre en tanto ser creado. Es así que siempre debe recordarse que “el origen de la creación yace en la esencia del espíritu eterno” (Heidegger, 1988, p. 157) a los efectos de explicar la posibilidad interna del mal en el ente creado (cfr. Heidegger, 1988, pp. 226-227) El mal tiene un origen temporal en el “devenir eterno” en Dios mismo, en el fundamento que está en Dios sin ser Dios mismo (cfr. Heidegger, 1988, p. 244).

En el “devenir eterno” de Dios que marca su “eterno comienzo” se potencia la voluntad individual del fundamento, la cual pugna por retornar eternamente hacia su creador, hacia su fundamento más profundo. Pero no logra su cometido, esta dificultad está a la base de la posibilidad interna del mal como rebelión del fundamento en Dios contra Dios mismo:

A esa tendencia a retroceder hacia el centro del fundamento más hondo, al más profundo egoísmo (*der tiefsten Eigensucht*) del anhelo del fundamento, corresponde, en el devenir de lo creado, en tanto idéntico con ese anhelo, elevarse hacia la pura luz del entendimiento, de manera que la voluntad universal y el centro de todas las voluntades particulares se unen de golpe, se vuelven lo mismo. (Heidegger, 1988, p. 224)

Ese profundo egoísmo de la voluntad individual es un anhelo del fundamento por convertirse en existencia separada de la voluntad eterna universal (cfr. Heidegger, 1988, pp. 245-246). De tal modo que “Esta separabilidad de ambos principios, inherente a la esencia del ser hombre, no es otra cosa que la posibilidad interna del mal”. (Heidegger, 1988, p. 246). De esta forma la voluntad individual en su egoísmo se vuelve la condición del mal, el mal

tiene su condición interna en una sublevación del fundamento, en una suerte de perversión de dicho fundamento con respecto a su esencia eterna divina.

La voluntad individual quiere convertirse en la voluntad universal, pero se subleva contra su sometimiento a la voluntad universal y quiere ser libre, ese ser libre es la condición del mal. El mal es una suerte de principio de individuación de la voluntad singular en el fundamento que quiere elevarse a voluntad universal, esta suerte de perversión de la unidad que caracteriza al mundo divino es el modo en que emerge la negatividad del mal. Como habíamos señalado esta negatividad inherente al mal no es meramente una deficiencia, sino que incluye su propia afirmación: “Pero la perversión y la revuelta no son algo solamente negativo y nulo (*nur Negatives und Nichtiges*), sino la negación que toma el poder (*sich in die Herrschaft setzende Vereinigung*)” (Heidegger, 1988, p. 248). Es por eso que para Heidegger el mal en tanto negatividad es algo positivo, pues hace a la libertad del hombre: “Sólo podemos aprehender la verdadera esencia de la negación, que se expande en el mal en tanto perversión, si comprendemos con suficiente originariedad el concepto de afirmación, de lo positivo y de la posición” (Heidegger, 1988, p. 248). La afirmación así entendida es concebida “de modo originario” y da cuenta de la negatividad metafísica del mal, la cual se genera en la esencia eterno-temporal de Dios en tanto revuelta del fundamento por llegar a la existencia. De allí que Heidegger afirme:

El mal no entraña solo algo positivo en general, sino lo más positivo de la naturaleza misma, el querer ir hacia sí mismo del fundamento, “es” en este caso lo negativo (*das Negative*), “es” en tanto negación (*Vereinigung*) bajo el aspecto del mal. (Heidegger, 1988, p. 250)³

Por ello la negatividad muestra aquí su originariedad con la positividad en la naturaleza humana: “la afirmación y la negación tienen una esencia originaria en el Dasein humano” (Heidegger, 1988, p. 249) y de esta forma dicha negación patentiza (cfr. Heidegger, 1988, pp. 249-250) como en el mal la

tiranía del egoísmo sobre la totalidad (*Tyrannie der Eigensucht über das Ganze*), se funda en general en el afán del fundamento, a saber, en tanto éste tiende a convertirse en el principio dominante dentro de lo creado, en lugar de seguir siendo precisamente fundamento. (Heidegger, 1988, p. 261)

³ Los términos entrecomillados son de Heidegger.

Hay una forma entonces de perversión o negatividad del fundamento en Dios, pero, como el fundamento es en Dios lo que Dios no es, esa negatividad si bien es originaria no agota el ámbito originario. Señala Heidegger a modo de definición con respecto a la negatividad del mal en relación a Dios: “*El mal es la revuelta de la per-versión del fundamento de la voluntad esencial hacia la inversión de Dios (in die Umkehrung des Gottes)*” (Heidegger, 1988, p. 184)⁴. El mal constituye entonces una suerte de inversión que genera la negatividad en el seno de la eternidad móvil de Dios. Complementariamente señala también Heidegger que

...esa perversión de la voluntad viene a ser un Dios invertido, el antiespíritu, y en consecuencia la revuelta contra el ser originario, la expansión del antagonismo contra la esencia del ser, la inversión de la ensambladura ontológica en el desensamble, en el cual el fundamento se levanta a la existencia y se pone en su lugar (Heidegger, 1988, p. 248).

Conclusión

Dice Heidegger

El ser de Dios existente es el devenir en la isocronía originaria de la temporalidad absoluta llamada eternidad. El ser de las cosas es un devenir en el sentido de un determinado salir afuera del ser divino a la patencia de los contrarios aún ocultos. (Heidegger, 1988, p. 215)

el mal en el mundo prueba que los entes son temporales, es decir, que las cosas son un “salir afuera del ser divino” y “la patencia de los contrarios aún ocultos” se desoculta. Por lo tanto la explicación de la posibilidad del mal en el mundo por parte de Schelling (cfr. Heidegger, 1988, pp. 207-208) constituye la clave sobre cómo se origina el tiempo en el mundo finito (cfr. Heidegger, 1988, p. 208).

Las cosas tienen un devenir que se funda en el ser separadas del “devenir absoluto” (cfr. Heidegger, 1988, p. 215) y son producidas, ese ser producidas expresa su movilidad, pues deviniendo se diferencian de Dios. Por lo tanto la producción de las cosas en su devenir es un movimiento ontológico y no un mero ser fabricadas (cfr. Heidegger, 1988, p. 228). Las cosas se constituyen en el movimiento del devenir creador y se individualizan (Heidegger,

⁴ La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

1988, pp. 228-229), Heidegger destaca que “el devenir del ser creado es por esto la pregunta por el devenir del individuo”. Por lo tanto explicar el devenir de las cosas y el devenir del individuo a partir del “devenir absoluto” de Dios implica dar cuenta de la movilidad de la existencia (cfr. Heidegger, 1988, p. 234). Hay una profundización en la noción de individuo en la filosofía de Schelling (cfr. Žižek, 2016, p. 42), al analizar “la esencia de la individuación y en consecuencia por el principio que determina al individuo en su individualidad” (Žižek, 2016, p.107), especifica el vínculo entre el hombre y lo Absoluto, Dios (Žižek, 2016, pp.108-109). El individuo ya no es en este análisis el ente privilegiado para la mostración de la temporalidad originaria, el principio individuationis en tanto “principio que determina al individuo en su individualidad” depende de una temporalidad originaria, a saber, el “devenir absoluto” de Dios. El devenir del individuo en su individualidad, el hombre, y el devenir de las cosas tienen su “origen esencial” “en el movimiento del devenir creador mismo” (cfr. Žižek, 2016, pp. 134-135).

Este proyecto esencial da “el origen esencial de lo creado”, es un movimiento del crear que especifica el alcance temporal del devenir (cfr. Heidegger, 1988, p. 235) que incluye a Dios, al hombre y la naturaleza y constituye la esencia del ser. Sin la negatividad originaria del mal no se constituiría el problema central que inicia el devenir de Dios (cfr. Heidegger, 1988, pp. 237-238). Tenemos una articulación entre “naturaleza viviente” (cfr. Heidegger, 1988, pp. 239-240), entendida como un devenir desde el “devenir absoluto” de Dios, con el hombre que en tanto viviente que se temporaliza hace posible el mal en el mundo, dice Heidegger:

Sabemos que el proyecto de movilidad del crear de lo creado está dirigido a la tarea que apunta más allá, de poner de relieve la posibilidad metafísica (*metaphysische Möglichkeit des Menschen*) del hombre. Esta última debe exponer, a su vez, en qué consisten las condiciones de la posibilidad interna del mal (Heidegger, 1988, p. 242):

La posibilidad interna del mal entraña la pregunta por la posibilidad interna del ser hombre. El hombre es un ser creado, no absoluto, y por cierto un nivel y lugar sobresaliente dentro de lo creado que se crea a sí mismo (Heidegger, 1988, p. 246).

Referencias bibliográficas

- Buchheim T. (1996). Das Prinzip des Grundes und Schellings. Weg zur *Freiheitschrift* en *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael y Jacobs, Wilhelm G. (editores), Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 223-239.
- Ehrhardt, W. E. (1996). Freiheit ist unser der Gottheit Höchstes – ein Rückweg zur *Freiheitschrift* ? en *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael y Jacobs. Wilhelm, G. (editores), Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 240-251.
- Habermas, J. (s/f). *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Gummersbach, Inaugural –Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn [fecha de la defensa oral 24.02.1954].
- Heidegger, M. (1988). *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), GA 42, (Sommersemester 1936), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2001), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Knatz, Lothar (1996). Der Grund der Freiheit en *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael y Jacobs, Wilhelm, G. (editores), Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 288-298.
- Pérez-Borbujo Álvarez, F. (2004). *Schelling. El Sistema de la Libertad*. Herder.
- Schopenhauer, A. (1985). *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Banden*. Band III, München, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Siemeck, Marek J. (1996). “Transzendenz und Immanenz in Schellings ontologischem Freiheitsbegriff” en *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael y Jacobs, Wilhelm, G., (editores), Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 40-50.
- Žižek, S. (2016). *El resto indivisible*. Godot.

Aproximaciones a la noción de “vida” en la obra de François Jacob

*Lilén Gomez**

El presente trabajo se propone como una continuación de algunas de las líneas de lectura expuestas en la ponencia “*Las palabras y las cosas: del origen moderno de la apropiación sobre la vida*” (Gomez, 2019), presentada en la “II Jornada de estudiantes de Antropología Filosófica”. Allí, el objetivo era pensar los rasgos positivos que hacen de la vida algo apropiable, o bien, qué es lo que hace que podamos justificar, a partir de la idea del “progreso” científico, la manipulación de lo viviente.

El origen moderno de la Vida

El trabajo mencionado retomaba el análisis de Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966) en torno a la emergencia en la Modernidad de la noción sintética de Vida, como una noción a partir de la cual el saber de lo viviente –en adelante, la Biología moderna–, fue organizado asumiendo una jerarquización de lo humano por sobre aquello que lo rodea. Ello se produce en la medida en que la noción sintética de Vida se constituye como un principio ordenador y condición de posibilidad *epistémica* de los seres vivos, de modo tal que el conjunto de lo existente se ordena de acuerdo al privilegio de un cierto tipo de vida por sobre otras formas de existencia, a saber, de la vida animal como la más próxima al estatuto de lo humano (Foucault, 2014, pp. 504-505).

El trabajo arqueológico foucaultiano (a diferencia de la elaboración histórica que observaremos luego en la obra de François Jacob) se presenta como una investigación sobre los modos en que la verdad se valida en la historia; en este sentido, se detiene sobre las funciones de validación epistemológica de los discursos. Desde este enfoque, la Vida aparece como un *a priori* histórico, una de las estructuras que fueron condición de posibilidad del discurso de las Ciencias Empíricas en la Modernidad (en este caso, de la Biología), configurando un esquema *cuasi-trascendental* (Foucault, 2014, p. 245).

El problema filosófico que trae consigo el *cuasi-trascendental* consiste en que funciona como una trampa: el conocimiento de todo objeto se vuelve, replegado sobre sí mismo, un conocimiento del sujeto que conoce, al decir de la Modernidad, del hombre. Así, Foucault

* FFyL-UBA.

(2014) planteará, provocativamente, que hasta fines del siglo XVIII “la vida no existía”, sino solamente los seres vivos. La Biología Moderna se funda junto con la separación entre lo vivo y lo no vivo, que no era un problema decisivo hasta entonces. La vida abstracta, no instanciada en ningún individuo, se vuelve la categoría fundamental, el “fondo común de identidad” a partir del cual van a proliferar las diferencias entre los vivientes.

El hombre, como animal que habla, que tiene el poder de darse representaciones, no sólo va a ocupar un lugar privilegiado en términos de su complejidad orgánica, sino que se va a constituir como ordenador del conjunto de todo lo viviente. La singularidad de los cuerpos sólo puede existir de manera derivada, a partir de una unidad focal de la vida, que no es cualquier vida sino, en definitiva, una vida humana. Cuando los organismos son desarticulados hacia esa unidad focal, hasta exhibirlos como compuestos de materia inerte, puestos en relación con la vida como un principio que les viene de afuera, entonces cualquier cuerpo se vuelve manipulable.

La pregunta que guiaba este recorrido a través de *Las palabras y las cosas* se orientaba hacia discutir en qué medida, a partir del siglo XX, momento que excede al análisis foucaultiano, el consenso sobre la idea del gen como unidad fundamental de la vida (Röner y Folguera, 2017) se podía o no pensar bajo el “umbral de nuestra modernidad”, al que Foucault hacía referencia allí. ¿Podría la idea de código genético funcionar como ese “fondo oculto” a partir del cual proliferarían, ahora, las diferencias; como ese polo que guiaría hoy el mismo movimiento indefinido hacia el fondo oculto donde confluye la vida –movimiento que es siempre imposible, porque jamás se llega a alcanzar ese fondo, la vida en cuanto tal–, pero cuyo efecto consistiría en un develamiento cada vez más profundo de la intimidad de los seres? ¿Se podría ligar un movimiento así a la posibilidad de exacerbar el control sobre los cuerpos?

Sin embargo, otra deriva posible aparece en una entrevista posterior a *Las palabras y las cosas* –titulada “A propósito de «Las palabras y las cosas»”– en la cual Foucault (1985) hace referencia al código genético, en tanto portador en mensaje cifrado de todas las indicaciones genéticas que permiten a un ser desarrollarse, como un ejemplo de sistema que, bajo la misma forma de un lenguaje, hablaría por sí mismo, sin ser un *sujeto* el que habla. El sistema existiría con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, como un sistema anónimo sin sujeto. Para Foucault, allí, el código genético parece comportarse como la literatura moderna, que en las márgenes de “nuestra modernidad” habría estallado el “yo” dando paso al “hay” impersonal, al “se” de la voz pasiva, “a un saber sin sujeto, a lo teórico sin identidad” (1985, p. 33). De esa manera, quedaba configurada en esta clave de lectura una

tensión entre la *episteme* moderna en el seno de la cual la Biología se constituye como ciencia y una posible *episteme contemporánea* donde el saber, bajo una nueva forma, habría desdibujado ya el rostro del hombre.

De la Vida al *programa*

A la luz de esa tensión, el interés de este trabajo es indagar de qué manera la obra del biólogo francés François Jacob, *La lógica de lo viviente, una historia de la herencia* (1970) permite, no responder, pero sí precisar en qué sentidos podríamos hablar de una nueva *episteme* contemporánea a la base de la Biología actual, articulada en torno no ya a la vida, sino a la noción de *programa* –tomada de la cibernética como modelo–. Y, en segundo lugar, pensar en qué posición queda lo humano respecto a ese campo del saber. A su vez, cabe notar que hablar de una “Biología” en la época en que se publica la obra no implica ya referir a una ciencia unificada, sino a un campo con una multiplicidad de objetos que fueron haciéndose accesibles al análisis y en torno a los cuales se fueron conformando diferentes subdisciplinas a lo largo de las épocas, hasta llegar a la actualidad.

Siguiendo a Jacob, lo viviente es, desde mediados del siglo XIX, aquello que pone en ejecución un programa y que, a la vez, tiene por objetivo preparar un programa para la generación siguiente. La herencia, en este sentido, se describe en términos de información, mensajes y código. Aquello que pasa de una generación a la siguiente son instrucciones que especifican estructuras moleculares, a la manera de “planos arquitectónicos” de un futuro organismo, que va a realizar el programa prescrito por la herencia (1999, p.14). Para el autor, pensar la herencia en términos de programa, como rasgo característico de los seres vivos, resuelve el problema que traía conceptualizar la vida –tal como lo había señalado Foucault en *Las palabras y las cosas*– como una fuerza que les venía “de afuera” a los organismos vivos, de manera no instanciada en el individuo, para darles una forma orgánica.

La Biología del siglo XIX transforma el modo de concebir la organización de los seres vivientes: si hasta ese momento se consideraba al organismo como un cuerpo complejo compuesto de órganos jerarquizados de acuerdo a sus diferentes funciones, con la introducción de la teoría celular, en este momento, la unidad fundamental de la vida va a dejar de ser el órgano y va a pasar a ser, precisamente, la célula, gobernada por un núcleo que ordena su integración a los diferentes sistemas: tejidos, órganos, etc. Para Jacob, la teoría celular viene a poner, por esa razón, un freno al vitalismo que había predominado desde la fundación de la Biología; en tanto la célula contiene en sí misma todos los atributos de lo

viviente (1999, p. 81). El vitalismo, limitado por sus propios métodos, era incapaz de reducir la vida a los elementos simples que la conformaban, por lo tanto, la vida permanecía inaccesible al análisis. La nutrición y el crecimiento de los seres encontraban su causa en el conjunto del organismo.

Una vez introducida la teoría celular, la especificidad de lo vivo radica en el plan que dirige la estructura de dicho organismo, ubicado al interior de cada célula y según el cual cada colectividad celular ejecuta distintas tareas. Ya no es necesario apelar a la fuerza vital como un orden oculto ni al plan de una inteligencia suprema, en tanto las propiedades de lo viviente pasan a depender de una ordenación particular de moléculas que permite a la célula efectuar reacciones químicas. Para Jacob, esto significa que la Biología deja de fundamentarse en una esencia para descansar sobre una base material. Al mismo tiempo, la emergencia de la célula como objeto de análisis permite reformular las ideas sobre la generación de los seres vivos que, entonces, puede explicarse en términos de reproducción, a partir de la transmisión de una memoria contenida en el núcleo celular, de generación a generación; lo cual hace posible, a la vez, una teoría de la evolución (1999, pp. 86-87).

Una segunda transformación de importancia adviene con la comprensión termodinámica de los hechos del mundo vivo, la cual introduce como objeto de estudio a las grandes poblaciones (en lugar de los individuos) y al método estadístico para su análisis (en lugar del análisis de las unidades). El nexo entre mecánica estadística y teoría de la evolución desembocará, en el siglo XX, con el nacimiento de la genética, en una transformación total de la concepción de la herencia: si hasta entonces la evolución de las especies se pensaba como un proceso adaptativo gradual al medio, el estudio de las poblaciones da cuenta de que nunca se encuentra una relación lineal entre las modificaciones del ambiente y las mutaciones, siempre aleatorias. La evolución de una especie depende de la combinación genética cuyas posibilidades de asegurar su descendencia, corroboradas retroactivamente, son mayores.

De la conjugación entre genética y bioquímica tendrá lugar, finalmente, la Biología Molecular; que, retomando el modelo de la cibernética, postula al gen como una unidad de información que al ser leída y traducida organiza al sistema vivo. Se trata, entonces, de un plan trazado por una combinatoria de símbolos químicos, que cifran un mensaje (Jacob, 1999, 159).

Finalmente, la frontera entre el mundo vivo y el mundo inanimado se establece en términos de lógica: lo que distingue un sistema vivo es su capacidad de interpretar y ejecutar un código genético. El programa genético es el resultado de sucesivas copias de un mensaje siempre iterado, la copia de una copia, solamente regida por la ley de la traducción y el error.

Jacob concluye, una vez más, en el privilegio de lo humano, pues se trataría de la especie cuya correlación entre rigidez y flexibilidad del programa que la caracteriza le permite un mayor grado de libertad: le permite, por ejemplo, la aptitud diferencial de crear lenguajes.

¿Una nueva *episteme*?

Concluiremos este trabajo recuperando ciertas consideraciones hechas por el propio Foucault a la obra de Jacob (1975), las cuales nos permiten dilucidar continuidades y rupturas en el pasaje de la Biología moderna a la contemporánea. En primer término, la descripción categórica de la obra de Jacob como un “gran libro de historia” nos conduce a replantearnos, en la lectura que Jacob hace de la vida en términos de un vitalismo, hasta qué punto cae la *episteme* moderna articulada sobre la noción sintética de Vida como un *cuasi-trascendental*. Se trata de dos registros divergentes: si en Foucault esta última es condición de posibilidad para la emergencia de un objeto, Jacob la está leyendo no como arqueólogo, sino como historiador.

En segundo término, no obstante, con la genética se repite aquella “gran decepción cosmológica” que corrió al hombre del centro del mundo, en palabras de Foucault, “ella nos enseña que los datos nos gobiernan” (1975). Aún hoy, podemos agregar, el hombre Occidental queda atrapado en ese repliegue del saber, pero se le hace patente la imposibilidad de un dominio del azar, en este caso, de un dominio del código genético, cuyas variaciones aún permanecen ciegas. Es decir que, en rigor, permanece atrapado en un lenguaje que no es articulado por ningún sujeto humano. Podemos agregar, también, que el tránsito que mencionamos, del estudio de la unidad del individuo al estudio de las poblaciones, va a ser un rasgo importante en las posteriores tesis biopolíticas foucaultianas.

Por último, Foucault señala que nos encontramos nuevamente frente a la necesidad de “pensar otra vez todo de nuevo”, en tanto estaríamos frente a una “biología sin vida” (1975). Al decir de Jacob, tal como lo cita Foucault: “Hoy no se interroga más la vida en los laboratorios. No se busca más delimitar los contornos. Se trata solamente de analizar los sistemas vivientes, su estructura, su función, su historia (...) La biología se interesa hoy en los algoritmos del mundo viviente”. El algoritmo nos enfrenta con el desencantamiento de una economía del ser humano privilegiado, quizás –y sobre ello debemos seguir profundizando el análisis– en una dirección poshumana.

Referencias bibliográficas

- Díaz Rönner, L. y Folguera, G. (2017) Propiedad intelectual y nociones de vida: relaciones, condiciones de posibilidad y desafíos, en *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Vol. 12, n° 35, pp. 11-38.
- Foucault, M. (1975) “Crecer y multiplicar”, en F. Jacob et al., *Lógica de lo viviente e historia de la biología*. Anagrama.
- (1985) “A propósito de «Las palabras y las cosas»” en *Saber y verdad* (pp. 31-37). La Piqueta.
- (2014) *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gomez, L. (2019) *Las palabras y las cosas: del origen moderno de la apropiación sobre la vida* en N. Billi (Comp.), *Actas de la Segunda Jornada de Estudiantes de Antropología Filosófica* (pp. 77-86). RAGIF Ediciones.
- Jacob, F. (1999). *La lógica de lo viviente: una historia de la herencia*. Tusquets.

De mallas y atmósferas. El problema de la naturaleza en el neo-materialismo de Tim Ingold

*Nicolás Leandro Fagioli**

Introducción

El pensamiento filosófico contemporáneo, especialmente aquel que se inscribe dentro de los denominados nuevos materialismos o posthumanismos, ha decretado la inestabilidad de numerosas categorías. La noción de naturaleza, como un caso representativo de esto último¹, conforma el foco de la presente investigación. Más específicamente, estudiaremos el aporte que el antropólogo inglés Tim Ingold ha realizado con respecto a esta cuestión. En el marco de sus desarrollos recientes, nos interesa particularmente lo que el autor denomina como *linealogía* o “teoría de las líneas”. A partir de ella es posible concebir una noción de naturaleza en relación con la experiencia y la sensibilidad. De este modo, se intenta comprender a la naturaleza a través de sus conexiones o entrelazos, en vistas de una concepción relacional de la misma. Esto se contrapone, a la vez, tanto a la herencia de la antigüedad presocrática, en la cual la naturaleza, representada por un elemento, funciona como fundamento subyacente de todo lo existente, como a la de la modernidad filosófica, la cual la concibe como aquello que se enfrenta y a la vez define al existente humano.

En definitiva, se rechaza la idea de una naturaleza como Totalidad, en favor de una en términos *mediales*, atendiendo a la tensión entre el ambiente y la experiencia, concebidas ambas esferas como mutuamente conformantes. La reflexión debe darse en el cruce entre estas dos dimensiones. La naturaleza, entonces, no es algo externo a la experiencia de los sentidos, sino que se desprende de ella y a la vez la constituye.² El objetivo del presente trabajo, además de explicitar las notas distintivas de esta concepción, será evaluar su relevancia política y ética para el pensamiento ecológico o medioambiental. Comenzaremos

* UBA-UNA.

¹ Con respecto a este tema resultan fundamentales los desarrollos de Latour (2017: 21-56).

² A partir de esta lectura del pensamiento de Ingold, la cual conecta a la naturaleza con la experiencia, podemos ubicar las reflexiones del antropólogo inglés dentro del horizonte de pensamiento de Alfred North Whitehead, quien en El concepto de naturaleza afirma: “La naturaleza es aquello que observamos en la percepción a través de los sentidos” (2019: 13).

por desarrollar brevemente este problema, para luego profundizar en el pensamiento del autor y en su aporte a la cuestión.

El problema de la naturaleza

Analizar la inestabilidad de la noción de naturaleza implica tomar conciencia de una serie de transformaciones históricas que la misma ha sufrido. A partir de ciertos autores inscriptos en los nuevos materialismos, se abandona la idea tanto de una naturaleza como totalidad omnicomprendiva, como de aquello que se posiciona como *enfrentado* a su contrario, la naturaleza humana. Ahora bien, ambos rechazos refieren a una transformación en la concepción de la naturaleza, o diferentes formas de entender este concepto. Esta transformación depende en gran parte de un evento que también conforma un abandono, aunque de un tipo cualitativamente diferente, que se lleva a cabo mucho antes de que las categorías de posthumanismo o materialismo en el sentido contemporáneo entren en juego.

Algunos autores sostienen que, desde los inicios del Siglo XX, asistimos a un olvido en el pensamiento filosófico, de la pregunta por la naturaleza. Dicho olvido reviste un carácter paradójico, dado que es también en el siglo pasado cuando se da el surgimiento y crecimiento de una conciencia ecológica preocupada por el medio ambiente. ¿A qué se debe esta pérdida en la profundidad filosófica? Ted Toadvine (2009) sostiene que dicho olvido se da gracias a la apropiación positivista del concepto de naturaleza a principios del Siglo XX. Este abandono de la indagación ontológica obligó a que todo acercamiento no cientificista al mismo se refugiara en una postura puramente ética, perdiendo profundidad filosófica:

El legado de este punto de vista positivista -el colapso de la filosofía de la naturaleza dentro de la filosofía de la ciencia y el abandono de la indagación metafísica en el ser de la naturaleza- hizo que la emergencia de la ética del ambiente aparezca como un punto de partida radical desde la tradición filosófica, mientras tanto limitando este nuevo campo a cuestiones puramente axiológicas (Toadvine, 2009, p. 5).

Es decir que asistimos a un fuerte desplazamiento desde un plano ontológico, que involucra la pregunta filosófica por la naturaleza, a un plano axiológico que, olvidando este interrogante, se preocupa por los comportamientos acciones y disposiciones del viviente humano con respecto a su entorno. Se abandona una filosofía de la naturaleza para dar paso

a una ética ambiental. Este pasaje es el que oculta una dimensión fundamental, como destaca Neil Evernden en *The Natural Alien*, la “crisis ambiental” es, en el fondo una crisis filosófica, y que sus problemas “son simplemente la porción visible de una entidad más grande, de la cual la mayor parte yace debajo de la superficie, más allá de nuestra inspección cotidiana” (Evernden, 1993, p. xii).

Ahora bien ¿Cuáles son las consecuencias de estos desplazamientos? ¿Por qué conforma un problema el abandono de una filosofía de la naturaleza? En principio, el abandono de la dimensión filosófica parece no tener relevancia para los objetivos del ambientalismo, sin embargo, destacaremos una serie de contradicciones que denotan una fuerte dependencia entre estos dos planos. En primer lugar, el hecho de que la problemática medioambiental se olvide de la indagación filosófica acerca de la naturaleza conlleva una pérdida en la potencia política y acarrea grandes contradicciones para cualquier enfoque que se pretenda no antropocéntrico. Aceptar que todo lo que podemos indagar acerca de la naturaleza se limita a evaluar el modo en que nos comportamos con respecto a ella, orienta el foco de la cuestión al sujeto de acción entendiéndolo como único sujeto de transformación y agencia. Margulis se posiciona a esta cuestión de manera decisiva:

Desde mi punto de vista, el movimiento humano que pretende responsabilizarse de la Tierra viviente es hilarante, la retórica del impotente. El planeta cuida de nosotros, no nosotros de él. El arrogante imperativo moral que nos empuja a tratar de guiar a una Tierra caprichosa o de curar a nuestro planeta enfermo es una prueba de nuestra inmensa capacidad para el autoengaño. Más bien necesitamos protegernos de nosotros mismos (Margulis, 1998, p. 135).

En segundo lugar, de esto se deriva un problema ontológico fundamental: el ser humano es separado de la naturaleza y posicionado *en frente* de esta, una postura que hereda punto por punto las notas distintivas de la visión racionalista moderna: una naturaleza *escenario* para un sujeto *espectador*. El ambiente concebido a través de esta ética ambiental, resulta una reificación posicionada enfrente del viviente humano, lo cual “implica una división artificial entre la naturaleza y los humanos y nos alienta a ver la naturaleza como una colección de cosas más que en términos de relaciones mutuamente constitutivas” (Toadvine, 2009, p. 6).

Nudos

La oposición entre la antigua filosofía de la naturaleza y la ética ambiental, junto con las contradicciones que según nuestro análisis se deriva de ella, no implica un antagonismo irreconciliable entre ellas. Debemos ahora develar si es acaso posible algún acercamiento posible entre los planos axiológico y ontológico que describimos. Esto aportaría una salida a las dificultades detalladas más arriba.

El pensamiento de Tim Ingold y sus desarrollos en torno a la categoría de *ambiente* puede resultar un aporte a esta cuestión. En *Being Alive* (2011), Ingold utiliza, como epígrafe de su texto, el siguiente párrafo de *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari:

Pues estamos hechos de líneas. Y no nos referimos únicamente a líneas de escritura, las líneas de escritura se conjugan con otras líneas, líneas de vida, líneas de suerte o de mala suerte, líneas que crean la variación de la propia línea de escritura, líneas que están *entre las líneas* escritas (Deleuze & Guattari, 2004, p. 199).

Una línea surge, según nuestro autor, “cuando la gente, los organismos o las cosas se aferran entre ellas” (Ingold, 2018, p. 23). Podemos interpretar a la línea como una tensión entre dos elementos a los cuales dicha tensión les garantiza un enlace, pero no una fusión. Estos elementos pueden interpretarse también en términos de *nudos*, una línea se entrelaza con otras formando atados de líneas, el conjunto total de ellos es denominado por Ingold como malla (*meshwork*). Al pensar las cosas como meros conglomerados de líneas, los organismos, los entes, son considerados nudos temporales:

La cuestión sobre las cosas es que ocurren, vale decir, prosiguen y se extienden a lo largo de sus líneas. Esto es admitirlas en el mundo no como sustantivos sino como verbos, como “en–marcha” [...] “El mundo de las cosas, propongo, es un mundo de nudos, *un mundo sin objetos*, o sea, un WWO (*a world without objects*) (Ingold, 2018, p. 39).

A partir de esto, Ingold se distancia de otros pensadores contemporáneos a él como De Landa (2016) o Latour (1994), cuyos planteos se basan en nociones como ensamblaje o *network* respectivamente. La diferencia es que a partir de dichas nociones se prefigura al mundo como un universo de cosas interconectadas, un ensamble de unidades *precortadas*.

Esto nos lleva a imaginar un mundo compuesto por elementos rígidos (o bloques) vinculados externamente (o encadenados) por lado y lado o por los extremos. Lo que no sea duro o sólido está confinado (o contenido en) el interior de esos elementos. Por lo tanto, las interioridades no pueden revolverse ni mezclarse, solo pueden fusionarse en la constitución de elementos compuestos, en los cuales cualquier rastro de unión desaparece inmediatamente (Ingold, 2018, p. 45).

Podemos derivar de esto, dos principios o dos modos de entender las interconexiones: por un lado, el *articular*, cercano a las teorías del ensamblaje, consiste en la conexión de elementos rígidos, con límites exteriores establecidos y una interioridad sólida. Por el otro, el *anudar*, que implica ser consciente de la interpenetración y del enlace afectivo con el entorno. Cada una de ellas nos orienta a un tipo de entrelazo diferente entre los componentes de determinado ambiente.

Además de esta diferencia fundamental, existen tres notas distintivas conectadas que caracterizan el anudar. Cada una de ellas diferencia al nudo de tres componentes característicos de la teoría del ensamblaje, diríamos que explicitan lo que un nudo no es: En primer lugar, ensamblar es articular bloques que a su vez componen estructuras, generando un orden explícito generado por contacto externo. En cambio, el anudar posee un orden implicado, determinado por el movimiento de sus hebras. El nudo, entonces, no es un bloque de construcción. En segundo término, el nudo tampoco es una cadena, elemento esencial del ensamblado. Las cadenas conectan elementos y esta unión depende de la unión de ambos extremos de la cadena a los eslabones, sin que la tensión de la misma afecte el resultado y, sobre todo, sin que se conserve una memoria de esa tensión. Los nudos, al contrario, no involucran eslabones y al relajar la tensión se conserva una memoria de su formación. En tercer lugar, el nudo no es un contenedor, no posee un interior y un exterior. La forma es generada a partir del entrelazamiento de las líneas lo cual impide diferenciar elementos internos o externos.

Suelo

Un segundo punto en el que nos detendremos, en el marco de la teoría ingoldiana de las líneas, es su concepción del suelo, la cual posibilita una conexión entre su teoría de las líneas y una posible filosofía de la naturaleza en su obra. Según nuestro autor, en términos

generales, existen dos tipos de líneas: trazos e hilos.³ Los trazos se enmarañan en las superficies y los hilos se anudan a través del aire. No obstante, resultan fácilmente intercambiables, un hilo puede volverse trazo y viceversa. Hay, de hecho, figuras intermedias, como la huella de un animal o el rastro de un caminante, que es un trazo en paulatina disolución, un fenómeno tanto terrestre como aéreo. El suelo es definido por Ingold como un campo de diferencias, una malla o matriz de líneas en incesante movimiento y creación. Es la superficie por excelencia. Es el lugar de transformación de la energía, de pasaje, vaporización y difusión. El suelo entonces no envuelve ni sirve de sostén del mundo material, contrapuesto a la pretendida inmaterialidad del aire, sino que “más bien constituye una interfaz *dentro de un mundo de los materiales*, entre las sustancias relativamente *sólidas* de la tierra y el *medio* relativamente volátil del aire” (Ingold, 2018, p. 66).

[...] la superficie del suelo no es ni superficial ni infraestructural, ni inerte. Es, más bien, *intersticial*. Literalmente “estando entre” la tierra y el cielo, es la más activa de las superficies, el sitio primario para este tipo de reacciones, de las que la más fundamental es la fotosíntesis, de la cual toda vida depende [...] Donde sea que transcurre la vida, sustancias terrenales se ligan con el medio del aire en la continua formación del suelo. Evidentemente las plantas crecen *dentro del* suelo, no *sobre* él (Ingold, 2018: 72-73).

Esta base imaginaria es en realidad una matriz dinámica, que más que subsumirse a la experiencia de los organismos, parece determinarla. La noción moderna del espacio también resulta rechazada, antes preexistente y contenedor de la experiencia, el mismo es ahora extraído de esa dinámica entre la experiencia y la superficie. En este caso, la superficie de la tierra funciona también como la superficie del conocimiento y la experiencia, pero en lugar de ser considerada como una interfase, permitiendo el movimiento, es considerada como un soporte o zócalo, adquiere más bien las características del piso construido por la mano humana.

El piso funciona como una plataforma para contener la vida en los interiores, o para uniformar la superficie exterior del suelo. En el piso el mundo crece amueblado *hacia arriba*. Si el suelo es piso, entonces árboles, plantas y montañas son meros objetos que crecen *sobre* él. En cambio, nada puede vivir *sobre* el suelo. No solo las plantas viven dentro de él, también lo hacen los animales y los hombres, quienes cavan o anidan. Es así que toda la vida orgánica

³Para un análisis más profundo acerca de esta diferencia véase Ingold (2007a, pp. 65-106).

depende sobre todo de la superficie del suelo, en tanto no es simplemente una planicie que sirve de horizonte de posibilidad de lo humano sino una interfase que permite una conexión.

Al igual que sucedía con la figura del nudo, esta concepción del suelo tiene grandes consecuencias epistemológicas, y ético-política. Si el suelo es considerado meramente como un soporte o plataforma en donde la vida crece hacia arriba, se define un vínculo determinado entre los humanos y la tierra. Del mismo modo, el conocimiento debe ser redefinido en base a esta consideración. El pensamiento occidental moderno, se sostiene sobre la creencia de que el conocimiento y la experiencia se fundamentan sobre una superficie uniforme y preexistente. El conocimiento entendido a partir de la teoría de las líneas se parece más a la experiencia del caminante cuyo movimiento se adecúa y entrelaza con los accidentes del camino.

Consideraciones finales

¿Cuál es idea de naturaleza que se trasluce a través del recorrido transitado? Podemos enumerar algunos puntos fundamentales. Primero, los planteos ingoldianos perfilan de manera efectiva una alternativa a lo que denominamos “ética ambiental”, por lo que podríamos considerarlo un aporte al problema planteado al comienzo del artículo, el de la recuperación de la profundidad filosófica de la cuestión de la naturaleza. En segundo lugar, este aporte contribuye también a la destrucción del hombre como ente soberano con respecto a ella, dado que la naturaleza deja de concebirse como un objeto supeditado a la buena o mala voluntad humana. En tercer lugar, encontramos una alternativa que nos permite pensar la naturaleza a partir de una reconfiguración del vínculo entre el ambiente y la experiencia sensorial. Lo que hay es un entrecruzamiento de líneas que obliga a que la dilucidación de la naturaleza no pueda llevarse a cabo sin que ello implique una redefinición de la sensibilidad. En virtud de esto, a su vez, la percepción nunca puede ser pensada como un elemento aislado. Todo ambiente genera las condiciones a las cuales deberá adecuarse la sensibilidad y determina un umbral de posibilidades de movimiento y de transformación del organismo con respecto a su entorno. De este modo, ni la naturaleza puede ser pensada como un objeto, ni la experiencia es entera y exclusivamente subjetiva. La naturaleza no es un escenario pasivo disponible al accionar de un sujeto transformador.

En base al problema planteado, esta delimitación de una filosofía de la naturaleza, fundamentada en el vínculo entre experiencia y ambiente, tiene, por un lado, una relevancia ontológica para los debates actuales, y por el otro, una potencialidad ético-política

insoslayable que permite a la filosofía intervenir de modo determinante en las discusiones en torno a la problemática medioambiental. La concepción de una noción de naturaleza que se desprenda de la experiencia, y que a la vez sea constitutiva de esta, además de poseer una valiosa potencia ético-política, aporta a establecer las bases para un enfoque posthumanista de este concepto.

Referencias bibliográficas

- De Landa, M. (2016). *Assemblage Theory*. Edinburgh University Press
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas*. Pre-textos.
- Evernden, N. (1993). *The natural alien: Humankind and environment*. University of Toronto press incorporated.
- Ingold, T. (1992). Culture and the perception of the environment. En Croll, E. y Parkin, D. (Eds.). *Bush base: forest farm. Culture, environment and development* (pp. 39-56). Routledge.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge.
- Ingold, T. (2007a). *Líneas. Una breve historia*. Gedisa.
- Ingold, T. (2011). *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Routledge.
- Ingold, T. (2013). Los materiales contra la materialidad. *Papeles de trabajo*, 11, 19-39.
- Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Latour, B. (1994). On technical mediation. Philosophy, sociology, genealogy. *Common knowledge*, 3, 29-64.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social*. Manantial.
- Toadvine, T. (2009). *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Northwestern University Press.
- Whitehead, A. N. (2019). *El concepto de naturaleza*. Cactus.

Apuntes sobre la comunicación explosiva del baile

*Octavia Medrano**

Es una bella locura: hablar. Con eso,
el hombre baila sobre y por encima de todas las cosas.
(Nietzsche)

–El habla, como se sabe, es el recurso e
incluso etimológicamente el origen del diablo.
–E igualmente de la palabra baile, así
como de la balística, todas obras diabólicas.
(Blanchot)

Este trabajo se propone explorar esos juegos posibles entre hablar y bailar.

Según la definición estándar, bailar es moverse en algún tipo de relación con la música¹. Fácil, accesible, y distinta de su ejecución técnica-profesional en la danza. La tradición filosófica circunscribió la experiencia estética a la recepción contemplativa e individual, escindiendo la experiencia musical de la recepción bailable y tomando al baile por arte si es plausible de su ejecución profesional en la danza y bajo las dinámicas de la recepción contemplativa (Lenarduzzi, 2012, p. 56). No obstante, la experiencia musical vinculada a su recepción bailable acompaña nuestra historia como especie desde tiempos remotos, y las prácticas de baile social son un fenómeno tan amplio como variado en sus manifestaciones. En lo siguiente se indagará en una de sus vertientes contemporáneas: las prácticas de baile vinculadas a la escena electrónica.

Las fiestas electrónicas constituyen una experiencia estética intersubjetiva en la cual la producción sonoro-musical está articulada con su recepción bailable en el marco de un evento social. Se suele denominar como *escena dance*², para referirse a ciertos subgéneros de música electrónica –techno, house, minimal, trance, acid, hardcore entre otros– a los que se caracteriza como *música para bailar*, en la medida que la producción de este tipo de música

* FFyL-UBA. Contacto: octaviadrn@gmail.com

¹ Remitimos a Wordreference: <https://www.wordreference.com/definicion/baile>.

² Un tratamiento más detallado sobre *la escena dance* y lo problemático en su abordaje pueden encontrarse en *We love dancing. Etnografía del under en la cultura electrónica porteña* (2020) escrito por Guadalupe Gallo.

tiene como horizonte su recepción bailable³. Tuvieron lugar muchas indagaciones sobre la dimensión sónica y la manera de producir distintos aspectos del sonido a partir de los desarrollos técnico-científicos hasta llegar al mercado masivo de sintetizadores e instrumentos electrónicos al que asistimos hoy. De toda esta batería de recursos que dota la incidencia tecnológica, en la música electrónica se condensan múltiples posibilidades de trabajar, de manera muy sofisticada, sobre distintas cualidades del espectro sonoro, a la vez que toda la historia sonoro-musical está a su merced: todo puede ser introducido en un set, reelaboración mediante o no de sus cualidades sonoras. Se trata de música que apuesta por la exploración de la materialidad del sonido en un sentido fuerte: porque se escucha en volúmenes muy altos que no sólo permiten apreciar las distintas capas y elementos que conforman lo que suena, sino que también hacen patente las vibraciones que esto producen en el aire, maximizando las dimensiones táctiles y audiotáctiles de la experiencia musical (Anzil, 2016, p. 14).

En la pista de baile también hacen las suyas los juegos lumínicos: lxs Vjs se encargan de las sensaciones visuales, un arte que puede implicar sistemas de luces sumamente complejos, pantallas o proyectores, variaciones en los movimientos y tonos de luces, así como el uso de láseres y flashes u otros efectos lumínicos.

Otra presencia innegable son las sustancias psicotrópicas, tanto legales –tabaco, alcohol, golosinas y energizantes– como ilegales –marihuana, éxtasis, cocaína, ketamina y ácido entre otras. Lo cierto es que consumir algún tipo de sustancia no es condición necesaria ni excluyente para salir a bailar, pero en este tipo de eventos es hartamente frecuente⁴. De hecho, en el surgimiento de las fiestas electrónicas, la popularización del éxtasis tuvo una fuerte incidencia en la configuración de algunos aspectos del ambiente. Se trata de volverse infinitamente más susceptible a la contundente saturación de estímulos externos: la música y sus vibraciones, los juegos de luces, todo genera una suerte de embotamiento, un estado un tanto particular que muchas veces se describe en términos de <estar sumergidxs> o <estar inmersxs>.

³ Cabe señalar que las nociones “música electrónica” y “música electrónica de baile” resultan ambiguas y poco determinantes para describir el amplio espectro de experiencias que se intentan abordar. Un mapa posible de ese mundo puede encontrarse en: <https://music.ishkur.com/>. Un tratamiento exhaustivo sobre el carácter problemático de estas nociones es desarrollado por Sergio I. Anzil en *Sensación táctil y audiotáctil en la música* (2016).

⁴ Las posibilidades de lxs sujetxs de alterar sus estados perceptivos y mentales es un debate que excede los objetivos de este trabajo. Un abordaje sobre sustancias psicoactivas y las problemáticas que surgen en torno a ellas se encuentra en el trabajo realizado por El Gato y la Caja en *Sobre drogas*, disponible en: <https://elgatoylajaja.com/sobredrogas/indice>.

Las tecnologías digitales, sonoras, visuales y psicotrópicas, así como las múltiples agencias implicadas, son puestas en servicio de convocar al baile. Es una propuesta muy sencilla: moverse con la música, bailar, en el sentido aparentemente más simple, pero que tiene por virtud esa indeterminación que no limita el espectro de movimientos posibles a realizar. Se apuesta a un baile masivo y no coreográfico, de un movimiento tan indeterminado como los estímulos que lo incitan.

Es necesario retomar aquí cierto criterio estético elaborado por Carlos Pérez Soto, en su tentativa por abordar filosóficamente a la danza:

Lo propio de la danza es el movimiento como tal, con sus características de flujo, energía, espacio y tiempo. El asunto mismo de la danza no es el tema, el mensaje, el valor expresivo, la relación con la música, con el vestuario o el relato, ni siquiera el dominio del espacio escénico o de una técnica corporal específica. Se trata del movimiento, de sus valores específicos, de su modo de ocurrir en un cuerpo humano. (2008, p. 20).

Un criterio que es posible aplicar al baile que tiene lugar en las fiestas electrónicas, admitiendo que lo que se propone no es realizar un baile como una obra para ser contemplada, sino que, *summum* de estímulos mediante, invita a jugar con la experiencia del movimiento. Bailar, moverse con la música, volverse infinitamente más susceptible al juego de sensaciones saturantes, exasperantes y dislocantes que despliega la pista de baile. Porque allí no habitan bailarines, sino diletantes: quienes practican el baile de manera aficionada, superficial. Y es atinado, dado que la propuesta no es la de producir algo, sino de experimentar sobre la profunda superficialidad del cuerpo. Todo puesto al servicio de un baile fácil y gratuito, movimiento indeterminado que no se subordina a fines exteriores, sino que apunta a la experiencia del movimiento en el espacio de escucha colectiva a través de una sensibilidad extendida si unx se presta a ser afectadx.

Algunas veces se ha intentado analizar la escena electrónica a través de las funciones y comportamientos sociales que se desprenderían de la música exasperante y del baile extático que ésta convoca: o bien como baile individualista y hedonista que compensa las miserias del capitalismo tardío, o bien como ritual secularizado que hace las veces de comunión. Es plausible considerar otra perspectiva que permita recuperar lo cautivante de ese movimiento indeterminado que, cual *pasión desencadenada*, arrastra a tantxs a pasar la noche bailando. En este sentido, ciertas reflexiones de Maurice Blanchot a propósito de lo que se pone en juego

en la experiencia literaria pueden orientar un abordaje diferente del baile y las fiestas electrónicas.

Desde una perspectiva crítica a la tradición filosófica que se consagra a la unidad y deviene en pretensiones totalizantes, Blanchot desarrolló una profunda reflexión en torno al lenguaje, desplazando la prioridad del enfoque en la dimensión comunicativa y advirtiendo que las potencias de lenguaje van más allá de su subordinación en una unidad que lo dote de sentido.

Tal es así que recupera la noción de fragmento, invento romántico que surge en un momento crucial de la historia literaria y que tomará distintas formas en ella⁵. Tematizada desde la estela de Nietzsche y Bataille, la noción de *lo fragmentario* no es lo otro de un saber que se pretende absoluto, sino lo que corroe esa pretensión, en la justa medida que mantiene abierta la posibilidad de la irrupción de algo exterior y distinto a sí. Sucede que el fragmento se define por relación a otros fragmentos, y en su yuxtaposición no establecen una relación subordinante, sino que hay múltiples maneras en que pueden entrar en relación, plausibles de ser producidas externamente, y en ese sentido es susceptible al afuera. *Lo fragmentario* implica un espectro dinámico que no se organiza en torno a un centro de referencia ni tiende a la reunión, sino que se caracteriza por mantener latente la dispersión. El carácter abierto que ostenta *lo fragmentario* tiene por virtud permitir la llegada de algo distinto, en la medida que las posibilidades que augura el fragmento son infinitas y no se encuentran selladas por el aparente orden su presentación. Posibilidad que corroe cualquier pretensión de sentido acabado, y manifiesta la *desobra* que opera hacia el interior de la obra imposibilitando su cumplimiento en una unidad cerrada.

Las múltiples agencias y tecnologías que convergen para incitar al baile pueden ser pensadas desde las dinámicas de *lo fragmentario*, en virtud de que no se trata sólo de la música, los parlantes, lxs djs, lxs vjs, las drogas o les diletantes, sino de las relaciones que se establecen entre ellos, que nunca son lineales y no se dejan captar unívocamente.

Unx diletantx se pierde en la dispersión que presenta esos estímulos y los amplios recorridos que estos habilitan: en un momento al atención se detiene en las vibraciones de un grave que le erizan la piel, para pasar por la misma sinergia sensorial al sabor del agua, elixir divino de toda la frescura, y luego la sensación de la punta de los dedos tocando el plástico, que se pierde en la distorsión del flashback que le quema la cabeza y recién se da

⁵ Un tratamiento más detallado de esta genealogía puede encontrarse en el trabajo de Idoia Quintana Domínguez: *La exigencia de un habla plural. Literatura, pensamiento y comunidad en la obra de Maurice Blanchot (2013)*.

cuenta, y de golpe el sonido de un acelerador que el dj está mezclando sobre un track. Todo ese sumum de estímulos no se vuelve disponible a partir de la unificación de la experiencia, sino que está puesta al servicio de generar una fuerte interpelación corporal para llevar la atención sobre los pliegues de la sensibilidad mediatamente estimulada, donde la dispersión es la regla.

Lo fragmentario en los estímulos que lo convocan, pero también en ese baile fácil y gratuito que no tiene fin distinto a sí mismo, a sostener el movimiento como una instancia a experimentar, y en la medida que es no coreográfico, no determina pasos a seguir, sino que las posibilidades de movimientos corporales que pueda suscitar están abiertos a la infinidad de formas que el cuerpo pueda desplegar.

Es necesario retomar aquí cierta advertencia de Blanchot a propósito del surrealismo, para no confundir *la búsqueda de lo inmediato* con *lo real* (2008, p. 528): no se trata de que en la pista de baile se debele una realidad otra, auténtica, sino que mediante todos los artilugios señalados, se hace emerger la pluralidad en la sensación sin subsumirse en una unidad que la vuelva disponible a la memoria, ya que la sinergia sensorial despliega a través y sólo para el baile esa pluralidad.

Bailar, hablar: es posible pensar que en el baile se pone en juego un modo de comunicación particular, interacción que no precisa de palabras, y en parte por ello, habilita una manera de estar-juntxs distinta a las de la socialidad corriente. No se trata de abordarlo como un lenguaje corporal que es vehículo de significación o que tramita cierta información cifrada; ya se ha advertido que la materia del baile es el movimiento, su modo de ocurrir en estas condiciones, y no sus referencias exteriores.

Desde la perspectiva de Blanchot, la comunicación implica siempre entrar en relación con lo desconocido:

De lo desconocido -eso que no es ni lo puro incognoscible ni lo aún no conocido- viene una relación indirecta, una red de relaciones que no se deja nunca expresar unitariamente. Llámese maravilloso, superreal o de otro modo (en cualquier caso, aquello que desacredita tanto la trascendencia como la inmanencia), lo desconocido provoca (si es -¿de qué manera?- provocado) un conjunto no simultáneo de fuerzas, un espacio de diferencia y, para hablar como el primer libro superrealista, un campo magnético siempre libre de los recorridos que suscita, contiene y sin embargo preserva. (2008, p. 526).

Comunicación explosiva en el baile, no porque se tramite un sentido o mensaje, cifrada o inmediatamente, sino en la medida que, para decirlo en los términos de Blanchot, hace pender *el movimiento de significación* en esa *relación de infinidad* (2008, p.8), abierta a todas las posibilidades que el *summun* de estímulos pueda suscitar en los movimientos de lxs diletantxs.

Hacer emerger la pluralidad para ser desplegada en y a través del baile, pero de todas esas horas de *pasión desencadenada* por moverse queda muy poco: algún track shazameado, algunas anécdotas, la amistad de lxs desconocidxs o algunas fotos graciosas. Pero al final, es una apuesta por un movimiento que no tiene fines exteriores a sí mismo, que constituye *comunidades episódicas* que se forman al calor del baile y se dispersan al terminar la noche. Cada fiesta, acontecimiento único y fugaz, lleva por destino la contingencia cíclica el fin de semana. *Eterno retorno de lo mismo, pero diferente.*

Referencias bibliográficas

- Anzil, S. I. (2016) *Sensación táctil y audiotáctil en la música. El caso de las músicas electrónicas utilizadas para el baile social en locales de baile de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y alrededores*, Tesis de Doctorado, Facultad de Bellas Artes, UNLP, 2016.
- Blanchot, M. (1969), *La conversación infinita*, trad. I. Herrera, Libros Arena, Madrid, 2008.
- Bresnahan, A. (2020), “The Philosophy of Dance”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dance/>>.
- Blanquez, J. y Morera, O. [coord.] (2005), *Loops. Una historia de la música electrónica*, Mondadori, Barcelona.
- Bourriaud, N. (2002), *Relational Aesthetics*, Paris: Presses du réel, 2002.
- Collin, M. (1997), *Altered State: the story of ecstasy culture and acid house*, Serpent’s Tail, London.
- Copeland, R. & Cohen M. (1983) *What is dance? Readings in theory and criticism*, Oxford University Press, 1983.
- Gallo, G. (2012), *We love dancing. Etnografía del under en la cultura electrónica porteña*, Aidos Editores.
- (2014), *Tener noche y hacer amigos bailando: Transformaciones sociales en la cultura de la noche urbana*. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, Ensenada, Argentina.
- Gilbert, J. y Pearson, E. (2003), *Cultura y políticas de la música dance*, Paidós, Barcelona.

- Lenarduzzi, V. (2012) *Placeres en movimiento. Cuerpo, música y baile en la “escena electrónica”*, Aidos, Buenos Aires.
- (2014) *Química y electrónica. Las técnicas del placer en el baile contemporáneo*, en Intersecciones en Comunicación N°8, pp. 75-95, Buenos Aires.
- (2016), *La pista de baile: escena de la comunicación contemporánea*, en La Trama de la Comunicación, Volumen 20 Número 2, pág. 91-109.
- Márquez, I. (2010). *Hiper Música: la música en la era digital*. Trans. Revista Transcultural de Música n°14, pág. 1-8.
- Pérez Soto, C. (2008). *Proposiciones en torno a la danza*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2008.
- Quintana Domínguez, I. (2013) *La exigencia de un habla plural. Literatura, pensamiento y comunidad en la obra de Maurice Blanchot*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Reynolds, S. (1998), *Energy Flash. A Journey through Rave Music and Dance Culture*, Picador.

II. Tradiciones transatlánticas: entre Europa y Latinoamérica

La Teoría crítica de Bolívar Echeverría: esperanza y emancipación social como continuidad del programa de Max Horkheimer

*Alan Matías Florito Mutton**

La formulación de la Teoría Crítica

La Teoría Crítica que ha formulado Max Horkheimer en la década de 1930 como proyecto político, se encarga hace casi un siglo de visibilizar las estructuras de poder que subyacen en los intersticios de lo que no se *debe* expresar para mantener al *status* social en el poder. La conjugación teórica que Horkheimer realiza entre filosofía política, psicoanálisis y sociología pone de manifiesto lo que se intenta ocultar desde el poder y muestra una tríada inseparable, a saber, poder-conciencia-sociedad.

Horkheimer sabía que una Teoría Crítica que intentara ser superadora de los minuciosos estudios económicos de Marx debía incorporar elementos teóricos actualizados ante al avance del capitalismo y la reestructuración del mismo. La teoría marxista clásica no alcanzó para vehiculizar estructuras de dominio y anticipar las continuas transformaciones que realizaría la economía dominante para poder fortalecerse y subsistir. Muchos son los intelectuales que incorporan constantemente hipótesis *ad hoc* con la intención de salvaguardar el núcleo duro de la teoría social marxista. Una de las ideas principales del marxismo clásico postula la unión de los trabajadores como la antesala de la revolución. Los estudios del Instituto de Investigación Social, ya migrado en los Estados Unidos en la década de 1940, obtuvieron datos duros completamente negativos para la teoría marxista porque demostraron que un gran porcentaje de los trabajadores encuestados era defensor de ideas fascistas. Esto iba en clave con lo ocurrido en Alemania respecto al apoyo que recibió Hitler de las clases trabajadoras. De este modo, si la comunión de los trabajadores, como estrategia política inherente de todo proceso revolucionario que busca la superación del capitalismo, está puesta en duda, ¿cuáles son las maneras de repensar la teoría marxista a la luz de esta limitación?¹

* Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn-UBA. Contacto: alan.florito@uba.ar

¹ El trabajo de Arizmendi (2018) intenta demostrar cómo la teoría de la crisis, elemento esencial de la Teoría Crítica postulada durante la década de 1930 por Max Horkheimer y los intelectuales de la Escuela de Frankfurt, es retomada por Bolívar Echeverría. Según Arizmendi, hay que trazar una conexión entre Horkheimer y Echeverría porque en ambos pensadores “(...) la Teoría Crítica

Bolívar Echeverría y los *ethe* de vivir la modernidad capitalista

Bolívar Echeverría en el libro *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* (1994), específicamente en el apartado “El *ethos* barroco” intenta brindar una visión latinoamericanista de resistencia frente al afianzamiento cada vez más crudo y salvaje del capitalismo. El autor señala que el concepto de barroco surgió de la historia del arte y la literatura, pero también se ha afirmado como categoría de la historia de la cultura en general. Echeverría pone el acento en distinguir un *ethos* barroco de otras formas de vivir la existencia humana dentro del devenir histórico del capitalismo como forma productiva que todo lo atraviesa. La preocupación del pensador ecuatoriano, marcada por la enorme decadencia de lo Humano² en general, lo lleva a proponer nuevas maneras de luchar y resistir.

Nos encargaremos de reflejar los cuatro *ethe*³ postulados en el trabajo “El *ethos* barroco” con el fin de pensar cuáles son las formas de existencia que se pueden vivir en el capitalismo. Este va mutando e instanciándose de diversas maneras para fortificarse, afirmarse y expandir sus alcances. También, como toda estructura de poder que resiste el paso del tiempo, sabe replegarse ante los avances de políticas y movimientos revolucionarios. El capitalismo como forma de producción es fuerte, pero no invencible⁴. Las ideas marxistas no han sido superadas, pero dos postulados que engloban buena parte de ellas han sido falseados por la historia. El anticipado fin del capitalismo y la unión de los trabajadores bajo el lema del socialismo internacionalista son axiomas que ya no gozan de la fuerza teórica que poseían en el siglo XIX.

La modernidad como proyecto político, y como modalidad de la civilización humana, es una opción, entre otras, por la que viene vehiculizándose la humanidad. Esta corre por los

constituye un horizonte de intelección imprescindible y necesario ahí donde la realidad de una época se encuentra atravesada por una situación crítica o, para decirlo al revés, que la existencia de la crisis en la realidad histórico-social constituye el fundamento que torna indispensable la presencia de la Teoría Crítica.” (Arizmendi, 2018, p. 138).

² Original del texto de Bolívar Echeverría.

³ Plural de *ethos*.

⁴ Carlos Espinosa (2012) realiza un minucioso análisis de la idea de barroco mestizo para demostrar que el trabajo de Bolívar Echeverría, dentro del amplio espectro del pensamiento latinoamericano, pone en evidencia que el barroco latinoamericanista, aún más que su contraparte mediterránea, había sido una suerte de espejo invertido de la modernidad protestante e ilustrada. Lo específico de él radicaba en haber amortiguado la lógica del valor de cambio a partir de potenciar el valor de uso, es decir, la mercancía barroca habría privilegiado los usos concretos de los objetos, esto es, su “forma natural” de la vida frente a la abstracción del valor de cambio que establecía una equivalencia entre la multiplicidad de objetos en el mercado.

carriles del proyecto moderno. Pero ¿es un principio irreversible? La modernidad se ha convertido en una parte esencial de la civilización humana.

Cuando hablamos de crisis civilizatoria, nos referimos justamente a la crisis del proyecto de modernidad que se impuso en este proceso de modernización de la civilización humana: el proyecto capitalista en su versión puritana y noreuropea, que se fue afirmando y afinando, lentamente, al prevalecer sobre otros alternativos, convertido en un esquema operativo capaz de adaptarse a cualquier sustancia cultural y dueño de una vigencia y una efectividad históricas aparentemente incuestionables. (Bolívar Echeverría, 1994, p. 69)

El proyecto capitalista de modernidad ha llevado a la civilización humana a una profunda crisis que se afirma día a día. El supuesto despliegue de la razón, que traería felicidad y abundancia para la totalidad de la humanidad, muestra que la racionalidad ha sido puesta al servicio de la violencia del ser humano contra el ser humano. Es una época de genocidios y ecocidios en la cual la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos es postergada a favor del acrecimiento del capital. ¿Hay alternativas al sistema social impuesto por el proyecto de civilización del capital? El derrumbe de la Unión Soviética y de los estados que de ella dependían le permitió a los defensores del capitalismo postular, con la fuerza histórica de los hechos, la supuesta imposibilidad de concretar formas de vida que no se basen en la actual estructura económica.

Ethos es pensado por Bolívar Echeverría como un concepto que describe el carácter de una persona, su personalidad individual o modo de ser. El *ethos* es la presencia de cada uno de nosotros en el mundo. También puede ser entendido como principio de construcción del mundo de la vida, como refugio y como arma que le brinda cierta seguridad existencial a los seres humanos. Vivir en la modernidad permite que los seres humanos se desenvuelvan de distintas maneras. La realidad capitalista hoy es un hecho histórico inevitable. Los seres humanos viven arrojados en el mundo y no pueden vivir ajenos a la tutela capitalista.

Bolívar Echeverría señala cuatro maneras de vivir en el capitalismo. (I) El *ethos* realista es el modo de vivir que se identifica afirmativamente con el capitalismo, es decir, milita a favor de la forma productiva actual. Esta forma de vivir valoriza el valor y el desarrollo de las fuerzas productivas, y sostiene que el capitalismo no sólo es eficaz, sino que también es bondadoso. El capitalismo es insuperable, no se podría vivir mejor en un mundo alternativo. (II) El *ethos* romántico es un modo de naturalizar lo capitalista que se diferencia del *ethos*

realista porque milita a favor del valor de uso y no, como hace el primer *ethos*, a favor de la afirmación del valor. Es característica del *ethos* romántico el amor por el espíritu de empresa. (III) El *ethos* clásico es una manera de vivir espontáneamente la realidad del capitalismo. No crítica lo negativo de la sociedad. Por el contrario, es una forma comprensiva dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas. (IV) Por último, Bolívar Echeverría señala el *ethos* barroco:

La cuarta manera de interiorizar al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana es la del *ethos* que quisiéramos llamar barroco. Tan distanciada como la clásica ante la necesidad trascendente del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, ni se suma a él, sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. (1994, p. 73)

El *ethos* barroco se presenta como lucha o, al menos, como resistencia. Es una manera de vivir en el capitalismo que no opera por su expansión y afirmación. Contrario a lo que sostienen los otros *ethe*, el *ethos* barroco rechaza la modernidad capitalista.

Se trata de una afirmación de la ‘forma natural’ del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital que pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta inventándolas, informal o furtivamente, como cualidades de “segundo grado”. (Echeverría, 1994, p. 73).

***Ethos* barroco como emancipación de la modernidad capitalista**

Bolívar Echeverría formula los *ethe* de la modernidad capitalista en coincidencia con la crítica a la ideología, propia de la teoría marxista clásica, y con la Teoría Crítica de formulada por Horkheimer. Presenta teoría de los *ethe* de la modernidad capitalista como formas de vivir lo invivable. La formulación de los *ethe* es denuncia de la inviabilidad del capitalismo como estructura que ejerce dominio y violencia en las relaciones humanas.

Hemos señalado los cuatro *ethe* con el objetivo de alcanzar la comprensión del *ethos* barroco porque aquí divisamos una propuesta política de vida que se opone tajantemente al capitalismo. Creemos que las palabras de Stefan Gandler⁵ son iluminadoras:

El *ethos* barroco, que en América Latina coexiste en general con el dominante *ethos* realista, consiste en una combinación paradójica de un sensato recato y un impulso desobediente. Hay en ello el intento -desde la perspectiva de los otros tres *ethe*- absurdo de rescatar el valor de uso por medio de su propia destrucción. En este modo de aguantar y percibir la forma de reproducción capitalista, persiste el incansable intento de saltar las existentes barreras para la felicidad humana después de haberlas claramente distinguido como insuperables bajo las condiciones actuales. (2012, p. 49)

Los *ethe* postulados por Bolívar Echeverría que denuncian la inviabilidad del capitalismo para la totalidad de la vida, también expresan que la felicidad humana, en las actuales condiciones materiales de vida, y para la gran mayoría de la población mundial, no es posible. La emancipación social es un paso fundamental para alcanzar una vida feliz. La independencia de los seres humanos del actual sistema de explotación capitalista sólo puede comenzar con el movimiento del espíritu de cada ser humano que opte, día a día, vivir la vida en lo propio de un *ethos* barroco. Por este motivo, creemos que la propuesta del pensador ecuatoriano es una forma de vivir resistiendo dentro de los límites de lo actual-real y de lo posible-futuro.

Referencias bibliográficas

- Arizmendi, L. (2018). Bolívar Echeverría: la aventura de la Teoría Crítica al barroquismo. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, (8), 135-153.
- Echeverría, B. (1994). El *ethos* barroco en Bolívar Echeverría (Ed.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. El Equilibrista, UNAM.
- Espinosa, C. (2012). El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (43), 65-80.

⁵ Para un análisis más amplio de la Teoría Crítica de Bolívar Echeverría, que relacione sus ideas con las horkheimerianas, se recomienda la lectura de los trabajos de Stefan Gandler (2013a y 2013b).

- Gandler, S. (2012). Perspectivas actuales de la teoría crítica en México y Alemania. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad. Volumen XIX*, (53), 33-56.
- Gandler, S. (2013a). *Frankfurter Fragmente. Essays zur kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Gandler, S. (2013b). Teoría crítica y materialismo hoy: Alfred Schmidt y la filosofía marxista en México. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Volumen 18*, (61), 25-36.

Hacia una ontología de lo social: notas a partir de Oscar del Barco y el Colectivo Juguetes Perdidos

*Rafael E. Mc Namara**

Las criaturas que escapan al sueño de la razón siguen
luchando por sus sueños-sin-razón. Es como si
existieran caminos invisibles por donde fluye el calor
de la vida...

Oscar del Barco (2010, p. 146)

La pregunta por el *ser de lo social* es abordada aquí a partir del concepto de *intensidad*. Esta noción nombra un plano de lo real singularmente escurridizo: una dimensión amorfa, si por forma entendemos algo cuyos contornos marcan límites claros que separan el adentro del afuera, el aquí del allá, lo anterior de lo posterior, lo bueno de lo malo, etc. Lejos de cualquier ontología sustancial, la intensidad sólo puede ser comprendida como algo difuso y mutante, algo evanescente que, sin embargo, deja sus huellas. No se rige por una física de sólidos, sino por energías, fuerzas, potenciales. Desde el punto de vista de una filosofía práctica, lo intensivo aparece en la dimensión de los afectos, pasiones, emociones; en suma, se expresa en *lo sensible*. Si preferimos conservar el nombre de *intensidad* es porque remite a un plano *físico* que no se limita al universo de lo humano sino que afecta todo lo que hay.

Lo intensivo es un campo esencialmente relacional, conectivo: una intensidad nunca está sola. Necesariamente se conecta, se continúa (se transforma) en otras intensidades en un medio de pura exterioridad, un elemento que es al mismo tiempo pre- y trans-individual. Lo intensivo destituye al individuo de su centralidad y, en el mismo acto, permite pensar un común. Las intensidades recorren el campo social de modos misteriosos, en movimientos que no necesariamente se rigen por las representaciones habituales de clase, cultura, género, etc., aunque quedan por pensar las múltiples formas en las que interactúan con ellas, las conmueven, las evitan, sin dejar de ser su combustible y su amenaza.

La hipótesis que guía este trabajo es que en la olla de lo intensivo se cocina una ontología de lo social que encuentra una formulación *trascendental* en la filosofía de Oscar del Barco (en adelante OdB) y una exploración *empírica* en las investigaciones del Colectivo

* UNCo-CEAPEDI-CONICET. Contacto: rafael.mcnamara@gmail.com

Juguetes Perdidos (en adelante CJP). Se trata de dos obras con estilos muy diferentes que, sin embargo, comparten el énfasis en la *intensidad* como aquello que (y a partir de lo cual) *hay que pensar*. Ahora bien, de lo trascendental a lo empírico, la intensidad atraviesa profundas mutaciones: va de lo Innombrable que destituye toda subjetivación (en OdB) a la configuración de formas de vida que luchan por su existencia en condiciones precarias (en CJP). OdB piensa el campo trascendental como un ámbito del más-allá-del-hombre que habilita una extraña modulación mística de lo político. En el CJP, lo intensivo emerge como territorios sensibles y en disputa, constituidos sobre un fondo de precariedad totalitaria. Lejos de pretender conciliar ambas filosofías en un sistema unívoco, se trata de componer un espacio de resonancias teóricas que no excluyen lo disonante a la hora de pensar lo social.

Intensidades poshumanas

Sí, “el desierto crece”, pero debajo hay un resplandor
que no es de nadie, un resplandor en el que vemos,
hablamos y respiramos. Eso es todo.
Oscar del Barco (2011, p. 147)

OdB caracteriza el mundo contemporáneo como un Sistema cuya realidad es insuperable. No hay aquí progresión dialéctica ni rumbo de la Historia, sino una *actualidad* implacable. El Sistema *es* la Realidad. “Por lo tanto sería mejor abandonar la «idea» de que el *Sistema* se puede cambiar *en cuanto tal*, porque quien «quiere» (repito, sin tener conciencia de quererlo) cambiarse es en primer lugar el propio *Sistema*” (OdB, 2011, p. 310). No importa lo que digamos, pensemos o hagamos, siempre es el propio Sistema el que dice, piensa o hace a través de nosotrxs. El Sistema no es una trascendencia que ordena voluntariamente desde afuera el todo social, sino una inmanencia radical en perpetuo devenir impersonal. No es más que la suma de todas sus tácticas y estrategias ciegas. De este modo, parece englobar todos los ámbitos de lo humano (su influencia no se limita a lo económico y lo político, sino que llega hasta lo afectivo, lo cultural, lo natural, lo tecnológico, lo libidinal, etcétera).

El Sistema no es sólo el capitalismo, sino algo mucho más profundo que carece de nombre y esencia. *Eso* funciona solo, como un Gran Automata. OdB abreva aquí en las filosofías de Marx y Heidegger. De la mano del primero, caracteriza al Sistema como maquinismo alienante que instituye la “forma-máquina” como “sujeto-constituyente” y como proceso que no busca sólo perpetuarse sino ante todo expandirse sin límites

(reproducción ampliada). En la estela del segundo, el Sistema aparece como realización del nihilismo y la metafísica en la esencia de la técnica. A partir de la modernidad, con esta realización técnica se instaura el reino de una subjetividad dominante que tiene su correlato en la objetivación del Ser como ente disponible. En convergencia con el concepto marxiano de alienación, el dominio del ente en Heidegger se traduce como un proceso donde el objeto tiraniza al sujeto en un “mundo que deviene Objeto” (OdB, 2010, p. 126).

No obstante lo dicho, en este contexto asfixiante surgen, *de hecho*, numerosos contramovimientos. En primer lugar están las resistencias, múltiples y cambiantes, que se extienden a lo largo y a lo ancho del globo. OdB menciona las luchas ambientales, las resistencias por los territorios ancestrales, por las diversidades sexo-genéricas, las nuevas formas de misticismo y religiosidad heterodoxa, los derechos humanos, y un largo etcétera. Pero el ser humano no sólo *resiste*, sino que también *crea* nuevas formas de vida. Todo esto configura un “*mundo* de problemas [...] que hoy se expande errático por el cuerpo social” (OdB, 2011, p. 311). Ahora bien, lo que resulta difícil de digerir es que incluso estas resistencias y creaciones son formas del propio Sistema “queriendo” cambiar (aun cuando se trate de un querer sin voluntad ni lugar, una pluralidad de fuerzas impersonales que determinan el deseo social). OdB concluye que el Sistema es un monstruo que está en todos lados y en ninguna parte, al mismo tiempo “global e intersticial” (2010, p. 97), sin otro fin que su propia reproducción.

En esta filosofía que parece clausurar todo resquicio o salida posible, existe, sin embargo, un más allá, un punto no-político o ámbito de No-Sistema. El impulso totalizante del Sistema encuentra “el escollo de lo *trascendental*” (OdB, 2021, p. 337). OdB caracteriza esta dimensión de distintas maneras a lo largo de sus textos: lo Innombrable, la Zona, lo Absoluto, Algo, Dios, etc. Todos estos nombres tienen en común el mentar un plano que sólo es accesible a partir de una *intensidad vivida*. Por ejemplo, la locura, el dolor, la alucinación y la experiencia religiosa se presentan como puntos de máxima intensidad que abisman al sujeto hacia regiones de desposesión radical. En estas *zonas* se produce un derrumbe de las estructuras conocidas y asoma lo Otro. Eso Otro es un espacio sin “yo” y sin “mundo”, un mero *hay* indeterminado que sólo se puede *sentir* como un puro *acontecer*, una pura *presencia* sin sujeto ni objeto. En ese punto extremo, el “hombre” aparece como “*esa* manifestación trascendental del amor” que puede ser pensada como “intensa «subjetividad»” y “lugar trascendental” (OdB, 2011, pp. 313-314). En este plano OdB sitúa un singular concepto de política, modulado sobre la experiencia mística. En ese lugar paradójico, “los humanos nos hallamos ante el abismo de una errancia libre y desconocida” (OdB, 2011, p. 314). Luego de esta experiencia extática, pareciera que la única acción posible en el campo de lo empírico

fuera el abandono, una suerte de desasimiento radical, una des-existencia a partir de la cual puede germinar, quizás, lo que salva.

En la última línea de “El otro Marx” OdB propone una fórmula sugerente para pensar una ontología social a partir de esta política religiosa o mística de la intensidad. Allí afirma que el campo trascendental presenta “un tipo de igualdad no subjetiva como condición del despliegue social de las intensidades” (OdB, 2010, p. 43). Potente frase que funciona en sí misma como punto de máxima intensidad más allá del cual solo queda la página en blanco. En efecto, lejos de concluir con lo pensado en este escrito, la frase habilita una proliferación de preguntas. ¿De qué tipo de igualdad se trata? ¿Qué idea de política supone? ¿Qué significa pensar la intensidad como despliegue social? ¿Qué imagen de la *condición* sugiere?

Sabemos al menos que *no* puede ser la igualdad mentada en esa línea. La igualdad entre sujetos libres que se reconocen por sus intereses conscientes forma parte de la autoconsciencia del Sistema. No puede, por lo tanto, oficiar como cifra del No-Sistema. OdB es claro al subrayar el carácter no subjetivo de esta igualdad. Creerse un “yo” es caer en “una auténtica vulgaridad” (OdB, 2011, p. 523). Quizá la igualdad no subjetiva de lo intensivo pueda ser pensada spinozianamente. “Si todo es *en* Dios, como afirma Spinoza, hay que sacar las consecuencias «políticas» de una afirmación semejante” (OdB, 2011, p. 318). Desde este punto de vista, “igualdad” sería el despliegue de la potencia singular que cada individuo *es*. Esa singularidad es pre-subjetiva y trans-individual: un *algo* que late en lo más profundo de cada individuo pero que, al mismo tiempo, se compone “por fuera” de los individuos, en el plano de la potencia infinita de Dios o la Naturaleza, según los nombres que usaba Spinoza. Si este fuera el caso, la igualdad no subjetiva implicaría un modo de articulación complejo de las diferencias.

En un célebre debate en torno de la lucha armada de los 70 en Argentina, OdB define la política “como una multitud de acciones sin centro, erráticas o perversas, o como una polifonía que ninguna *unidad* teórica o ninguna práctica «política» de partidos pueden suprimir” (2014, p. 172). Ese es el plano donde se producen las múltiples resistencias al Sistema, resistencias *empíricas* que quizá sean el lugar concreto donde pueden abrirse las fisuras hacia la “política como *religión*” (OdB, 2011, p. 318). En la visión de OdB esa espacialidad inaudita aloja la única esperanza que le queda a la acción política si quiere ser realmente transformadora, y no mera administración de lo existente.

Territorios sensibles

¿Qué pasa si activamos una percepción química, una mirada subterránea de las energías que movilizan cuerpos, economías, fuerzas y estrategias de vida? Allí, bajo esa línea de flotación es que laten las intensidades.
Colectivo Juguetes Perdidos (2017, p. 81)

El pensamiento de OdB ofrece una filosofía de lo intensivo como espacio trascendental que señala un horizonte de transmutación. A pesar de sus evidentes diferencias, las investigaciones del CJP en los barrios del conurbano bonaerense resuenan con la filosofía del cordobés en tanto cifran en lo intensivo la emergencia de nuevas formas de vida. Así como OdB sitúa las resistencias y creaciones sociales en el ámbito de lo empírico, la propuesta del CJP puede ser pensada como una indagación acerca de los recorridos y pliegues con los que ciertas intensidades surcan el campo social. Su libro *¿Quién lleva la gorra?* (2016) comienza con la pregunta por la singularidad de los territorios concretos que son objeto de su investigación militante:

¿Qué pasa en los barrios? Se presentan como escenarios de guerras sociales, a veces difusas, campos de batallas sin bandos antagónicos fáciles de identificar a priori, territorios por donde circulan *pibes silvestres*, vecinos *engorrados* o no, gendarmes que los piensan como cuarteles a cielo abierto para el disciplinamiento moral, violencia policial y de las bandas, militantes que inauguran locales, el dinero que derrama de los planes sociales, el consumo que crea nuevos pactos, la sociedad del muleo en todo su esplendor... (CJP, 2016, p. 11).

Para desplegar lo implícito en estos paisajes abigarrados, el CJP propone un método en principio simple: escuchar las voces que emergen de cada territorio, no solo en el contenido de lo que dicen, sino también en sus formas, en la materialidad de sus inflexiones, en la textura de sus tonos y gestos, en la potencia evocadora de sus silencios y miradas. La alianza que proponen no es con cualquier voz, sino especialmente con la de los pibes y pibas que habitan esos barrios. Lo que dicen lxs pibes y pibas aparece como expresión de una singularidad cuyos territorios existenciales son mapeados en aquello que tienen de afirmación vital. No hay aquí búsqueda de lo universal sino escucha de lo singular, de las existencias que

afirman su derecho a vivir desde los márgenes que constantemente produce el Sistema. Para organizar esta escucha el CJP cuenta con espacios de talleres en donde se trata de conversar *con* los pibes y las pibas formando una máquina de pensamiento colectivo. Como muestra su libro más reciente, *La sociedad ajustada* (CJP, 2019), estos talleres también funcionan como espacios de creación y experimentación artística. De este dispositivo práctico y territorial emerge una potente filosofía práctica.

Las afirmaciones vitales surgen con fuerza en esas actividades y se plantean en primer lugar como *preguntas*. Por ejemplo, la que da título al libro arriba citado: ¿quién lleva la gorra? Pregunta compleja que dispara múltiples consideraciones acerca de los modos de lidiar con las intensidades sociales. Uno de los mecanismos posibles para gestionar esas intensidades es el *engorrarse*. Esta respuesta es tan compleja como la pregunta, ya que “ponerse la gorra”, como reacción que busca ante todo enfriar y controlar la intensidad, es un gesto disponible para cualquiera, desde policías y gendarmes hasta vecinxs y narcos, pasando a veces por los mismos pibes. Pero, al margen de esa respuesta, la pregunta por quién lleva la gorra deriva en otras preguntas que son las que realmente interesan: “preguntas vitales que son su reverso: ¿dónde hay afecto, dónde hay cuidado, qué estrategias hay en los pibes para circular por los nuevos barrios?” (2016, p. 99). El territorio aparece entonces como espacio de disputa por las intensidades. “En cómo una sociedad lidia con la intensidad se juega gran parte de la dimensión política de la época” (CJP, 2017, p. 83).

La intensidad carga con el peso de lo real o, mejor dicho, es lo que otorga su peso *real* a cualquier experiencia. Ahora bien, en los territorios mencionados, sobre *lo real* intensivo se fundan dos *realismos* posibles (formas de vida): el *realismo vecinal* y el *realismo pillo*. El primero gestiona lo que el CJP llama “vida mula”, un *continuum* formado por el trabajo, la familia, la educación, el consumo, los planes sociales, etc. Un encadenamiento cotidiano de acciones y espacios que se sostiene sobre un fondo de *precariedad totalitaria* y encuentra su gesto típico en el *engorrarse*. La *vida mula* es el conjunto de las pequeñas y grandes gestiones diarias en las que se configura el frágil sostén de la vida precaria. Para este *realismo vecinal* todo fenómeno puede ser codificado en términos de peligro. De ahí que el “ponerse la gorra” sea esencial para sostenerlo, y esto incluye tanto al vecino que llama a la policía ante una situación sospechosa (pero, ¿qué secuencia callejera no lo es?) como al tallerista progre que le dice al pibe que se tiene que rescatar (un “engorrarse” que también puede ser amoroso), pasando por toda clase de matices y situaciones. El *realismo pillo*, en cambio, está hecho de un *atreimiento* que surfea la precariedad totalitaria a puro desparpajo. No deja de moverse y jugar con todos los estereotipos (roles sociales) que la sociedad prepara para los pibes. Lejos de

“quedarse en el molde” (el molde del trabajador, el del buen vecino, el del deportista que se hace de abajo, el de la piba que sostiene los cuidados domésticos), lxs pibes y pibas saltan de un molde a otro, siempre buscando extraer un plus de potencia sobre el fondo de precariedad totalitaria. En lugar de conservar lo poco que se consiguió a fuerza de “mular”, el realismo pillo busca ante todo la línea de fuga, o como prefieren decir los Juguetes Perdidos, el *raje*. Se mueve en otro mapa de intensidades, traza otras conexiones que dejan al descubierto las múltiples fisuras de la vida mula.

A los fantasmas de peligro que rodean al realismo vecinal, lxs pibes y pibas oponen una nebulosa virtual con otro mundo de posibles, donde los moldes sociales no son más que objetos de un juego irrespetuoso. Sin embargo, no cabe romantizar la vida pilla. Los *rajes* que propone no son siempre ni principalmente liberadores o amorosos. Hay violencias y excesos que, así como pueden abrir y afirmar nuevas formas de vida, también pueden llevar a los abismos de la muerte o la locura (el suicidio circula intensamente por estos territorios, y los que se suicidan son principalmente pibes). Ni romantizar ni normalizar, sino más bien escuchar y pensar.

Cuando OdB se pregunta por la posibilidad de una “política-poética [...], sin orden, sin esencia, «como la rosa que florece porque florece, sin porqué y sin para qué»” (2011, p. 321), es como si lanzara una flecha que el CJP recoge a partir de sus encuentros con los pibes. Allí parece florecer una rosa encarnada en los *pibes silvestres*, más allá del bien y del mal. Pero no es seguro que aquí encontremos “la auténtica «revolución» como finalidad *actual* de lo humano, o de lo post-humano que, efectivamente, ya somos” (OdB, 2011, p. 322). La cuestión de la revolución, aún en la versión heterodoxa de OdB, no se plantea en los textos del CJP. Lo que este colectivo encuentra al sumergirse en lo real intensivo no es tanto la resistencia ni la religiosidad dolida, sino un movimiento de *raje* atrevido y a-moral, esencialmente ambiguo.

Los *pibes silvestres*, con sus propias vidas, encarnan *preguntas* candentes que son arrojadas en la cara de la vida mula, preguntas irreverentes cuyos recorridos barriales son mapeados por el CJP a nivel del plano sensible. En ese plano, la intensidad aparece como algo que no se puede reducir a los códigos sociales, algo esencialmente pre-social que es el fondo vital de toda sociedad, algo difuso que la recorre y la conmueve:

Una intensidad no es nada muy filosófico ni abstracto, una intensidad es algo que escapa fuera de la normalidad, algo que agujerea la Realidad (Vida mula) o mejor, algo que se le escapa a ese continuo; se desquicia y se evade por pura

aceleración de sus partículas más intensificables. Entonces pintó la locura y fue.
Todo deviene puro ritmo (CJP, 2017, p. 82).

La disputa por la intensidad supone, ante todo, una lucha por liberar las intensidades del *corset* que propone la vida mula. Las intensidades que se abren en el campo trascendental hacia la espacialidad inaudita del no-sistema según OdB, aquí se inscriben permanentemente en un campo empírico configurado por esa batalla siempre retomada. Las colectividades que emergen de esos choques son múltiples, pero remiten siempre en última instancia a esa disputa fundamental. Ya no sólo *lucha de clases*, sino también disputa por las *formas de vida*. Es allí donde el plano de la intensidad se revela, como decíamos al comienzo, como un campo pre-subjetivo y trans-individual, donde los vínculos no se producen entre sujetos sino entre afectos y gestos, formas de “hacer el aguante” que se le plantan al “engorramiento ambiente” y a la precariedad totalitaria.

Conclusión

En el marco de su filosofía trascendental, OdB propone una noción despersonalizada de Hombre como *intensa subjetividad* y *lugar trascendental*, espacio de una posible revolución de alcances ontológicos. A partir de investigaciones empíricas, CJP propone pensar la individuación a partir de la noción de *realismos* entrelazados en una lucha por las *formas de vida*, es decir, por las maneras de lidiar con las intensidades de la época. A partir de aquí, el plano intensivo se presenta como dimensión ontológica para pensar un tipo de individuación social sin-fundamento y en constante ebullición. Un plano bifaz en el que una cara se abisma en el sin-fondo donde se produce (por ejemplo) la experiencia de lo místico (lo trascendental en OdB), mientras que la otra se despliega en lo social como campo de batalla anímico entre formas de vida en conflicto (lo empírico en CJP). Estas dos coordenadas no agotan la cuestión de una ontología de lo social, pero ofrecen algunas herramientas para pensarla a partir del concepto de *intensidad*.

Referencias bibliográficas

- Barttolotta, L., Sarraís Alier, G. y Gago, I. (Colectivo Juguetes Perdidos) (2016). *Quién lleva la gorra: violencia, nuevos barrios y pibes silvestres*. Tinta Limón.
- (2017). *La gorra coronada: diario del macrismo*. Tinta Limón.

- (2019). *La sociedad ajustada*. Tinta Limón.
- del Barco, O. (2010). *Alternativas de lo posthumano*. Caja negra.
- (2011). *Escrituras – filosofía*. Ediciones Biblioteca Nacional.
- (2014). Comentarios de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y la carta de Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* N^o 42. En O. del Barco [et. al.], *Sobre la responsabilidad: no matar* (pp. 167-218). Del cíclope.
- (2021). *El estupor de la filosofía: lecturas insistencias reiteraciones olvidos*. Biblioteca Internacional Martin Heidegger.

Sobre la realidad humana y la ficción ciudadana: entre los ensayos de Rodolfo Kusch y Fernand Deligny

*Mónica Fernández Braga**

En las primeras páginas de *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978), Rodolfo Kusch dice que, “Un diálogo es ante todo un problema de interculturalidad”. Esta afirmación viene a cuento de dialogar sobre un libro anterior, *Geocultura del hombre americano* (1976). Si bien es cierto que el filósofo argentino aborda el tema antropológico para problematizar el mestizaje mental y destacar que nuestras raíces culturales precolombinas estaban basadas en la vegetalidad, también en el mundo eurocéntrico podemos encontrar teorías similares. Este es el caso de Fernand Deligny, quien trabajó con infancias y juventudes autistas en la Francia de mediados y fines del siglo pasado. Esta coincidencia la encuentro en *Cartas a un trabajador social*, donde Deligny interpreta de un modo particular a Wittgenstein, para deconstruir el concepto moderno de naturaleza humana. Desde ese lugar de origen animal entre la vegetalidad humana y la interculturalidad basada en el lenguaje o los lenguajes, en el presente trabajo, pretendo dialogar sobre la importancia de leer a Kusch para dialogar sobre el problema intercultural, junto con algunas de las similitudes conceptuales que Deligny tiene con el primero.

Entre “la ira divina” y “la ira del hombre”

América Profunda (Kusch, 1962) es algo así como el fundamento simbólico de *La seducción de la barbarie* (Kusch, 2000 [1953]). Kusch habla de una intuición que lo lleva a investigar *in situ*, viajando por el altiplano boliviano. De ahí surge su inquietud por antropología filosófica nuestroamericana, que se convierte en el *Esbozo de una antropología filosófica americana* (Kusch, 1978). Con lo cual, su intuición filosófica iniciática, lo lleva a dialogar sobre una fluctuación existencial que se debate entre dos extremos: el “ser alguien” y el “estar aquí”, que serían los vectores que guían a nuestra mente mestiza. Por eso, considera que de los intercambios culturales que se producen en nuestras tierras durante la conquista

* Programa de Investigación: Discursos, Prácticas e Instituciones Educativas-Departamento de Ciencias Sociales, UNQ.

española, nos ponen en la senda de lo que nuestro autor llama: “fagocitación”. Se trata de un concepto que, como en muchos casos, Kusch toma de las ciencias de la naturaleza, porque considera que toda la vida nuestroamericana tiene que ver con el paisaje vegetal, en el sentido de pensar la naturaleza como si se tratara de la memoria de especie¹. Vamos a intentar trabajar sintéticamente algunos de los conceptos más relevantes.

Si el yamqui² estaba más preocupado por el temor a los dioses, es decir, ese miedo a “la ira divina”, ¿será que estaba más ocupado en la necesidad de recoger su alimento material y simbólico, es decir, mucho menos que en dios? Según Kusch, más que creer en un dios, “Creería solo en su sembrado porque le daba de comer, en su mujer porque le daba hijos y en su llamita porque llevaba la carga” (Kusch, 1962, p. 25). Es que su dios le venía de los relatos de la vida en comunidad, en cambio, el Dios que le querían imponer los conquistadores, venía de una narrativa que no alcanzaba a comprender. De este modo, Kusch viaja intelectualmente de esa “ira divina” a la “ira del hombre [y la mujer]”. Desde aquí se desata su más feroz crítica hacia los objetos, es decir, hacia la técnica que caracteriza al mundo eurocéntrico.

En ese viaje por la construcción de ciudades, Kusch transita velozmente, es decir, sintéticamente, por otras ciudades amuralladas de la premodernidad, hasta que llega a esas ciudades del progreso. La “ira del hombre” surge en la ciudad europea (lo técnico, lo instrumental, lo ordenado, lo apolíneo), y se contrapone a la anti-ciudad (lo mágico, lo mítico, lo caótico, lo dionisiaco). La ciudad moderna está amurallada desde otros factores. Se amuralla porque se hace morada o hábitat para proteger a esa “pura humanidad” diseñada desde el proyecto político-pedagógico de la modernidad ilustrada europea. La ciudad se amuralla gracias a los contratos sociales, a las construcciones de casas y comercios, a los designios de la ciencia y la técnica, al amparo del control policial, a la educación que brindarán las escuelas, etc. Todo ese paisaje de cemento que caracteriza a la ciudad se mueve en función del mercado, o mejor, del mercader. Puesto que “El golpe final contra la ira de dios es dado por el mercader. Con él se reemplaza la ira de dios por la ira del hombre en forma definitiva, y se escamotea la posibilidad de una sabiduría” (Kusch, 1962, p. 120).

Lo cierto es que la ciudad es una especie de lugar de amparo amurallado, donde se protege la humanidad que ya no teme a dios, sino a su propio prójimo. Es que el mercader quería ser alguien, porque todo occidente nace “sobre la base del afán de ser alguien, que es

¹ Volveremos sobre este concepto, que no es de Kusch sino de Deligny.

² Se refiere a las Crónicas del Indio Santa Cruz de Pachacuti, cuyos dibujos analiza en las primeras páginas de *América Profunda*.

inteligente, que toma la ciudad como centro” (Kusch, 1962, p. 122). Con la moral de la ciudad, es decir esas costumbres de la burguesía que quiere ser alguien, nacen las máquinas más fabulosas para seguir creando cosas para que el mercader pueda venderlas. Así, aunque es difícil decir que nace primero, la ciencia pasa a ser el motor de la técnica y la industria, lo que termina asociando moral a trabajo. Entonces, “Indudablemente hubo una transferencia de todas las cosas del hombre al campo de los objetos [...] Y en eso consiste la cultura moderna, y también su civilización: es la traducción simple de la vida a la mecánica” (Kusch, 1962, p. 127). En esa línea narrativa del occidente moderno, cabe mencionar el tema de la historia.

Pero, ¿cuál es el problema de nuestra historia según Kusch? La neurastenia de un relato inventado, eso que hace a la pequeña historia. Es que la gran historia se toca con lo vegetal, es decir, con la praxis de cada integrante de cada acontecimiento. La pequeña historia es la de Napoleón, de San Martín, de Sarmiento, de Mitre, etc. La gran historia, es ese relato que involucra toda la comunidad, es decir, la masa, ese tumulto humano entretelado por cada historiador/a y cada mercader. Es que la pequeña historia conduce directamente a la ciudad de estilo europeo, mientras que la gran historia es esa en la que se visualiza la praxis ético-política. De este modo, no se trata de héroes sino de un pueblo que se suma a la lucha. Se trata, en definitiva, de vivir la historia, no de contarla académicamente. Eso es así, porque la masa representa “el mero estar, en el sentido del estar aquí del indígena nuestro o del uno anónimo de nuestra gran ciudad” (Kusch, 1962, p. 140).

De aquí surge lo que la contemporaneidad llama colonización, sobre todo, de la inteligencia. Por la noción del “ser alguien” nace con la conquista de América, con el “ego conquiro”. En este momento de la vida de la humanidad nacen los “profetas del miedo”. Se trata de un contexto en el que chocan dos experiencias humanas: la del estar y la del ser, o también, la del “estar siendo” (poblaciones originarias de la América Profunda, mentalidades precolombinas) y la del “ser alguien” (la arrogancia del tener cosas materiales, propia de la mentalidad burguesa, es decir, mercantilista, del siglo XVI y XVII). Se trata del miedo a ser nosotros/as mismos/as, que nos torna iracundos, es decir, accionados por ese temor a nuestra identidad marcada por esa cualidad del “estar nomás”. Y

...porque en Sudamérica subsiste a flor de piel el miedo, ocurre también la *fagocitación*, ese proceso según el cual lo que creamos, resulta ablandado y sin

tensión, un poco como si nos venciera la naturaleza, aunque ya veremos que esto no es un fenómeno exclusivamente nuestro” (Kusch, 1962, p. 157).

Fagocitación es otro de los conceptos kuscheanos que hay que tener siempre presente. No se trata de aculturación, tampoco de sincretismo, sino que, “Es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos los proponamos” (Kusch, 1962, p. 159). Parecería que cuando el autor dice “fagocitación”, se tratara de un proceso de asimilación de células, que corrientemente en los ámbitos culturales, solemos llamar sincretismo. Sin embargo, la etimología de la palabra implica, aunque siempre mencionado desde el punto de vista biológico, la posibilidad de neutralizar algo. Pero ¿Qué parte neutraliza a la otra? Si hablamos de los procesos de independencia de las naciones de nuestra América, surge la voz de los próceres o libertadores: Bolívar, San Martín, *O’Higgins*, Artigas, etc. Todos ellos iban libertando saltando los contextos en los que habitaban las poblaciones precolombinas. Cuál es el eslabón que se pierde de vista: la figura del mercader, es decir, esa agencia del ser alguien que representa a la Europa moderna que surge a la vida mercantil gracias a las riquezas que extrae de nuestra América. Es que el objetivo principal parece haber sido, más que la empresa mercantilista de acumulación monetaria, el proyecto moderno europeo con su economía liberal. “Era el reinado del mercader veneciano traído a América, para lograr el mundo bucólico del patio de los objetos” (Kusch, 1962, p. 164).

Entonces, ¿será que nos dejamos fagocitar intelectualmente por puro gusto? Dice nuestro autor que se trata de un proceso histórico disfrazado por la imposición de la pequeña historia, la de los héroes individuales, siendo que, sin las masas, ningún prócer hubiera podido “ser alguien”. Es que “la fagocitación no es consciente, sino que opera más bien en la inconsciencia social, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y la civilización” (Kusch, 1962, p. 173). De ahí la necesidad de traer a la discusión las crónicas del yamqui Santa Cruz de Pachacuti. Es que Viracocha surge de la tensión entre el orden y el caos, y esa diarquía es la que muestra la raíz del “estar en el mundo”.

De este modo, el “ser” no puede suceder sin antes pasar por el momento del “estar”. Lo mismo ocurre en el caso de dialogar sobre el “ser alguien”, que no logra alcanzarse sin el “estar siendo”. El asunto es que el “*estar* aquí es previo al *ser* alguien, porque supone un estado de recolección, de crecimiento o acumulación, y, por lo tanto, de privación y *ayuno* de objetos y de elementos” (Kusch, 1962, p. 179). En este mismo sentido, la categoría de *estar*³ se

³ Kusch sigue anclando sus argumentos en el análisis de la figura del yamqui.

fundamenta en el sexo (erótica, fecundación y nacimiento de las crías) y la comunidad (política y complementariedad pedagógica). En cambio, la cultura de occidente, amante del “ser alguien”, desconoce el comunitarismo y la igualdad entre los sexos, a raíz de esa impronta individualista y patriarcal que genera la búsqueda de la razón instrumental como principio de la búsqueda de riquezas materiales, es decir, el capitalismo. El occidente moderno clausura la sexualidad natural de la humanidad, encerrándola en las paredes de la familia⁴, porque teme no alcanzar ese camino del “ser alguien”, lo que termina siendo una gran empresa que explota seres humanos, dejándonos como un ejército de esclavos y esclavas al servicio del individualista capital económico.

En suma, el problema que ataca el pensar nuestroamericano se topa directamente con el mestizaje intelectual. Ese lugar mestizo, propio de la colonización teórica (filosófica, política, educativa, científica, jurídica, social y, por ende, ética) genera una especie de resentimiento intelectual, que se debate entre el “estar-siendo” y el “ser-alguien”. Se trata de una especie de negación cultural, que nos hace olvidar un aspecto fundamentalmente humano, algo demasiado humano, y es que:

...la mística que encierra ese itinerario sencillo y simple de que la creación del mundo responde a un juego entre lo que es humano y lo que es el mundo, y que considera que el ser de la humanidad es como lo dibujara el yamqui, nada más que un macho y una hembra colocados en el corazón del cosmos, jugando en el terreno del azar, la posibilidad que haya copulación y luego el fruto (Kusch, 1962, p. 218)

Entre el “estar aquí” y el “ser alguien”

De *América Profunda* a la publicación de *Geocultura del hombre americano* (Kusch, 1976), transcurren unos catorce años. El estilo literario que constituyera la prosa de Kusch, vira en este libro como también en el último texto que se publicara en 1978, hacia una especie de escritura que continúa siendo ensayística, pero ahora se hace más narrativa, porque ambos libros relatan una serie de experiencias vivenciales del propio autor.

⁴ Hemos trabajado este tema en otro lado, Fernández Braga, *Ideología, hegemonía y comunidad: la rebelión de las mujeres como una lucha incesante entre la política y lo político*, 2020. Se trata de un artículo que trabaja, entre otros textos más recientes de autoras como Federici en *El Calibán y la bruja*, a Foucault en *La voluntad de saber*, tomo I de la *Historia de la sexualidad*.

Que la geocultura nos ponga frente a un tema existencial, indica que habitamos un suelo lleno de simbolismos que siempre nos anteceden. Por eso, “Cultura supone entonces un suelo en el que inevitablemente se habita. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre” (Kusch, 1976, p. 115). Es decir, resulta casi imposible dejar de reflexionar sobre eso que nos pasa, porque se trata del habitar la realidad que nos circunda. Pero quien habita un suelo, pensando en la naturaleza y sus sustratos ocultos, también está enmarañado con un tipo de subsuelo: eso que está por debajo, eso que no se ve a simple vista pero que nos constituye. Se trata de una dimensión cultural atada a quien se visualiza o identifica en algún símbolo. Ahí es donde se agota, para Kusch, el fenómeno cultural⁵.

Dado que es el pueblo quien agota el fenómeno cultural porque lo consume, es decir, se alimenta desde su propia identificación, habría un tránsito de reflexión cultural o hermenéutica asociado al mundo poético o de la metáfora viva, al decir de Ricoeur (Educación y política, 1984). De aquí que podemos encontrar nexos entre la cultura, la moral y de esta, pasar al problema político. De aquí podemos volver al principio, porque “Cultura se concreta entonces al universo simbólico en que habito” (Kusch, 1976, p. 120).

Lo que continúa dialogando Kusch hacia el final de este libro dedicado a la reflexión geocultural, se toca directamente con el problema metodológico, porque lleva el propósito de pesar la cultura en búsqueda de su geografía, es decir, su *suelo*. Lo anterior nos recuerda a otro pensamiento ricoeuriano, y es aquel dialogar que nos habla de la vida como un relato en búsqueda de un narrador, legándonos ese interesante concepto: la *identidad narrativa*.

Volviendo al concepto de geocultura, y antes de dialogar sintéticamente sobre el tema metodológico que propone Kusch en varias de sus obras, pero que profundiza en *el Esbozo...*, resulta relevante revisar la conclusión de *la Geocultura...* En este cierre, el autor dialoga sobre su concepto estrella: el *estar-siendo*, pensándolo como una estructura existencial y también como un tipo de posición y decisión situado en nuestra América. Muy interesante es ver la diferenciación gramatical que describe entre las palabras *ser* y *estar*⁶. Mientras el primer vocablo nos dice algo sobre la definición de un ente; el otro término está más emparentado con una señal, lo que nos puede acercar al concepto de lo simbólico, en función de todo eso que nos circunda en la vida cotidiana. Aquí se pregunta si ese *estar-siendo* no está más

⁵ Nuestro autor pone el ejemplo del Martín Fierro, donde no vale el autor sino el pueblo que absorbe el sentido del texto.

⁶ Es explícita en esta parte del texto, la huella de la tradición fenomenológica de Husserl y la hermenéutica de Heidegger.

vinculado a la conciencia natural⁷, es decir, a algo más originario que ese clásico pensar occidental desde el *ser*.

Lo que nos frece Kusch en este libro, aunque la cita anterior parece hablarnos de un anti-método, es básicamente una fundamentación anclada en el descubrimiento de los silencios de un discurso popular y ancestral, fundado en un tipo de *praxis* vivencial o experiencial. Se trata de mirar el problema cultural, entendido como acervo simbólico del grupo, pero también del vivir mismo, desde unos vectores que no puede, no quiere o no reconoce el discurso académico colonial, porque permanece atado a la definición y al concepto. Podría apuntarse que, más que decir, se trata de destruir lo dicho por ese discurso eurocéntrico del miedo y el menosprecio al saber nuestroamericano. Esto pone a Kusch a la vanguardia de lo que actualmente solemos llamar pensamiento decolonial: un modo de filosofar basado en la deconstrucción más que en esa idea eurocéntrica de construcción de un objeto para estudiar un fenómeno. El propósito de Kusch está bien claro: se trata de comprender nuestra existencia situada, originaria, seminal, y con ello, la posibilidad de plantear un filosofar propio, basado en el concepto de *estar-siendo*.

Tal como mencionamos antes, para este autor, dialogar sobre la geocultura nuestroamericana, supone un pensamiento fundante y originario, basado en el campo de realidad propio de la gravidez del suelo. Por eso mismo, un filosofar adherido al suelo, al paisaje, a la ecología, al hábitat y, por tanto, a la gravidez local, actúa como deformante de esas nefastas pretensiones universalistas de corte colonial. Es que todo filosofar, sea griego, chino, alemán, francés, británico, o cualquier otro, surge tironeado por la gravitación del suelo, porque implica la mirada en torno a cada paisaje cultural, sea este, natural, artificial o ambos a la vez⁸. De alguna manera, lo que nos dice el autor es que el pensar siempre trata sobre una actividad filosófica, más que de una filosofía academicista. Con todo, no se trata de desestimar lo que conocemos históricamente con el nombre de filosofía, sino de proponer un filosofar situado, habitando lo nuestro y sin temor a pensar-nos en ese paisaje. De este modo, ese *estar-siendo*, implica la conjunción de *estar* y *ser*.

¿Cómo deliberar entonces sobre ese método antropológico que caracterizaría ese filosofar nuestroamericano? Dado que se trata de un tipo de filosofía de la *praxis*, al mejor estilo gramsciano⁹, puesto que el pensamiento seminal está oculto en el sentido común del

⁷ Punto de reflexión que viene realizando desde sus primeras obras.

⁸ Tema que el autor trata desde su primer libro.

⁹ Trabajamos con Gramsci y Kusch aquí: Fernández Braga, “Pedagogías Insurgentes para la Educación en Derechos Humanos: notas vitales dese la filosofía nuestroamericana”, 2021

pueblo mestizo, la hermenéutica que realiza Kusch en el *Esbozo...*, se nutre del análisis del *decir* popular. Sin mucho que fundamentar, la filosofía de Kusch se mienta sobre el sentir popular y ancestral, más que en eso que el saber eurocéntrico llama concepto o definición. Un método eurocéntrico es aquel que busca extraer conocimiento estudiando un objeto; mientras que en la propuesta de Kusch, que podríamos llamar razón seminal, lejos de buscarse extraer algún conocimiento de lo dicho, analiza un fenómeno (¿discursivo?), a partir de una interpretación dialógica¹⁰. Este tipo de metodología, por ser un diálogo de sujeto a sujeto, siempre sujetado a dos o más interpretaciones, de suyo, es un problema intercultural. Es que, la comunicación que se establece entre ambos sujetos (individuales o colectivos), nos pone de entrada en la senda de una cuestión intercultural, donde se realiza una doble hermenéutica que abarca a esos dos sujetos, porque el camino interpretativo se traza de sujeto a sujeto¹¹.

Telón: La seminalidad, entre la intuición y la memoria de especie

Kusch aborda, desde su filosofía antropológica, esa complejidad intelectual que llama “mestizaje mental”. En líneas generales, señala que nuestras raíces culturales precolombinas se asientan sobre una vinculación directa con la vegetalidad. Al mismo tiempo, su obra filosófica descubre, en el mundo eurocéntrico, teorías similares, trayendo al dialogo un tipo de pensar pre-filosófico. Considero que Kusch, si bien es un filósofo que apuesta a la fenomenología hermenéutica, muestra una jugada intelectual desde un saber intuitivo. De ahí que su saber seminal, puede tener origen en una lectura spinoziana.

Para Spinoza, como ya sabemos, hay tres tipos de conocimiento: *la imaginación, la razón y la intuición*. Cuando habla de esta última, el filósofo holandés considera que ese modo de conocimiento tiene relación estrecha con la experiencia. A su vez, el saber intuitivo puede dividirse en dos tipos: el primero tendría que ver con la naturaleza de la divinidad, y trata sobre un tipo de inferencia autorreferencial de la esencia (o lo en-sí), por lo que no habría

¹⁰ Muchos autores y autoras trabajan metodologías que llaman “otras” y “no-extractivistas”, en clara oposición a las metodologías coloniales y poscoloniales. Trabajamos estos temas, entre otros artículos, aquí: Fernández Braga, “Pedagogías Insurgentes para la Educación en Derechos Humanos: notas vitales dese la filosofía nuestroamericana”, 2021.

¹¹ El método está dividido en tres etapas: la fenoménica (recolección de datos), la teórica (hermenéutica) y la genética o seminal. Para más información, ver Fernández, “Construcción de la ciudadanía con perspectiva en derechos humanos: un aporte sudamericano desde la metodología geocultural de Rodolfo Kusch”, 2017.

necesidad de citar a ninguna autoridad¹²; y por otro lado, estarían aquellas intuiciones donde inferimos el conocimiento de las cosas mismas, eso que Zubiri llama “inteligencia sentiente” (Fernández Braga, 2020) que se pone en juego en cualquier campo de realidad. Para Spinoza (Ética, 2011 [1675]), en el primer caso, no precisamos hacer ningún tipo de conexión para conocer esa esencia divina; mientras que, en el segundo caso, al tratarse de cosas que han sido creadas, habría que recurrir a su causa próxima, lo que está más cerca. De cualquier modo, experiencia y razón son modos de conocimiento complementarios, porque la primera es la que da qué pensar a la segunda. De algún modo, Spinoza teje una filosofía con sentimiento (lo afectante¹³) y en contexto, es decir, se trata de una filosofía situada en tiempo y espacio.

Hablando de tejer desde la intuición, otro autor europeo que de algún modo tiene conexión con Kusch, aunque tal vez sin saberlo, es Fernand Deligny (1913-1996). Este autor estaba fascinado por la labor de las telas que van tejiendo las arañas para su subsistencia. Fue amigo de Félix Guattari y tuvo encuentros dialógicos con Althusser, entre otros filósofos y psicoanalistas de su época. Escribió algunas obras que fueron llevadas al cine. Inició su trabajo con jóvenes delincuentes y hasta el final de su vida, estuvo a cargo de una institución rural para infancias y juventudes autistas, en la Francia de mediados y fines del siglo pasado. Su prosa poética y las palabras que toma del lenguaje de la naturaleza para describir sus experiencias educativas, son muy similares a los conceptos que usa Kusch. Esta coincidencia la encuentro en *Cartas a un trabajador social* (2021), donde Deligny interpreta de un modo particular la teoría sobre el lenguaje de Wittgenstein. De algún modo, este autor trata de deconstruir el concepto moderno de naturaleza humana, es decir, todo ese basamento eurocéntrico, o del animal humano que habla. Porque el lenguaje es una parte del organismo humano y, por tanto, tiene que ver con la memoria de la educación. Entonces, ¿qué pasa con esos humanos que no tienen palabras? Ocurre que:

Anclado sobre el aprender por la existencia de la memoria del lenguaje —y todo lo que sale y se sigue de él— no puede pretender reabsorber, asimilar, sustituir

¹² Vale señalar que Spinoza pone regios mantos de sospecha en las escrituras que componen la palabra de Dios, aunque de boca de cada profeta que las escribe. Lo que podría pensarse como un conocimiento de la imaginación. Para mayor información, ver el *Tratado teológico-político*.

¹³ Hay que tener presente que, una cosa son las afecciones y otra los afectos, aunque ambas están vinculadas entre sí. La primera se relaciona con el sentir y el percibir; mientras que el afecto (idea de afección), es lo que conlleva el sentimiento. De este modo, el afecto puede ser pasivo o activo desde la potencia de cada sujeto.

el infinitivo *advertir*¹⁴, anclado en la otra memoria, cuya existencia crea toda especie (Deligny, 2021, p. 142)

Pensar el conocimiento a través de la intuición, lo pienso leyendo a Kusch, nunca implica que estemos frente a una falta de racionalidad, sino que es el momento preciso para trabajar con otros estilos de razón. A partir de la lectura de la obra de Kusch, me he tomado el atrevimiento de llamar “razón seminal” (Fernández Braga, 2020) al pensamiento kuschiano. La “seminalidad” es un modo de conocer desde lo vegetal¹⁵ del humano, que Deligny llama “memoria de especie”. Este autor francés, posee una interpretación sobre el lenguaje, que va más allá de lo cultural del habla, para ponerse en el lugar de quien no tiene voz, aunque tiene múltiples formas de comunicarse con las cosas y sus pares humanos. A partir de su experiencia con personas con autismo, Deligny traza un tipo de conocimiento rizomático de su trabajo de “asilar”. Este verbo, me refiero a asilar¹⁶, sería como un sinónimo de amparo, término que tanto trabajara Kusch en toda su obra. El trabajador social, también arremete con otros términos similares a los usados por Kusch. Me refiero, además de la vegetalidad que podemos pensar desde la memoria de especie, a la cuestión de “fagocitar”¹⁷ y “gravitar”¹⁸.

¹⁴ El destacado corresponde al original. El autor habla del advertir un enigma, en el sentido de eso que se vincula con lo simbólico, pero que no es el lenguaje de las palabras. El enigma es tal porque no lo podemos predecir tan fácilmente. De algún modo, eso enigmático es lo que funda el acontecimiento, es decir, lo disruptivo. Es que, hay leyes del lenguaje, las de la pragmática, que van más allá de las normas gramaticales y sintácticas.

¹⁵ Dice Deligny que: “En un universo desprovisto de indicios, advertir vegeta a su manera, que consiste en percibir indicios allí donde lo que se ha hecho –voluntariamente– es un signo” (2021, pág. 46)

¹⁶ “Asilar sería entonces buscar la casa que falta, y se ve bien que no se trata de encasillar al individuo un poco estropeado, sino de caserear en común, por así decirlo, teniendo cada especie su manera propia de actuar y reaccionar en esta búsqueda” (Deligny, 2021, pág. 87). Hay que tener presente, me refiero a “caserear”, que este autor utiliza una serie de neologismos, puesto que no encuentra en el lenguaje, las palabras adecuadas para decir lo que tiene en mente. En este caso busca hablar sobre el asilar como el hacer casa, morada, amparo, etc. Ocurre que, como los signos son siempre arbitrarios, necesitamos crear palabras nuevas.

¹⁷ Hablando de la sociedad y el advertir, Deligny dice que: “Advino el signo del cual se puede pensar que, al proliferar, se fagocitó los indicios. Me parece más verosímil que el signo se haya superpuesto sobre los indicios, siendo que signos e indicios no tenían el mismo rol por el hecho que no eran percibidos por la misma memoria” (2021, pág. 100)

¹⁸ No tenemos mucho espacio aquí para seguir este diálogo, pero vale la pena tenerlo presente, porque los ensayos de ambos autores, son contemporáneos. Aun así, vale mencionar algún pasaje de las cartas. “La cosa tiene gravedad. De allí su atracción. Al ver la huella de un pie humano en la arena todavía húmeda, algunos pensarán de entrada, alguien pasó por ahí” (Deligny, 2021, pág. 148) Justo aquí, vuelve a comentar acontecimientos de su vida por el “asilar”, de su experiencia, para dialogar sobre eso que Kusch llamaría “amparo”. Es que, “hablar de humano es decir mucho” (Deligny, 2021, pág. 155).

Más allá de la complejidad que implica la lectura de la obra de Spinoza, creo que vale para pensar en ese conocimiento intuitivo¹⁹ que logramos a partir de la experiencia de la vida cotidiana y de la vida profesional. En el caso de Kusch, se trata de una experiencia de investigación por la aventura de los paisajes naturales y las cosmogonías incaicas, también las populares, que siempre estarían en contraposición al paisaje de la ciudad. Se trata de esa experiencia conjunta que tenemos a diario con la alteridad, en la que podemos tejer conocimientos de sujeto a sujeto.

Desde ese lugar de origen animal, es decir, entre la vegetalidad humana o la memoria de especie, y el diálogo entre lenguajes, mi propuesta fue conversar sobre la importancia de leer a Kusch para tomar el hilo del problema intercultural, junto con algunas de las similitudes conceptuales que Deligny tiene con el primero y las coincidencias, respecto de apostar a la intuición, que parece tener el argentino con el holandés.

En suma, pretendí dialogar sobre múltiples ideas del concepto de razón, siempre en el sentido de conocimiento, aunque separado del sentido eurocéntrico. Razón o razones tales como, la *razón intuitiva* (Spinoza), la *razón poética* (Zambrano), la *razón sentiente* (Zubiri), la *razón de especie* (Deligny) o la *razón seminal* (Kusch). De algún modo u otro todos estos autores tienen vínculo con el conocimiento de la intuición, tan degradado por las ciencias eurocéntricas de la *razón instrumental*.

Referencias bibliográficas

Deligny, F. (2021). *Cartas a un trabajador social*. Cactus.

Fernández Braga, M. (2020). La vida humana en épocas de pandemia: notas sobre biopolítica, poética y seminalidad. En R. y. Chimuris, *El virus, la vida, el capital* (págs. 117-134). La Citta del Sole.

19 Encuentro entre Spinoza y Kusch, otras similitudes. Me refiero al tema del miedo. Kusch nos habla del miedo a la ira divina (mundo precolombino) y el miedo a la ira del hombre (mundo moderno eurocéntrico). junto con los profetas del miedo (conquista de América). El miedo que nos deja el segundo a nuestra intelectualidad colonizada, es el miedo a pensar lo nuestro. Parecería que se trata de un tipo de miedo antropológico, sobre todo, si pensamos en los orígenes del filosofar, cuando las respuestas dadas a los fenómenos de la naturaleza, se vinculaban a la divinidad, al miedo a la divinidad. Creo que este es el mismo miedo del que habla Spinoza, quien dialogando sobre las profecías judeo-cristianas, sospecha de los profetas y los apóstoles, también de los milagros, y, sobre todo, del miedo al pecado y la empresa de la superstición que se genera a raíz de las interpretaciones bíblicas (Tratado teológico-político, 2011[1670]).

- Fernández, M. (2019). *Inteligencia Sentiente: ¿Una teoría sobre la enseñabilidad de los derechos humanos?*. Dunken.
- Kusch, R. (1962). *América Profunda*. Hachette.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Fernando García Cambeiro.
- Kusch, R. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Castañeda.
- Kusch, R. (2000 [1953]). La seducción de la barbarie. En K. Rodolfo, *Obras Completas Tomo I* (págs. 3-131). Fundación Ross.
- Ricoeur, P. (1984). *Educación y política*. Docencia.
- Spinoza, B. (2011 [1675]). *Ética*. Gredos.

Resonancias identitarias de lxs afro-descendientes en América Latina

*Silvina Coronel Salomón**

En el presente trabajo nos proponemos tematizar-problematizar filosóficamente sobre lxs dicotomías que todavía presentan los conceptos de raza, clase y género en lx contemporaneidad. Inquietudes que señalamos a partir del anclaje en el territorio que nos nutre y sustenta: el latinoamericano. En este sentido, es que intentaremos esbozar brevemente el escollo epistémico partiendo de la persistente invisibilidad hacia las construcciones identitarias de lxs afro-descendientes en América Latina. Premisa para nada ingenua, ya que la misma tiene como pretensión ulterior, el vislumbrar la implicancia puntual del cuerpo y la danza en dicha elaboración; teniendo presente que el concepto de cuerpo lo habremos de contemplar como “*espacio de habitabilidad*” (Coronel Salomón, 2019, p. 107) y la segunda noción como rito que se concreta con otrxs.

Por lo tanto, para nosotros el punto de partida implicará abordar el impacto que el colonialismo, ha tenido y aún tiene en nuestro territorio; así como delatar las formas en que éste ha influenciado en la desvalorización y/o estigmatización de determinadas etnias; desacreditando sus propias concepciones cosmogónicas. Incluso al atravesar de modo beligerante la noción de comunidad, entendida por nosotros como núcleo identitario tribal. Por otra parte, nos interesa recuperar el rol activo que lxs 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. Ya que creemos que “*a través de la danza el mundo encarna una celebración liberada, una relación con el mundo a través del movimiento*” (Le Breton, 2010, pag.14).

Introducción: la cuestión identitaria

En nuestra búsqueda ello supone en principio, indagar de manera genealógica desde la particularidad que observamos en el concepto de raza desde este contexto. En vistas de la

* ISFDyT n°81-UNTREF. Contacto: scoronelsalomon@gmail.com

puntual tensión que para nosotrxs presenta la construcción identitaria propia y aquella que se considera inventada y/o impuesta por las culturas hegemónicas euro-céntricas. Por otra parte cabría señalar otro momento en el que el concepto de clase entra en juego, lo que supone examinar *“la subordinación de las mujeres como producto del ordenamiento patriarcal”* (De Barbieris, 1993, p. 147); puntualmente en las sociedades occidentalizadas de Aca. Latina. En las cuales se torna necesario comprender la estructuración y dinámicas dadas en nuestras sociedades en los distintos contextos; al reparar en el impacto que produjo lx dominación capitalista, lx violencia machista, lx discriminación racial, lx exclusión social y lx desigualdad, al fortalecer y perpetuar todo un sistema con sus formas distintivas de ejercer el poder.

Así pues, se establece como categoría de análisis dos ejes antagónicos: capitalismo y socialismo, entre lxs estudiosxs de las humanidades, ciencias sociales y políticas, que intentan mostrar lx génesis y desarrollo de la dominación en sus diferentes formas y momentos históricos de la estructuración social, que han impactado con fuerza e incluso sesgadamente en el discurso político y académico de todos los tiempos. Incluso cabe cuestionarse aquí, *“como, por qué, en qué condiciones, en que momentos, desde cuando los varones se apropian de controlar la capacidad reproductiva, la sexualidad y la fuerza de trabajo de las mujeres”* (De Barbieris, 1993, p. 154).

Preguntas orientadoras quizá, en las que el cuerpx humanx *“entendido como nudo relacional”* (Coronel Salomón, 2019, p. 29) se ve imbricado de modo contingente. Dado que *“controlar el cuerpo de las mujeres lleva a dirigir el trabajo de las mujeres, de manera de no dejar capacidad que se escape”* (De Barbieris, 1993, p. 153). Por esto mismo consideramos que en el primer eje, el cuerpx se presenta como asiento y núcleo del capitalismo, al cobrar carnadura cuando se constituye en la fuerza de trabajo que viabiliza la dinámica de los mercados. Mientras que la concepción socialista, se articula para nosotros a partir de una construcción del concepto de trabajo desde una impronta socio-comunitaria, la cual *“es fuente y desarrollo de todas las aptitudes físicas y espirituales del hombre”* (Rosental e Iudin, 1959, p. 467-468). Ello supone una significación completamente distinta del cuerpo, por lo que a nuestro entender, tales dinámicas develan intersticios relacionales contrapuestos que nos conducen a tejer y destejer la corporalidad tematizada filosóficamente.

Del mismo modo, creemos conveniente atender en nuestro recorrido, la discrepancia que presenta la noción contemporánea de género, ya que la pretendida concepción universalista actual, no sería tal, dado que la misma cuestión conceptual se ha ido complejizando. En consecuencia, lo señalado vuelve viable el reconsiderar ese cuerpx resonante afro-descendiente en tanto manifestación identitaria simbólica, que se revela y busca desanudar aquellos núcleos de sentido velados. Por lo tanto, recuperar el cuerpx vivo

de la danza afro posibilitan, a nuestro entender, el desenmarañar posibilidades y dimensiones, huellas, límites, rastros de una corporeidad con geografía propia; con una conciencia reflexiva que se manifiesta en la vivencia, en el ser y en el estar, tanto individual como colectivo. Ya que “*ser una consciencia o, más bien, ser una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás, ser con ellos en vez de ser al lado de ellos*” (Merleau Ponty, 1994, p. 114).

Alteridades negadas

Este trazado inicial, nos conduce a observar algunas connotaciones presentes en el concepto de raza, las cuales no deberíamos desconocer; dado que como “*categoría originaria, material y fantasmática a la vez, la raza fue, a lo largo de los siglos, el origen de varias catástrofes, la causa de devastaciones psíquicas insólitas, así como de incontables crímenes y masacres*” (Mbembe, 2013, p. 23). Así, es que dicha noción paulatinamente se instituye en nuestro continente, como consecuencia de la instauración colonial (hacia el 1800); sin embargo “lxs negrxs” habrían de llegar esclavizados a nuestro territorio mucho tiempo antes.

Con esto queremos decir, que a través de recuperar las experiencias y la transmisión oral brindada por lxs ancestrxs del afro-argentino Marcelino Silva Santos; podemos saber que si bien desde el continente africano partieron sesenta millones de personas hacia estas latitudes, solo pudieron llegar vivos seis millones; que para ese entonces ya estaban domesticados y sometidos a la dinámica colonial. Por lo que a nuestro entender vislumbra una vez más, que la resistencia presentada por nuestros originarios sumada a la imposibilidad de doblegarlos, condujo a lxs colonizadores a perpetrar el brutal etnocidio que todxs ya conocemos.

En este sentido, Marcelino Silva Santos agrega que “*el problema de la visibilización se da porque arrastramos siglos sin que nadie hable de los negros, ya que “se tiene una visión extranjerizante cuando somos los que más vidas entregamos en América*” (Secretaría de Derechos Humanos, 2014, p. 113). Entonces si tenemos presente la dinámica xenofóbica latente en las prácticas sociales cotidianas y en las representaciones políticas transnacionales contemporáneas, podríamos pensar en la compleja dificultad que ha acarreado y aun hoy conlleva, una asunción o toma de conciencia del propio origen.

No solo para lxs afro-latinxs, concepto que retomamos de Lao Montes, para quien la “*afro-latinidad es una categoría étnico-racial, que se refiere a las historias, memorias, lugares sociales, culturas expresivas, movimientos sociales, organizaciones políticas y experiencias vividas por las personas de origen africano en Latinoamérica*” (Secretaría de Derechos Humanos, 2014, p. 63). Sino también para

quienes nos consideramos herederos de las grandes corrientes inmigratorias europeas y que aún hoy no logramos distinguir como prioridad, la asunción de una identidad que no sea dentro del orden binario hegemónico (blanco-negro/hombre-mujer); en lugar de poder aceptar la multiculturalidad que como humanidad nos constituye.

Tales consideraciones quizás nos permitan comprender que la experiencia de negritud en nuestro continente era entendida hasta el momento como tabú. Por lo que, ello impulsará a partir de la década del 70 y por influencia del movimiento de liberación afro-norteamericano dado en los años 60 y principios de los 70; que cobre fuerza la resistencia afro-diásporica mediante distintos mecanismos de protesta y organización para cuestionar y resistir a la dominación colonial del contexto. De ahí que los años 80 será una década de activismo político y social en la región, para en los 90 adquirir múltiples y significativas conquistas constitucionales; que incluso posibilitarán un cambio de denominación en la misma población excluida, al referirse ahora como afro-descendientes y dejar “un poco de lado” la categorización de “lxs negrx” como portador de lxs malxs o de lxs negativxs (ya sea portación de rostro, vinculación a la delincuencia, etc).

Sin embargo, nosotros creemos que a pesar de las múltiples transformaciones dadas en el siglo XX y XXI en torno a estos planteos, no desconocemos que todavía persisten ciertas expresiones sociales, políticas y culturales referidas a cuestiones de diferenciación de raza, clase y género que permean nuestro eje de análisis. Ya que los distintos estudios sobre la temática muestran que la situación de los afro-latinxs en Argentina y en Latinoamérica evidencia aun en nuestros días, problemáticas derivadas de la segregación social así como de carácter estructural. Que posteriormente se traducirán en la existencia de una clara desventaja de lxs grupxs afro-descendientes con respecto a otros (grupos)¹. Es decir que, en América Latina la desigualdad racial y la desigualdad de clase “*van entrelazadas y no es posible separarlas*” (Secretaría de Derechos Humanos, 2014, p. 17).

De la identidad como vacío a la asunción libertaria

Quizá por esto, podemos observar que estamos atravesados por una construcción identitaria que se ha anclado en nuestro territorio, a partir del desmembramiento y la

¹ ‘Aunque los alcances en términos de derechos colectivos en la región por parte del Estado han sido mayores en el caso de los indígenas que en el de los afro-descendientes’ (Hooker, 2005), en Argentina Raíces Afro, p. 19.

aniquilación de pueblos y culturas ancestrales. Que por siglos instaló un pensar colectivo de lo externo u ajeno como valioso, mientras el olvido y la negación de lo propio es lo que lamentablemente se nos hizo carne y nos constituye. Incluso, si nos percibimos como seres vivos capaces de reclamar nuestra soberanía, podemos todavía sentirnos en múltiples aspectos subyugados o sometidos a un pensar y hacer opresor; sobre todo si no logramos advertir las trampas que tiene la “visibilidad” cuando se pretende hacer ver lo que al mismo tiempo se busca ocultar.

En este sentido, Skliar señala que se

niega que el otro haya existido, pues no hay mujer, no hay negro, no hay vagabundos, no hay sin-algo ni sin- todo, no hay anormales, no hay inmigrantes, no hay delincuentes. No hay porque ni son enunciados, ni están ahí para enunciarse. No hay sino solo a través de un anuncio forzado y forzoso, en una mención etérea cuya voz se apaga a cada vocal, a cada consonante (2002, p.147).

Por consiguiente creemos que, “*la herida colonial*” (Mignolo, 2005) sigue vigente y recobra su carácter interpelante al evidenciarse, por un lado, como herida ontológica y habilitar, por otro, memorias otras que interrogan; a aquellos núcleos epistémicos encubiertos principalmente por la conquista tanto en América Latina y el Caribe como en el continente Africano.

Relatos naturalizados, que

al reducir el cuerpo y el ser vivo a una cuestión de apariencia, de piel y de color, al otorgar a la piel y al color el estatus de una ficción de raíz biológica, los mundos euroamericanos han hecho del negro y de la raza dos vertientes de una misma figura: la locura codificada (Mbembe, 2013, p. 23).

Y también consolidada a pesar de las múltiples luchas por revertir el rechazo, la exclusión, la discriminación y la ampliación de derechos; de aquellas comunidades socio-culturales diversas que pueblan nuestra geografía latina y en su defecto, mundial.

Alteridades que han sido subsumidas por un pensar (y hacer) opresor que al decir de Skliar:

niega el tiempo de la negación del otro: es, por ejemplo África, que no ha existido nunca o permanece siempre fija entre el SXVIII y el SXIX; es la mujer

que no ha existido nunca o que siempre está detenida poco antes de la década del 60 del SXX; es el anormal que no ha existido nunca o que siempre está expuesto únicamente en el circo; es el inmigrante que no ha existido nunca o que siempre está condenado solo a su ser-documentado/indocumentado a su ser monolingüe, a su ser-fuera, a su ser-maléficamente nada. (2002, p.147)

Tal vez por esto, las nociones que E. Dussel propone en su *Ética de la Liberación* aún hoy resuenan fuertemente. Dado que en ésta obra el filósofo reconoce que solo a través de la negación del mito civilizatorio, así como el descreimiento en la ingenuidad con que la violencia moderna ha cobrado cuerpo en América Latina; es lo que permitirá reconocer la injusticia del supuesto espíritu sacrificial europeo en nuestras latitudes. Para en consecuencia comenzar a desenmascarar la propia limitación de la razón emancipadora. La misma que en definitiva, encubre de engalanada falacia a una razón ilustrada eurocéntrica con su modelo de discurso unívoco, que obstruye, imposibilita y cercena la emergencia de ese otro negado que se presenta como otro género, otra cultura, otra etnia; y que disputa su lugar de pertenencia, visibilidad y dignificación material concreta.

Cabe mencionar aquí que,

la conciencia de imperio siempre fue la formidable voluntad de ignorancia, que cada vez pretende hacerse pasar por un saber. La ignorancia en cuestión aquí es de una especie muy particular, una ignorancia despreocupada y frívola que arruina de antemano toda posibilidad de encuentro y de relación que no se haya fundado por la fuerza. Que no se sepa prácticamente nada y que no exista inquietud alguna por aprender, se explica por la convicción según la cual; en los vínculos con África y los africanos, la fuerza siempre compensará la ausencia de verdad así como el vacío de derechos. Siempre esta variante de la violencia de la raza, señala un rostro que apenas emerge bajo la mirada, debe inmediatamente ser devuelto a la invisibilidad. Siempre se trata de convocar una voz que apenas audible, debe inmediatamente ser borroneada, silenciada e impedida de hablar en primera persona del singular (Mbembe, 2013).

Por esto mismo, dar lugar a lo que Dussel denomina “víctimas” (1998) inocentes y acoger esa alteridad sintiente que ha sido negada como sujeto identitario desde la propia percepción de exterioridad; comporta para nosotros un compromiso genuino que conlleva el reconocimiento como camino viable, para mermar esa negación ancestral y posibilitar así

el afianzamiento real de la multiculturalidad en nuestras latitudes. En este sentido, la apelación a la herencia cultural africana cobra envergadura, en la medida que el proceso de restitución simbólica posibilita la emergencia de esos otros rostros negados, la visibilización de las narrativas propias (en primera persona quizás); junto a una constitución identitaria sustentada en el reconocimiento, a partir de la articulación de políticas públicas que puedan responder a las demandas actualizadas de dicha población.

La cuestión de género y el resonar de los cuerpos

Por otra parte, en este punto de nuestro recorrido consideramos que,

es necesario dar cuenta del contexto étnico-cultural, bajo el supuesto que los géneros se construyen de manera distinta en cada uno de ellos. Pero también porque el relacionamiento entre personas de distintas razas redefine las relaciones entre los géneros. (De Barbieris, 1993, p. 157)

Por esto mismo creemos relevante, reparar en lo que J. Scott señala cuando afirma que

no podemos dejar de prestar atención a los sistemas simbólicos, esto es, a las formas en que las sociedades representan el género, hacen uso de éste para enunciar las normas de las relaciones sociales o para construir el significado de las experiencias (2008, p. 60).

Dado que, si la pretensión filosófico-crítica es restablecer en algún punto la dignidad de esas alteridades otras, no podemos desconocer lo que el silenciamiento ha provocado en las mismas. Y a ello debemos abocarnos cuando hablamos de re-significar los marcos teóricos impuestos, a sabiendas de que “*sin procesos de significación no hay significados, sin significados no hay experiencias*” (Scott, 2008, p. 60). Incluso aquí, consideramos conveniente atender la discrepancia que presenta la noción contemporánea de género, ya que la pretendida concepción universalista actual, no sería tal, porque la misma temática de análisis se va complejizando. En palabras de J. Scott: “*precisamente, cuando creemos conocer lo que un término significa, cuando su empleo es tan comúnmente aceptado que ese significado ya no necesita ser atribuido, entonces es cuando necesitamos de nuevas palabras y nuevos conceptos*” (2008, p. 15).

En este contexto, lx historiadorx se cuestiona si las representaciones e interpretaciones del cuerpo femenino en las ciencias sociales simbolizan un estereotipo de “género”. Por lo que para lx autorx se vuelve necesario un análisis profundo acerca de la implicancia discursiva que atraviesa a toda la temática. A fin de poder vislumbrar, si la construcción social del cuerpo femenino en la lucha feminista, finalmente resiste y escapa a los parámetros que pretenden establecer como *statu quo*; el concepto de mujer en un sentido homogeneizante. Tal sesgo evidenciaría el atravesamiento de estructuras sociales condicionadas que han operado como modelo estético y discursivo, permeando así la construcción social del “cuerpo”, del “sexo” y de lxs “géneros”.

Así pues, lx historiadorx propone distinguir las particularidades que subyacen en este tipo de dispositivos categoriales, validaciones sociales o imaginarios, que proponen por un lado, una ampliación del vocabulario y hasta simulan ceder territorio en el campo epistémico al legitimar los debates. Pero, por otra parte, evidencia y se cuestiona si el concepto de “género” sigue siendo utilizado en estos ámbitos como un intento reduccionista de circunscribir dicha categoría a la relación hombre-mujer. Motivo por el que aquí nosotros consideramos, la complejidad que el tratamiento del concepto de “género” en sí mismo encierra en nuestra contemporaneidad; teniendo en cuenta la emergencia de las resignificaciones conceptuales presentes que se atreven a confrontar el planteo androcéntrico moderno, posibilitando el re-escribir la historia críticamente.

Siguiendo esta línea creemos que *“es necesario aprender a ver y no solamente a abrir los ojos”* (Le Breton, 2010, p. 12). Por lo cual, proponer una reflexión profunda cobra centralidad si consideramos como camino viable para ello, partir de la construcción identitaria que brindan en nuestro territorio las otras cosmogonías negadas, que han llegado a través de las migraciones africanas (entre muchas otras). E incluso las propias de nuestro territorio, donde rito y danza se unen como manifestación del sentido tribal que el tambor expresa para la comunidad. Simbolizando así, no un mero sincretismo sino una reverberación de sentidos corpóreos que atraviesan lo sensible, al nutrirse de la fuerza natural del femenino sagrado enraizado en el territorio; porque como señala Le Breton *“el cuerpo es un filtro semántico”* (2010, p.14).

Así, entendemos que, si *“el individuo hace cuerpo con su cultura”* (Le Breton, 2010, p. 26), entonces esas alteridades femeninas a las que nos referimos, encarnan para nosotros múltiples texturas, así como una polifonía de matices sonoros vivenciados y expresados a través de la danza afro; donde la religiosidad y el saber ancestral median y pregnan con su impronta toda creencia. En otras palabras, consideramos que la vivencia sensorial de este

tipo de expresión corpórea irrumpe de modo inesperado, al provocar la emergencia de la singularidad y al mismo tiempo desarticular cualquier estructura o programa mental impuesto.

Y mientras más nos aproximamos a la vivencia de esta danza y nos dejamos interpelar por el ritmo constante que genera ese espacio sensorial particular en quienes la practican; podemos percibir (con certeza) la fuerza que va creando ese entorno sacro-sonoro que lo envuelve todo y que provoca la afloración de múltiples sentidos. Allí el movimiento del cuerpo que se expresa a través de la danza afro, se encuentra con niveles de resistencia distintos, manifestaciones diversas y exploraciones senso-espaciales propias; que conectan a la vez con lo ígneo y lo telúrico-sagrado, así como con una creatividad potencialmente sensible y vívida, en conexión genuina y orgánica con la totalidad.

En suma, podemos preguntarnos “*que memorias se nos arman y desarman en las articulaciones de las caderas*” cuando danzamos; o bien “*que imperativos centrales, frontales y focales, pierden la cara en la pelvis que hace memoria*”². En otras palabras, lo señalado nos conduce a reconsiderar esos pequeños lugares (habitados y habitables) del cuerpo, ese cuerpo resonante afro-descendiente; concebido para nosotros como manifestación identitaria simbólica, que se revela buscando desanudar núcleos de sentido hasta ahora velados. Por lo que, recuperar el cuerpo vivo de la danza afro posibilitan, a nuestro entender, desenmarañar posibilidades y dimensiones, huellas, límites, gestos, rastros de una corporeidad con geografía propia; con una conciencia reflexiva que se manifiesta en la vivencia, en el ser y en el estar, tanto individual como colectivo. Al mismo tiempo que interroga relatos hegemónicos, apertura memorias, alza su voz y toma espacios para co-habitar el presente. Un tiempo-presente que en plena ebullición, a lo mejor viabilice que lo ancestral emerja y movilice sin dejar nada intacto.

Referencias bibliográficas

- Arce Burguera, A., Ferrer Castro, A. (2016). *El mundo de los orishas*. Aurelia.
- Bólvivar Aróstegui, N., Porras Potts, V. (2011). *Orisha Ayé - La espiritualidad del Caribe al Brasil*. José Martí.
- Chavéz, G. (2017). *Develaciones de una religiosidad popular*. Aurelia.

² <https://www.facebook.com/IDAES/videos/504469250770457/>

- Coronel Salomón S. (2019). *Interpelaciones corpóreas de una cronología errante-Mapas de una corpografía sensible*. EAE.
- De Barbieris Teresita (1993). *Debates de sociología n°18*.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Para una Ética Latinoamericana*. Fundación Editorial El perro y la rana.
- Femenías, ML. (Comp.) (2007). *Perfiles del feminismo iberoamericano, Volumen 3*. Catálogos.
- JM, TS, WI, HCP, DA, SC, CH, PP, IJ, A-LM (2012). *Feminismos Negros. Una antología*, Ed. Traficantes de sueños, disponible en:
<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>
- Le Breton D. (2013). Antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, N°10* (4). ISSN: 1852-8759. pp. 69-79.
- Merleau Ponty, M. (1994) [1945]. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Ed. Península y Planeta-De Agostini
- Mbembe, A. (2013). *Crítica de la razón negra*. Trad. Schmukler, E. Futuro Anterior y NEE.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Rosental, M. M. e Iudín P. F. (1959), *Diccionario filosófico abreviado*. Ediciones Pueblos Unidos, disponible en: <https://www.filosofia.org/urss/img/1946dfm.pdf>
- Scott J. (2008). *Genero e Historia*, Trad. de Consol Vilà I. Boàdas, Ed. Univ. Autónoma de la Cdd. de México.
- Skliar, C. (2002). *Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*. Miño y Dávila.
- Secretaría de Derechos Humanos (2014). *Argentina Raíces Afro*.
- Segato R. (2014). *Como nombrar lo no blanco*, disponible en:
<https://www.uypress.net/auc.aspx?50153,55>

Una antropología del suelo: de Kusch a Fichte

*Mariano Gaudio**

En el presente trabajo queremos indagar, en primer lugar, los aspectos fundamentales de una antropología del suelo tal como la perfila Kusch en su *Esbozo* de 1978. Para esta reconstrucción apelamos a los conceptos de interculturalidad, lo popular, lo simbólico, la comprensión entre lo cotidiano y lo absoluto, el fundamento y el universal deformado, para mostrar el trasfondo trascendental de una antropología filosófica anclada en la geocultura y genuinamente americana, en contraste con las referencias críticas de Kusch hacia la filosofía occidental. En segundo lugar, bajo la misma pregunta acerca de una antropología filosófica del suelo, queremos explorar algunos vectores en el pensamiento de Fichte, en torno de la vegetalidad del ser humano, la relación naturaleza-cultura, la comunidad eclesial y simbólica, y la fuerza del suelo en la nacionalidad y en el pueblo. Entre ambas perspectivas veremos que se desenvuelve una mirada compleja y que busca, a partir de posiciones aparentemente divergentes o contrapuestas, esbozar un entrecruzamiento fructífero.

1.

La expresión “antropología del suelo”, en relación con la filosofía de Rodolfo Kusch, no debería llamar la atención. Ya en *América profunda* (Kusch, 1962, pp. 19-20) se propone indagar lo propiamente americano, su continuidad y compromiso con el presente, de acuerdo con el procedimiento antropológico del trabajo de campo, yendo al terreno mismo en que se desenvuelve el pensar natural. Y en *Geocultura del hombre americano* (Kusch, 1976, p. 204 y ss.) precisa y ahonda esta cuestión a partir del “vacío intercultural” que se abre entre el observador y el observado, sujeto y objeto que configuran racionalidades diferentes, esto es, constelaciones culturales cuyos recintos simbólicos implican el dilema entre, por un lado, el salto o la incomunicación y, por otro, la disolución de la propia cultura.

La antropología parte de lo fenoménico (lo conocido), avanza hacia lo exploratorio (lo no conocido o por conocer), y se legitima como filosófica en cuanto llega a un nivel *genético* que, más allá de la descripción, se dedica a captar “el fundamento de lo humano mismo” (Kusch, 1976, p. 210). En un nivel trans-inteligible el observado-objeto deviene

* UBA. Contacto: mgaudio77@yahoo.com.ar

genuinamente sujeto, un Otro que contiene el misterio de la libertad. Por eso para Kusch la antropología filosófica se revela no sólo como el ámbito más adecuado para dar con el fundamento de lo humano, sino también como el ámbito de especificidad de lo americano, porque América es el lugar de la “pluriculturalidad”, el lugar del desgarramiento entre dos culturas vueltas sobre sí, y es donde se plantea con toda su fuerza la necesidad de comunicación. Aunque Kusch tome de la filosofía occidental el concepto de finitud (1976, p. 214) como dato para pensar la antropología filosófica americana, considera que ésta va a llevar más a fondo la pregunta fundamental por lo humano.

La centralidad de la antropología filosófica en el pensamiento de Kusch se visibiliza en *Geocultura* y se acrecienta posteriormente. Pero ¿por qué una antropología *del suelo*? Este aspecto tampoco debería llamar la atención. Ya en *La seducción de la barbarie* (1953) señala la “metafísica vegetal” como “reverso de América” (Kusch, 1953, p. 25), porque la vegetalidad devuelve a la voluntad de poder su límite, su contraste, su absorción, su demonismo o divinización, o su destino. “El vegetal se perpetúa en toda manifestación” (Kusch, 1953, p. 29), y tensiona la inteligencia, la formalidad, empujando al americano al mestizaje en términos de rebeldía, frustración, incomodidad o ambivalencia. Dice Kusch: “El americano es ambivalente porque constituye, frente al paisaje, una definición inválida, a la que se le amputó la conexión con la tierra” (1953, p. 35). Entonces el desafío reside en reconectar con la vegetalidad originaria, pero de manera infructuosa o tensionada con el desapego o distancia que plantea la libertad, es decir, de manera ambivalente y sin una opción superadora. Y esto no concierne sólo al americano, sino al ser humano en general.

El hombre no es más que un intermediario. La vida cumple un ciclo sustituyendo el vegetal por el hombre, que, a su vez, retorna a aquél. Llamemos al retorno espíritu, estado o Dios: se trata en fondo siempre de una explicitación de la vegetalidad. El hombre es así lo que el vegetal no pudo ser. Éste mantiene su apego a la tierra (Kusch, 1953, pp. 35-36).

En *Geocultura* Kusch también recrea esta ambivalencia en cuanto, por un lado, “no sabemos nada de nosotros mismos” (1976, p. 107), tenemos miedo a enfrentar lo que en *América profunda* caracterizaba como hedor; y, por otro lado, nos asalta el mito de la pulcritud, pero como intento frustrado (1962, p. 24 y ss.). La cultura en América tiene que decidir entre el miedo a pensarse, establecer sus propios parámetros, dotarse de contenido genuino, y condenarse a la falsificación, a reproducir una cultura enajenante. Ahora bien, dice Kusch:

“Detrás de toda cultura está siempre el suelo”, y el suelo es “un lastre, en el sentido de tener los pies en el suelo, al modo de un punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse, porque no se lo ve” (1976, pp. 109-110).

Con estos elementos resulta allanado el camino hacia la antropología del suelo que Kusch despliega en el *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978). Aquí caracteriza a la cultura como “el acervo espiritual que el grupo brinda a cada uno”, un “baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia”, y de inmediato agrega: “no habría que tomarla sólo como acervo, sino también como actitud” (Kusch, 1978, p. 252). Una actitud que, además, está geolocalizada. Por ende, en última instancia hay que investigar el “problema filosófico de la incidencia del suelo en el pensamiento” (Kusch, 1978, p. 255), o en qué medida incide en el pensamiento la gravedad del suelo. Un tema que en la filosofía brilla justamente por su ausencia.

Así, una antropología filosófica debe plantearse el tema del suelo, que involucra la cultura (el modo peculiar de cultivar) y la geografía (el hábitat o entorno), y que no refiere a lo empírico, sino a la función de “moldear, o mejor deformar, y en el fondo corromper la intuición de lo absoluto” (Kusch, 1978, p. 255). La necesidad de “recuperar” lo absoluto es algo que Kusch ya presenta en *El pensamiento indígena y popular en América* (1970, pp. 536-546). En este caso, en el *Esbozo* lo absoluto/universal aparece deformado, y por eso puede convertirse en modelo real, en un absoluto propio (y no importado), y por eso puede descubrirse el *Grund* o fundamento. La diferencia con la filosofía académica estriba en que pasa por alto el rasgo geocultural del fundamento, o en que no acepta su deformación y decanta en una universalidad abstracta (o, probablemente, en una particular creación hipostasiada como universalidad), mientras que “la universalidad paradójicamente propia” supone esa corrosión (Kusch, 1978, p. 258).

La cuestión del suelo, que sirve de sostén deformador y fundador del espíritu, se conecta con un tópico muy central en la filosofía de Kusch: *el estar*. En este sentido, el suelo significa “no caer más”, “estar parado en”, “estar de pie”, una gravedad que afecta al pensamiento (Kusch, 1978, pp. 258-259). El estar remite a una *instalación* y, por ende, a una suerte de inestabilidad o contingencia, aspecto que ya aparece en *América profunda* en contraste con la presunta estabilidad del ser alguien y que se invierte en términos de apariencia / realidad, amparo / desamparo (Kusch, 1962, p. 89 y ss.), y que se conjuga también en *De la mala vida porteña* (1966) en términos de “plan” o “armado” para la vida y en contraste con las “cosas sagradas” (Kusch, 1966, pp. 421-438). La misma inversión se suscita con las connotaciones de actividad y pasividad. En otras palabras, no tanto en *América profunda*,

donde el estar refiere al estar *aquí*, como sí en *De la mala vida porteña*, donde el estar significa *dejarse* estar (los ejemplos de Kusch son muy sugestivos), podría inferirse respecto del estar una cierta pasividad que, extremada desde una posición ideológica anti-popular, serviría de comidilla para los prejuicios de clase y las posiciones anti-americanistas. Sin embargo, y contra esa inferencia superficial, el estar contiene una dimensión activa y fructífera. Dice Kusch:

En el dejarse estar se reserva la posibilidad de un hacer propio. En la espera [el pueblo] deja pasar el tiempo que no es el suyo [v.gr. el trabajar menos], y entonces crece. Y en el crecimiento de lo popular está la sorpresa de saber alguna vez qué hay que hacer. Es un saber potencial, que surge de un silencio lleno (1978, p. 246).

Lo mismo vale para los circuitos de la economía popular (Kusch, 1978, p. 314 y ss.) y para la práctica del juego (Kusch, 1978, p. 418 y ss.).

Ahora bien, no se puede determinar el estar o lo que instala con definiciones acerca de su ser, porque no sabemos qué es, diría Kusch, pero sí que *está*; *está* y presiona:

Todo se efectúa desde un fundamento oculto, pero que *está*. Y como *está* y presiona, evapora el *es*. Y por eso, ya en un plano antropológico, uno no es todo, sino que es parte dependiente de un todo. De ahí entonces la conciencia de invalidez, o lo que llamábamos la ontología del pobre (Kusch, 1978, p. 363).

El fundamento se oculta y presiona –“siempre se lleva lo absoluto a espaldas” (Kusch, 1978, p. 366) –, y en esta gravedad el pensamiento tiene que abandonar su disección filosófica para encontrar la visión que se puebla de sentido con símbolos (pensamiento mítico, arcaico o popular), símbolos que a su vez facilitan el encuentro con lo Otro, la alteridad, y que recrean la existencia en circuitos consagrados, en costumbres y rituales que implican además la dinámica del juego. Pero todo esto se da a partir de un fondo, la comprensión de lo humano en su totalidad, que corresponde a la indeterminación, a lo impensable, a la intuición de lo absoluto, o al “*silencio original*” (Kusch, 1978, p. 249).

En cuanto a la crítica de Kusch a la antropología filosófica occidental, cabe subrayar que, mientras en *Geocultura* enfatiza el concepto de finitud, en los *Ensayos* (1979) reprocha a Kant y Heidegger el haber pensado la finitud al final del proceso, y no como punto de partida (1979, p. 451). La ontología del pobre, en cambio, es más concreta, porque parte simplemente

de la invalidez, está localizada geoculturalmente, y alude a una caída y a un contacto peculiar tanto con los dioses como con la gravidez del suelo (1978, p. 377). El problema con Kant radica en que, además de que piensa lo real-sensible separado de lo popular, bautiza lo dado con la consideración de seriedad, disuelve lo absoluto en el mundo de objetos o teoría del conocimiento (Kusch, 1978, pp. 373-374), y recién lo intenta reestablecer infructuosamente en la razón práctica (Kusch, 1979, p. 453). En contrapartida, Hegel disuelve las determinaciones u objetividad a partir de la violencia de lo absoluto (Kusch, 1978, p. 348), un absoluto que contiene, aunque sin confesar y presentado como universal, la gravidez del suelo.

Así, para Kusch la pregunta acerca del ser humano se tiene que restituir desde un filosofar americano en conexión con el suelo y con la cultura como instancia dinámica (1978, p. 326). Más en concreto, el debate entre Scheler y Heidegger cala profundamente en América, aunque ninguno logre “captar toda la esencialidad del hombre” (Kusch, 1978, p. 374). Kusch le concede a Heidegger que la descripción enumerativa dispersa la cuestión esencial; sin embargo, agrega, el planteo de Scheler nos seduce. Pero también le reprocha a Scheler (1978, p. 375) distraer lo humano con un cosmos lleno de entes, y especular sobre el espíritu vacío e insuflado de fuerza por la vida. Quizás en el fondo de todos estos filósofos subyace una crítica común, la misma que Kusch dirige contra Cassirer, que “ubica la experiencia [del hombre simbólico] occidental como ejemplar” (1978, p. 418).

De todos modos, en este breve panorama donde Kusch se muestra implacable con la tradición filosófica occidental, hay un concepto que reivindica sin más:

En América no es la cosificación del hombre lo que está en juego, sino la relación interhumana vista por dentro, al margen del mundo de las cosas determinables. En cierto modo es algo similar a la intersubjetividad de Husserl. [Esta comunidad interna, prosigue más abajo] se ubica al margen de la conciencia, como un *a priori* que parte de la inconsciencia social y que hace realmente a la coherencia del grupo. La búsqueda de esto mismo es fundamental. Si no se encuentra esto no vale la pena efectuar un análisis antropológico-filosófico (Kusch, 1978, p. 256).

La comunidad interna que supone aquí Kusch refiere a una totalidad que cruza lo absoluto y lo cotidiano, que se arraiga en una cultura como su fundamento, y que funciona como un *a priori* o instancia trascendental inconsciente.

2.

Hasta aquí, reconstruimos el sentido de una antropología filosófica del suelo en Kusch. Luego nos preguntamos en este trabajo: ¿hay algo así como una antropología del suelo en Fichte? ¿Con cuáles elementos conceptuales? Y más allá de este trabajo: ¿tendría algo que ver con la perspectiva de Kusch? ¿Cómo se resignificarían ambas posiciones filosóficas (y con cuáles consecuencias) a la luz del entrecruzamiento de éstas?

Ante todo, observemos el lugar en que Fichte presenta la necesidad de una antropología filosófica: se trata de la segunda parte del *Fundamento del derecho natural* (1796-7), dedicada a la aplicabilidad del concepto de derecho, antecedida por su teoría del reconocimiento y sucedida por la constitución de la comunidad de seres libres e iguales. El procedimiento de Fichte en esta obra es nítidamente regresivo: parte del ser racional finito, de su auto-ponerse en base a la limitación y a la exhortación, e investiga genéticamente sus condiciones de posibilidad sin las cuales no se podría caracterizar como autoconciencia. Más precisamente, en la primera parte queda claro que el sujeto no se puede poner a sí mismo si a la vez no presupone otras subjetividades que se ponen a sí mismas, e incluso no puede saberse sujeto sino a través de la exhortación de otro; por ende, la reciprocidad prima sobre la propia acción de autoponerse. La racionalidad se entreteje comunitariamente y siempre como una presuposición problemática.

En la segunda parte del *Derecho natural* Fichte ofrece una vuelta de tuerca sobre la acción recíproca a partir de la corporalidad. El cuerpo propio significa la consumación de la individualidad y de la influencia entre seres racionales. Gracias a esta comunidad corporal se establece un sentido, un mundo, conceptos comunes, etc., de modo que la libertad y la racionalidad sólo se activan a partir de la acción de otro (Fichte, 1796-7, pp. 161-162; GA I/3 375). En este punto se da la paradoja de que un sujeto, para ser libre, depende de que otro apele a su libertad; es decir, la racionalidad está suspendida sobre un contraste de arbitrariedad o azar. Lo mismo sucede con una cuestión aledaña: ¿cómo habría que distinguir un cuerpo de un ser racional de otros cuerpos del mundo? La “demostración genética” de la manifestación humana constituye para Fichte el tema propio de la Antropología (1796-7, p. 164; GA I/3 378).

Aunque no se explaya detenidamente sobre el asunto, reconstruye los momentos principales, partiendo de la consideración del fenómeno como una totalidad que explica y es explicada por sus partes, de modo que su captación conlleva un impulso de las partes al todo y viceversa. Surge aquí un organicismo del que Fichte echará mano posteriormente en su

concepción político-social. La diferencia entre un producto natural organizado y un producto técnico-artístico reside en que el primero introyecta su finalidad, esto es, remite a sus partes, y en que éstas comparten su fuerza productiva en una totalidad vital. El primer ejemplo de organización natural es la semilla, que cumple con la finalidad de los ciclos de la naturaleza. Luego, curiosamente, no viene el animal, sino el ser humano: “el hombre completa el círculo de la organización [...]. Es una planta perfecta, pero es todavía algo más” (Fichte, 1796-7, p. 165; GA I/3 379). Y agrega: “El hombre tiene un instinto vegetativo, [...] necesita la libre ayuda de los hombres, y sin ella moriría a las pocas horas de nacer. Apenas ha abandonado el cuerpo de la madre, la naturaleza retira su mano de él y, por decirlo así, lo arroja afuera” (Fichte, 1796-7, pp. 167-168; GA I/3 381).

Con esto Fichte se inscribe en un arco antropológico que va desde Pico della Mirandola y Comenio, hasta Gehlen y, por qué no, la ontología del pobre de Kusch. Por otra parte, el tema de la cultura aparece insistentemente en otras obras del filósofo, siempre como cultivo y en consonancia con la dimensión comunitaria. Pero, volviendo sobre el *Derecho natural*, en el desarrollo empírico de la corporalidad Fichte subraya que la posición erecta permite alzar la vista y ahondar en el plano inteligible, distanciándose así del sostén: “El suelo es el lecho y la mesa para el animal; el hombre eleva todo esto sobre la tierra” (1796-7: 169; GA I/3 382). En cierta medida presupone que la libertad se desenvuelve en contraposición con la naturaleza. No obstante, este intento de despegarse quizás sea el síntoma de su apego, porque el suelo en términos kuschianos retorna en Fichte en cuanto éste indaga incansablemente por el fundamento —el querer vivir juntos (1796-7, p. 174; GA I/3 387) en comunidad— y por el modo de concretizarse —a través del Estado racional (1796-7, pp. 223-272; GA I/3 432-460, I/4 5-19)—. Tanto este querer *vivir* juntos, como el resultante poder *vivir* de la propia actividad (Fichte, 1796-7, pp. 273-277; GA I/4 20-24), denotan un mismo aspecto: *lo vital* está a la base de las consideraciones. La racionalidad jurídica se erige así como constructo para la supervivencia comunitaria.

Ahora bien, la comunidad en Fichte envuelve otra cara aparte de la jurídica-exterior. Esa otra cara se despliega en la *Ética* (1798). En el corazón de esta obra encontramos no sólo ciertos tópicos del *Derecho natural*, sino también una dimensión simbólica: la acción recíproca conjunta se profundiza con “principios comunitarios” como la autonomía y la moralidad, que se enlazan con “sus convicciones subsiguientes” y conforman así una iglesia o *ekklesia*, “una comunidad ética; y aquello sobre lo cual todos están de acuerdo se llama su *símbolo*” (Fichte, 1798, p. 269; GA I/5 213). Pero no se trata de un punto de llegada, sino de partida, porque el símbolo tiene que fructificarse en muchas creaciones y enriquecerse en significados

en devenir: “el *símbolo*, si la comunidad eclesial no carece por completo de frutos, ha de ser continuamente modificado, pues aquello sobre lo que todos concuerdan se acrecentará poco a poco con la continua acción recíproca” (Fichte, 1798, pp. 269-270; GA I/5 213). Según Fichte, el pensamiento simbólico expresa “la profesión de fe de la comunidad”, y se caracteriza por ser una indeterminación que, sin embargo, todos entienden, más allá de las connotaciones empíricas de las que se sirve. Lo importante del símbolo no es su material sensible, sino la denotación de algo suprasensible superior (Fichte, 1798, pp. 273-274; GA I/5 218). E insiste: no se trata de una concordancia de llegada, sino de partida, y sobre esta unidad fundamental se puede desplegar la comunicación y el espacio público (Fichte, 1798, pp. 275-276; GA I/5 220-221).

Ciertamente encontramos en Fichte una tendencia a exaltar lo inteligible en función del perfeccionamiento o mejoramiento de lo sensible. Pero justo por eso no podemos perder de vista la declinación eminentemente práctica de su filosofía. Observemos un último aspecto: en los *Discursos a la nación alemana* (1808) Fichte se pregunta por la especificidad de los germanos, y descarta la relevancia del “domicilio” –la palabra que utiliza Kusch al menos desde *Geocultura*, y aquí en Fichte (1808, p. 96; GA I/10 144) sería equivalente a “residencia” (*Wohnsitz*) y “casa” (*Heimath*)– y de la influencia natural, en aras de subrayar la relevancia formativa del lenguaje. Mientras que el ámbito geográfico resulta modificable por el grupo, “los hombres son más formados por la lengua que la lengua por los hombres” (1808, p. 97; GA I/10 145).

Ahora bien, si se examina el desarrollo de la cuestión del lenguaje, Fichte se enreda completamente en la distinción entre lengua viva y lengua muerta. La necesidad de definir lo alemán lo lleva a disquisiciones bastante infelices y poco sustentadas sobre las lenguas. Pero bajo la pregunta fundamental aparece una serie de rasgos específicos de la nación alemana: seriedad, laboriosidad, entusiasmo o ánimo, capacidad de buscar y encontrar, entrega al conjunto, etc. (Fichte, 1808: 130-132; GA I/10 173-176). Precisamente la seriedad, el rasgo que critica Kusch, a nuestro entender despeja la malograda distinción fichteana entre lengua viva y lengua muerta, porque se relaciona con el modo de tomar las palabras: lo vital emerge cuando las palabras contienen fuerza y sentido, se amalgaman con la naturaleza, y así –dice Fichte– “somos como nuestro pueblo, éste nos entiende y considera sus iguales” (1808, p. 118; GA I/10 164). Esta conformidad con la naturaleza, en contraste con el engaño y las palabras incomprensibles, explica el mayor hecho histórico de los alemanes: la Reforma y su continuo fuego entusiasmante. La Reforma prende entre los alemanes básicamente *por el suelo*, porque encuentra en ellos un “terreno (*Boden*) originariamente vivo” (Fichte, 1808, p. 129;

GA I/10 173), donde religión y vida confluyen estrechamente, donde las palabras y los símbolos conservan su peso y densidad. Por eso, para Fichte la religión se corrompe cuando fuga hacia lo suprasensible para desentenderse de lo mundano y, en consecuencia, legitimar por ejemplo la esclavitud. La verdadera religión, en cambio, comprende que: “El impulso natural del hombre [...] consiste en encontrar el cielo ya en esta tierra (*Erde*), y diluir lo eternamente duradero en su trabajo cotidiano terrenal” (Fichte, 1808, p. 158; GA I/10 199).

Lo absoluto presiona, está a nuestras espaldas. La amalgama comunitaria se mantiene vital y originaria también gracias al abajo y su fidelidad con la naturaleza, y por eso dice Fichte que quienes se quedaron en su patria (*Mutterlande*) “conservaron las virtudes extendidas ampliamente en su tierra: lealtad, sinceridad, honradez, sencillez” (1808, p. 135; GA I/10 180), pero no avanzaron más allá, en la vida espiritual superior, como sí lo hicieron las ciudades; sin embargo, en ellas no fueron los príncipes ni los nobles quienes lograron el esplendor y la fama de la nación, sino su pueblo: “en Alemania...” —y con Kusch podríamos decir: en América— “toda formación ha salido del pueblo” (Fichte, 1808, p. 135; GA I/10 179).

Referencias bibliográficas

- Fichte, J. G. (1962-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Formmann-Holzboog. Indicamos con la sigla “GA”, seguida de la serie (en romanos)/tomo (en arábigos) y el número de página.
- ([1796-7] 1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Trad. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos. Centro de Estudios Constitucionales.
- ([1798] 2005). *Ética*. trad. J. Rivera de Rosales. Akal.
- ([1808] 1984). *Discursos a la nación alemana*. trad. L. Acosta y M. Varela. Orbis-Hyspamérica.
- Kusch, R. ([1953] 2007). *La seducción de la barbarie*. En *Obras completas, Tomo I*. 1-131. Fundación Roy ss.
- ([1962] 1999). *América profunda*. Biblos.
- ([1966] 2007). *De la mala vida porteña*. En *Obras completas, Tomo I*. 321-464. Fundación Roy ss.
- ([1970] 2007). *El pensamiento indígena y popular en América*. En *Obras completas, Tomo II*, 255-435. Fundación Roy ss.

- ([1976] 2007). *Geocultura del hombre americano*. En *Obras completas, Tomo III*, 5-239. Fundación Roy ss.
- ([1978] 2007). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. En *Obras completas, Tomo III*, 241-434. Fundación Roy ss.
- ([1979] 2007). *Ensayos*. En *Obras completas, Tomo III*, 435-583. Fundación Roy ss.

El problema ontológico-cultural del pensamiento popular según Rodolfo Kusch

*Jorge Gabriel Rojo**

Introducción

Lo primero que abordaremos sobre la cuestión de la constitución del concepto pueblo es, a modo de contexto, una somera exposición de la presencia de tal idea en la reflexión de los pensadores de la generación de los 60 en la Argentina siguiendo la síntesis de I. Fresia. Si bien en los escritos iniciales de Kusch en la década anterior¹, se pueden considerar incluidos en la presencia de la idea de pueblo bajo una denotación clara, propia de nuestro filósofo, en los demás pensadores se puede constatar mejor tal conceptualización a mediados de la década de 1960. Y lo particular es que no se caracterizó por un consenso, ni por la unanimidad semántica. En este sentido nos detendremos a exponer tal contexto, sin la pretensión de hacerlo de manera exhaustiva.

El problema hermenéutico del concepto pueblo

En el capítulo 1 de su libro, Iván Ariel Fresia pone como título *La filosofía de la liberación como filosofía del pueblo. La experiencia del grupo argentino: la línea Kusch, Cullen Scanonne*. De esta manera ya plantea la cuestión sobre la centralidad de la categoría “pueblo” en la filosofía de la liberación, eso sí, en esta línea particular (Fresia, 2020, p. 28). Vale decir, que no se trató, ni se trata más, que de una sola línea o corriente interna de la reflexión filosófica argentina de la liberación, ni mucho menos representa a la vastedad de la filosofía latinoamericana. Pero, sin embargo el concepto “pueblo” se ubica en el corazón mismo de esta línea del pensamiento de la filosofía de la liberación.

Fresia nos recuerda que el debate sobre el concepto de “pueblo” empieza a estar presente ya en las publicaciones de Osvaldo Ardiles (1973) como así también en la obra

* USAL. Contacto: filo.rojo@gmail.com

¹ Aunque los primeros escritos anteriores a *Seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo* (1953) no fueron tan explícitos, de todas formas se puede ver que, por lo menos implícitamente ya suponían la presencia del concepto pueblo.

colectiva de Ardiles y Mario Casalla (1975). Aquí se empieza a considerar, como cuestión central de debate, tanto “lo popular” como “pueblo” a secas. Inmediatamente vinculado a la cuestión de la cultura, ubicado dentro del contexto histórico, y enfocado en la alteridad levinasiana de Latinoamérica, es decir, aquellos sujetos padecientes y vulnerables que carecen de las mínimas condiciones para la existencia humana.

Esto nos indica una cierta coincidencia como para determinar una línea en común entre los filósofos Rodolfo Kusch, Carlos Cullen y Juan Carlos Scanonne. Y, si bien tanto Cullen como Scanonne citan en sus obras términos acuñados por Kusch, como “estar” y “negación del pensamiento popular”, no podemos asumir que los tres coincidan plenamente en la interpretación del concepto de “pueblo” y lo que signifique para cada uno la “centralidad” de ese término para la filosofía latinoamericana.

En el apartado intitulado *Pueblo en la corriente fundacional de la filosofía de la liberación* nos advierte que este grupo fundador asumió, sobre el término “pueblo”, “diversas perspectivas” y “posicionamientos políticos” (Fresia, 2020, p. 32).

Fresia continúa indicando que en el cuarto párrafo del *Manifiesto* (1973) se agrega una determinación particular: “que es en el pobre y oprimido (‘en el pueblo’, según otra expresión) en donde se manifiesta lo nuevo de la historia, que el filósofo ha de pensar y decir”. Es claro entonces que, a pesar de que se trata de otro párrafo de la misma declaración, no coinciden totalmente en la amplitud semántica de ambos párrafos, tanto de la idea clave de la corriente filosófica, como del perfil del filósofo delimitado por ella.

En un caso la idea clave se enfoca en una filosofía implícita del pueblo latinoamericano y la tarea del filósofo es la de interpretarla. Y en el otro, se delimita en la condición sociopolítica “pobre y oprimido”, y “donde”, término del genitivo que hace referencia a una instancia simbólica dentro de la temporalidad histórica. De hecho, el rol del filósofo es el de “pensar” y “decir”. Esto último se puede identificar totalmente con “interpretar”, pero también es tan ambiguo que podría excederla en muchísimas posibilidades más, de modo que no sería unívoca la comprensión.

Regresando al mismo apartado en el que estábamos, en el segundo párrafo nuestro autor señala sintéticamente la perspectiva de Carlos Cullen.

Cullen desarrollaría la idea del descubrimiento de la nación como un universal no imperial a partir del cual se produciría la liberación de la filosofía de esa tal universalidad. El filósofo sería ‘fiel al pueblo en su lucha por devenir nación’ y

la filosofía se comprendería como aquella ‘filosofía, liberada por esta lucha, [la de devenir nación] elaborada y apropiada por el pueblo. (Cullen, 1973, p. 104)

Desde esta perspectiva la idea de pueblo implica inmediatamente el proceso de “devenir en nación”, como un rasgo esencial a su identidad como tal. Y tal proceso involucra inmediatamente la tarea del filósofo, y su fidelidad. Cabe ver aquí una analogía con la vinculación entre el Ser mismo (Seyn) y el poeta propuesta por Heidegger (Heidegger, 2014, p. 245). También se puede afirmar que bajo esta perspectiva la idea de pueblo no es estática, incluso la expresión “lucha” indica una actividad configurada por alguna forma de beligerancia. Por lo menos esta metáfora bélica indica tensiones, estrategias diplomáticas y políticas en función de alguna reivindicación.

Además de indicar esa fidelidad del filósofo a ese devenir en nación del pueblo, Cullen señala una filosofía “liberada por esta lucha”, y aclara Fresia, que esa lucha liberadora es realizada en pos de devenir nación, la causa del pueblo en proceso. Pero ¿de qué se libera la filosofía? ¿Qué se supone aquí que oprima a la filosofía dentro del devenir en nación del pueblo? Por lo pronto, la respuesta más inmediata a esta pregunta señala a aquella filosofía que no se comprometa con la lucha del pueblo en su devenir en nación. Toda forma de filosofía que aliene o desvíe ese devenir del pueblo. Por lo que remata su oración diciendo que el pueblo elabora y apropia, justamente, esa filosofía.

El segundo ejemplo que presenta nuestro autor cordobés es el de Juan Carlos Scanonne. En este, hay una articulación entre el concepto de sabiduría popular y el pueblo como su sujeto. Veamos:

Scanonne, cuando mucho, afirmó que su propuesta sistemática sería una ‘articulación reflexiva y crítica’ de la sabiduría popular en la que el pueblo es el sujeto. Por lo que la filosofía tiene su punto de partida en la sabiduría popular y en la ‘praxis de liberación en que está embarcado el pueblo latinoamericano (Scanonne, 1973, pp. 267-269).

Ya la idea de articulación supone puntos de vinculación a modo de bisagras entre instancias estructuradas y rígidas, por las que operan orgánicamente en conjunto. No involucra una unidad en el sentido de mezcla o combinación. En todo caso una articulación propone la idea de unidad de función y operación. Y la aclaración que hace el filósofo jesuita sobre esta articulación es “reflexiva” y “crítica”. Suponemos aquí una indicación de la tarea del filósofo respecto de esta articulación.

La aclaración de la segunda frase presenta dos cuestiones fundamentales: la “sabiduría popular” como punto de partida de la filosofía, y “la praxis de liberación” del pueblo latinoamericano. Vale decir que, primero el pueblo es el sujeto de la sabiduría popular, en segundo lugar tal sabiduría popular es el punto de partida de la filosofía, la cual debe representar la instancia reflexiva y crítica, para que, en definitiva, el pueblo latinoamericano pueda embarcarse en una praxis de liberación.

Podemos ver hasta ahora, con los dos ejemplos presentados, que uno tiene como horizonte del proceso del pueblo el “devenir en nación”, y el otro tal horizonte se constituye en “la praxis de liberación del pueblo latinoamericano”. Divergen bastante en su horizonte.

El pensamiento popular según Rodolfo Kusch

Rodolfo Kusch, en las líneas preliminares del prólogo de la segunda edición de *El pensamiento indígena y popular en América y la negación del pensamiento popular* (Kusch, 2012 [1975]), luego de subrayar el año 1973 y su importancia en la historia argentina, como una etapa histórica que planteaba, para él, una oportunidad de “poner en marcha la posibilidad de su autenticidad”. Señala una totalidad de propuestas económicas y sociales de todo tipo que, suelen adoptarse con mucha facilidad como solución. Pero inmediatamente, a renglón seguido, escribe: “surge una clara propuesta cultural brotada de las raíces más profundas del pueblo” (Kusch, 2012, p. 23).

Ya en el prólogo de la primera edición empezaba aclarando que su interés no estaba en “exhumar científicamente” un pensamiento indígena. Por supuesto que no estaba desdeñando la tarea de la arqueología, y toda la investigación sobre los pueblos anteriores al nuestro en América. De ninguna manera, sólo quería cambiar el foco de la atención de los lectores, y evitar así malas interpretaciones de su trabajo. Y de hecho exalta una expresión propia de su tarea, a saber, “rescatar un estilo de pensar”. Y la metáfora a la que liga este estilo de pensar, es el “fondo de América”, como el lugar donde ocurre y se atesora este “estilo de pensar”.

El trabajo kuschano se puede clasificar dentro de una antropología filosófica americana, consistente en volver la mirada a las fuentes del pensar y sentir americano, esto es, revalorizar lo popular. Este es ese “estilo de pensar” en el “fondo de América”. Para tal cosa es indispensable dejar de lado toda forma de menosprecio, prejuicio y mote occidental-moderno sobre las prácticas y modos americanos.

Por ejemplo, el trueque, el juego, y todas las prácticas populares de la tradición americana. Que, si se las compara con las interpretaciones sociológicas emergidas de doctrinas situadas en paradigmas europeos, sólo se logrará leer lo que ya, de antemano, se predecía en tales lecturas doctrinales. Por otro lado, la perspectiva americana supone asumir mitos, economía de amparo o austera, y lo arcaico, en una nueva dimensión. 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. Pero incluso, hablar de cultura, en este enfoque, nos remite a un fenómeno profundo, vital, que requiere no detenerse en la superficie “estructural” o “funcional” de los comportamientos sociales. Hay que sumergirse en las raíces inmemoriales del mundo anímico de los pueblos americanos.

Para lanzarnos a la aventura de acercarnos a la *América Profunda*, es indispensable introducirse a través de la oposición *bedor-pulcritud*, que está en la base de todos los juicios sobre este continente. 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*².

El “conocimiento americano” es un conocimiento diferente, al cual, el conocimiento occidental todavía no entiende y menos aún valora. Y, si nos animamos a reflexionar sobre esta forma de pensar, podremos así, comprender mejor nuestro pueblo y lo que, en el fondo, hay en nosotros. Creo que un esfuerzo, en este sentido, es fundamental para nuestra vida nacional.

Hablar de cultura americana remite al “pensamiento americano”, y esto implica inmediatamente pensar en la oposición entre *El ser y el estar*. Ambas 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

² 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*.

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 lo “más acá” indica, fundamentalmente, que se encuentra en planos diversos de la existencia. Si nos imaginamos una estratificación de la existencia, el ser y el estar se ubican en estratos diferentes.

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 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* (Kusch, 2000[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 (Kusch, 2000, 323)

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”.

Conclusión

Ya hemos visto que la constitución del concepto pueblo en Kusch, aunque no coincida con lo planteado por sus pares de la Filosofía de la Liberación, plantea una instancia más profunda, una lectura ontológica desde la cual nos describe más detalladamente la instancia geocultural que llama “pueblo” y, que en el fondo, es misma realidad que sus colegas, de alguna manera, buscan determinar. Es claro, a esta altura del discurso, que no se está hablando de una categoría sociológica, ni política sin más. Es decir, que no se está hablando de una región, una organización social, un sector de la sociedad, ni una forma de estratificación social.

La idea de “sujeto social en su devenir en nación”, “sujeto de la sabiduría popular”, “los pobres y oprimidos”, etc., expresan una búsqueda que se queda a mitad de camino del problema ontológico de fondo. Incluso la vía misma de acceso a este problema ya nos determina la profundidad a la que se puede llegar. En efecto, así como Emmanuel Levinas planteaba que, por medio de la “sensibilidad”, en la “proximidad”, que no es un movimiento cognoscitivo, sino que, por esa otra vía emocional se puede acceder al “rostro” del “Otro” (Levinas, 2003, p. 119), de esa misma manera Rodolfo Kusch, propone una instancia ontológica de la negación del pensamiento popular (Rojo, 2019, pp. 530-550). La cual no es una negación lógica, sino, como Kusch mismo decía, es *una trampa lógica* (Tasat, 2019, pp. 127-137), o también, *un acierto fundante* (Bocco, 2020, pp. 173-188). Tal negación es una suspensión de afirmación del *ser*, por la cual sólo queda el «estar», el “mero estar nomás”. Que, como en el caso del filósofo lituano-francés, se accede por medio de lo emocional-ontológico, vale decir, del ámbito sagrado (Eliade, 1998, pp. 20-52).

Por lo tanto “pueblo”, antes que sujeto, o cualquier determinación de categorías conceptuales de alguna forma de procesos de abstracción lógica, es el referente ontológico-geocultural de un inconsciente cultural.

Consecuencia de la afirmación anterior, emerge la idea que, tanto la pulcritud como el hedor, están presentes dentro de nuestra conciencia como mestizos. Y sólo por el esfuerzo

crónico de tapar nuestro costado oscuro, salvaje, bárbaro, perdemos la oportunidad de reencontrarnos con la totalidad de nuestra condición, nuestra 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.

El ser se ha identificado con la conquista y todo lo que subsume, mientras que el estar con los subsumidos y lo invisibilizado. Se puede decir que, a lo largo de la historia de occidente, el ser ha desdeñado al estar. Sin embargo, y este es el gran aporte de Kusch, en los procesos culturales de los pueblos, lo que se arrasa y sepulta en el olvido, no se aniquila nunca del todo.

Referencias bibliográficas

Ardiles, O. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum.

Bocco, A. (2020). Literatura argentina y estética americana desde la matriz de Rodolfo Kusch. En Tasat, J., Pérez, J. *Arte, Estética, Literatura y Teatro en Rodolfo Kusch*. Nómada nomada.

Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós Ibérica.

Fresia, I. (2020). *Estar con lo sagrado. Kusch – Scanonne: En diálogo sobre pueblo, cultura y religión*. Ciccus.

Heidegger, M. (2014). *Heráclito: Cursos de Friburgo del semestre de verano de 1923 y del semestre de verano de 1944*. El hilo de Ariadna.

Kusch, R. (2000). *América profunda*. En *Obras Completas*. Fundación Ross.

----- (2000). *De la mala vida porteña*. En *Obras Completas*. Fundación Ross.

----- (2000). *Esbozo de una Antropología americana*. En *Obras Completas*. Fundación Ross.

----- (2000). *Geocultura del hombre americano*. En *Obras Completas*. Fundación Ross.

----- (2000). *La negación del pensamiento popular*. En *Obras Completas*. Fundación Ross.

- (2000). *Seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo*. En *Obras Completas*.
Fundación Ross.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme.
- Francisco, Papa. Wolton, D. (2018). *Política y Sociedad: Conversaciones con Dominique Wolton*.
Encuentro.
- Rojo, J. (2019). El trasfondo geocultural del pensamiento popular en R. Kusch. En AA.VV.
*X jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: Discursos contemporáneos, entre lo intempestivo
y lo inactual. A 75 años de la publicación de La dialéctica de la Ilustración*. I. N. A. P. L.
- Scanonne, J. C. (1984). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía: Diálogo internacional en torno a de una
interpretación latinoamericana*. Guadalupe.
- Tasat, J. (2019). *La educación negada: aportes desde un pensamiento americano*. Prometeo.

La educación como un común: reflexiones desde la docencia en filosofía

*Delia Albarracín**

Introducción

El presente artículo tiene por objeto reflexionar sobre aspectos teóricos que se vinculan con el sentido político de las prácticas educativas que llevamos a cabo en diferentes espacios curriculares filosóficos de la Facultad de Educación de la UNCuyo.

En el primer apartado presentamos de manera sucinta tres perspectivas filosóficas que entendemos marcan el sentido de nuestra tarea docente. En el segundo exponemos algunos aportes de los estudios del común. La exposición no pretende ser exhaustiva, sino argumentar los aspectos que nos llevan a plantear la hipótesis de que la educación, en tanto actividad clave del estado moderno que hoy atraviesa las vicisitudes propias de los procesos de transformación que impone la lógica neoliberal, puede ser entendida como un común. En las Conclusiones recuperamos los análisis de los apartados previos que permiten pensar la educación escolarizada como un común en el sentido político.

Supuestos filosófico-didácticos en la enseñanza sobre temas y problemas filosóficos

Frente a las demandas de innovación en la reforma curricular de las últimas tres décadas las asignaturas vinculadas al conocimiento de lo histórico-social se vieron en la necesidad de explicitar los supuestos epistemológicos de su hacer didáctico y los espacios filosóficos tuvieron la oportunidad de desplegar su talante crítico brindar aportes que dieran cuenta de su hacer teórico-práctico. En este contexto nos parece relevante explicitar las perspectivas filosóficas en las que intentamos sustentar nuestra tarea docente en las asignaturas Antropología Filosófica y Formación ética y ciudadana de los profesorados de educación inicial y primaria de la Facultad de Educación.

* FED-UNCuyo. Directora del Proyecto de Investigación “Aportes de los estudios filosóficos del “común” y el “sujeto” a la construcción de experiencias educativas de igualdad en escuelas públicas”. Acreditado en SIIP, Uncuyo, período 2019-2021. Contacto: delialba12@gmail.com

Crear escenarios estéticos de igualdad

La filosofía de Rancière nos invita a enseñar a partir de la creación de escenarios donde se verifique la igualdad de las inteligencias para pensar e indagar, en nuestro caso, saberes históricos, sociales y políticos que posibilitan entender el mundo en que nos toca vivir. Para el pensador francés la filosofía no tiene divisiones que se tomen en préstamo, sino objetos singulares, nudos de pensamiento nacidos del encuentro con actividades como la política, el arte o la ciencia, bajo el signo de un conflicto o una aporía específica, que se convierte en un “aprieto” para la filosofía (Rancière, 2006, p. 8). Creemos que la educación escolar puede ser pensada como un “aprieto” para la filosofía. En ella se manifiestan tensiones y desacuerdos vinculados a su carácter disciplinario como ámbito de encierro oportuno para llegar a la “población” (Foucault, 2006) pero a la vez nos pone ante el desafío de poner en práctica estrategias donde se despliegue la igualdad de las inteligencias para hablar sobre los problemas que atraviesa hoy la vida humana en común y los modos posibles de resolución.

Frente a discursos que pregonan metas como “igualdad de oportunidades” pero no cesan de describir la desigualdad y reproducirla, asumimos la crítica del autor a toda actitud intelectual que en su afán de desenmascarar la dominación termina consagrando el más antiguo axioma que encomienda a los dominados a quedarse en su lugar (Rancière, 2013). Frente a ello, la enseñanza de la filosofía constituye una actividad netamente política en tanto visibiliza las acciones de afirmación de libertad e igualdad pasadas y presentes como lucha por la emancipación de diferentes situaciones de dominación.

Así como los obreros del siglo XIX hallaron modos para afirmar su igualdad distorsionando los tiempos fragmentados de sus noches para construir formas de subjetivación diferentes a las que el sistema establecía para ellos (Rancière, 1981), creemos que hoy nos toca a los docentes distorsionar los tiempos, los ritmos y los modos fragmentados de transmisión de conocimientos. El encuentro con niños y jóvenes en ámbitos destinados a enseñar y aprender se presenta como un espacio de praxis política donde reinventar tiempos y escenarios que nos emancipen de aquellas prioridades impuestas que impiden la verificación de la igualdad.

Construir teoría con los saberes de todos

Nuestra práctica docente asume la dialéctica histórico-crítica en tanto aspiración a conocer el presente como momento de un proceso atravesado por las tensiones y contradicciones del orden económico social moderno. Reconocemos tres grandes expresiones de esta perspectiva en contextos diferentes: la de Marx, la de la Escuela de Frankfurt, en particular Horkheimer y Adorno y la del pensamiento crítico latinoamericanos especialmente los desarrollos de Hinkelammert, Roig y Dussel.

La teoría crítica puede concebirse como una doble experiencia: *de la totalidad* de la sociedad en un momento histórico determinado y *de los sujetos* concretos que se reconocen (devienen) universales por mediación del conocimiento. La TC trasciende el modelo de ciencia social reducida al registro de los hechos sociales observados ya sea con la finalidad de formular leyes, o ya sea para registrarlos como casos particulares desde una supuesta postura a-teórica. Entiende la teoría como una construcción conceptual tan dinámica como la realidad humana que realiza un sujeto que no exterior al objeto de estudio, sino un ser humano que se reconoce genéricamente en su obrar, aspirando a realizar la universalidad que le es propia (Horkheimer, 1967).

Ya a mediados del pasado siglo Horkheimer y Adorno denunciaban que los grandes grupos económicos impulsaban una investigación social que favoreciera una administración política conforme a sus intereses. Vieron en la fragmentación del conocimiento en ciencias y disciplinas estanco un obstáculo para la construcción de una teoría dialéctica que siga el movimiento de la realidad histórico social y conceptualice los complejos de los procesos económicos y gubernamentales con los aportes de todos.

Para la teoría dialéctica crítica la finalidad del conocimiento no es explicar la dominación y las causas por las cuales los seres humanos la soportan, sino que la articulación del conocimiento de las distintas dimensiones de la realidad social tiene por fin orientar lo que Horkheimer llamaba una praxis correcta, es decir emancipadora o liberadora de diferentes formas de opresión.

La universidad y la escuela son instituciones legitimadas como lugares donde se construye y se reproduce el saber y donde nos es dado construir prácticas educativas emancipantes estimulando la curiosidad y la indagación. La enseñanza y el aprendizaje de saberes históricos y ético-políticos ha de mostrar la tensión entre una racionalidad instrumental que pone a los seres humanos como meros medios para los fines de un sistema social opresor y una dialéctica donde el despliegue de la razón y las voces de todos posibilite transformaciones hacia una sociedad más humana y más justa.

Ampliar la experiencia a través de la pregunta

El concepto de experiencia y el valor dado a la pregunta en la hermenéutica filosófica de Gadamer es también un supuesto filosófico-didáctico de nuestra práctica docente.

Para este pensador la riqueza de la experiencia radica en comprender cada situación del presente o del pasado desde una experiencia cada vez más rica y ampliada con el conocimiento de los efectos que ha tenido una determinada experiencia. La experiencia no es aplicar un saber que se tiene a cualquier cosa, sino saber mejor de lo que se sabía, pues, a la hora de comprender una nueva situación, uno se halla involucrado en ella y *aplica* la comprensión en la nueva situación. (Gadamer, 1993, p. 413). La experiencia humana de la historicidad tiene la estructura de la pregunta, nos dice el autor. La pregunta coloca a lo preguntado bajo una determinada perspectiva, lo cuestiona, lo abre, dejando al descubierto que lo que se pregunta es también cuestionable, preguntable. Nos hace ver que la respuesta está suspendida porque la pregunta es abierta, pero al mismo tiempo está delimitada por el horizonte de la propia pregunta. Las buenas preguntas del docente son las que están *planteadas*, es decir, aquellas que muestran los supuestos desde los cuales cada quien pregunta a fin de abrir un horizonte de comprensión común con el otro. Las preguntas han de abrir un diálogo en el sentido de un encuentro con la experiencia del otro posibilitando así un mayor y mejor conocimiento.

Gadamer considera que es la experiencia en su conjunto la que debe ser constantemente aprendida y la que no se le debe ahorrar a nadie. Como destacaba Grondin, la hermenéutica del querer comprender tematizada por este filósofo es el principio más humano y más democrático que reclamaba a las ciencias en general y a las humanidades en especial.

Los supuestos filosófico-didácticos aludidos se conjugan entre sí posibilitando construir escenarios donde se despliegue la igual inteligencia de educandos y docentes, más allá de la edad y el rol que toca a cada uno en clase, entendernos sobre la base de la pregunta y diálogo, compartir videos, noticias o viñetas representativas de experiencias comunes sobre la vida práctica, abrirnos a la problematización, al análisis de los conflictos y emprender desde nuestra práctica educativa las transformaciones emancipantes.

Algunas reflexiones sobre educación desde la perspectiva del común y los comunes

El problema del común viene desarrollándose como una línea fértil de crítica al orden político moderno con perspectivas de análisis diferentes, todas ellas con aportes filosóficos valiosos para reflexionar sobre la condición humana en el contexto de los cambios vertiginosos del capitalismo en la actualidad. Aquí nos interesan en especial los análisis que brindan una alternativa política compatible con los supuestos antes desarrollados, es decir como acción que, sin negar las formas de sometimiento que convergen en el capitalismo neoliberal, resisten e insisten en la afirmación de renovadas formas de subjetivación con las que hacen frente al sistema.

La perspectiva ontológica de lo común en la crítica a la filosofía política moderna

La crítica a la concepción de comunidad política de las naciones europeas modernas lleva a Nancy y Espósito a una mirada ontológica que busca *un nuevo concepto de comunidad por fuera del* etnocentrismo que forjó *el modelo de hombre como individuo de la filosofía política moderna*.

Para Nancy *Lo propio del hombre radica en la ex -posición recíproca, en el ser en común*, en la apertura de un *entre* que hace posible la comunidad. Esta experiencia de comunidad es imposible en la sociedad moderna, pues su idea de individuo no se ex - pone, sino que se cierra en un obrar que sólo es afirmación de una estructura social que lo contiene, pero al mismo tiempo le impide “ser entre”.

Por su parte Espósito trabaja en la etimología de *communitas* para pensar una nueva ontología de lo común donde el *munus* adquiere significado como obligación y como don. De este modo entiende que lo común es una obligación que se comparte en la exposición recíproca de unos y otros; implica contagio y riesgo, actitud superadora del carácter inmunitario propio de la sociedad moderna que exime a los individuos de las obligaciones compartidas. Estas perspectivas son valiosas por su aporte crítico a la filosofía política moderna y por proponer una nueva experiencia ontológica de lo común, pero no como una alternativa política. De allí la necesidad de incluir miradas que aporten en esa dirección.

La perspectiva política de lo común en el marco de la crítica al neoliberalismo

Los pensadores italianos Hardt y Negri y los franceses Dardot y Laval abordan una perspectiva política de lo común. Recuperan críticamente el diagnóstico foucaultiano acerca

de la gubernamentalidad neoliberal y dirigen su mirada a las revueltas sociales de distintos lugares del planeta que reclaman diferentes comunes apropiados desde la lógica del sistema.

Para Hardt y Negri el común es la riqueza común del mundo material proveniente de la generosidad propia de la naturaleza y de la producción social que posibilitan reproducciones como saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, etc. En la era neoliberal adquieren valor central el trabajo cognitivo, la creatividad y el tiempo de los trabajadores (Hardt-Negri, 2009, p. 10). La propuesta de los autores es la reapropiación de estos comunes a través de un proyecto ético-político basado en la participación y la organización de las multitudes. Se trataría de una revolución donde la producción biopolítica basada en el común se autonomice respecto del control que hoy ejerce el capital. Desde nuestra perspectiva creemos que estos autores no sopesan suficientemente sopesados algunos análisis críticos ya señalados por Marx, al referirse a la acumulación originaria, de que es el capital el que organiza y se sirve de lo común.

Dardot y Laval por su parte observan que la racionalidad neoliberal además de expropiar los comunes, trabaja en la construcción de subjetividades empresariales competitivas entre sí que aportan a la biopolítica neoliberal, contando para ello con la anuencia del estado. Prestan especial atención a los movimientos sociales cuya una acción política se enfrenta a la lógica de expropiación de comunes del neoliberalismo. Lo que intentan hacer estos autores es conceptualizar el principio que anima la acción de esos movimientos y definen entonces “común” como la acción que se orienta a la reapropiación colectiva y democrática de espacios acaparados por los oligopolios privados y los gobiernos (Dardot-Laval, 2015, p. 20). Para hacer hincapié en la capacidad creadora de estos movimientos los autores recurren al concepto de política de Castoriadis y definen lo común como política instituyente en una sociedad instituida.

Lo común como acción política ante la expropiación neoliberal en América Latina

En Nuestra América el pensamiento sobre lo común pone foco en la acción política de comunidades de pueblos originarios cuya resistencia a procesos de sometimiento tiene una larga historia, en la innovación de las estrategias de acción o más bien en la invención de formas de emancipación respecto de lógicas de dominación que también se renuevan invadiendo territorios, cuerpos y formas de organización.

Para resistir a la oleada de expropiación y acaparamiento de bienes naturales (recursos minerales, agua, etc.) o de bienes producidos colectivamente (saberes sobre semillas y

biodiversidad) diversos movimientos sociales surgidos en América Latina se vieron en la necesidad de emprender formas de organización de democrática directa para una resistencia “común” que fuese adecuada a cada situación y en muchos casos de teorizarla y difundir su hacer.

Así, Caffenzis y Federici advierten el peligro de que en América Latina los comunes queden cooptados por el capital para proveer formas de reproducción de bajo costo y al mismo tiempo proporcionar vías de libre acceso. Un proceso de este tipo ven en el Banco Mundial cuando en 2012 dictaminó que toda investigación que llevase su sello debía ser mediante una licencia sin fines de lucro -*Creative Commons*- que favorezca el acceso a la información en Internet. Observan que, paradójicamente, tras esa imagen protectora de bienes comunes mundiales esa misma banca internacional estuvo y está detrás de la expulsión de pueblos de las selvas y los bosques donde han vivido durante generaciones con la finalidad de crear parques temáticos u otro tipo de atracciones comerciales a las que tienen acceso sólo quienes puedan pagar. Junto con la ONU, el BM reafirma un derecho de gestionar los principales ecosistemas del planeta al mismo tiempo que los abre a la explotación comercial en nombre de preservar la herencia común de la humanidad (Caffenzis y Federici, pp. 58-61).

Otros pensadores latinoamericanos han reflexionado sobre lo común como política de una comunidad, sin desconocer la conflictividad que hay en ellas. Así, Zibechi (2012) señala que los bienes comunes no son esencialmente objetos materiales, sino relaciones y prácticas sociales producidas por los seres humanos con la finalidad de garantizar la reproducción de la vida. Gran parte de los bienes comunes producidos han sido gestionados por los estados y se los ha denominado bienes públicos, por eso el autor llama a estar atentos a que, en el marco de la lógica neoliberal, los estados ceden lo público a grupos empresarios privados e invita a conectar la lucha por lo público con la construcción de lo común en una suerte de reapropiación de lo público en tanto común en riesgo de ser privatizado y convertido en producto del mercado (Zibechi, 2012, pp. 49-84)

No escapa al análisis crítico el hecho de este autor que las comunidades locales que trabajan y cuidan un determinado común no están exentas de conflictividad y desigualdad en el poder para la toma de decisiones por la existencia de relaciones donde el patriarcado o los privilegios ancestrales de clanes producen división llevando incluso a que algunos miembros de la comunidad colaboren con los procesos de cercamiento del capitalismo (Zibechi, 2012, pp. 65-96). De allí la insistencia en señalar que la participación asociada a los comunes es un

hacer comunitario, prácticas y trabajos colectivos que sustentan un hacer político y de organización social que se distingue del hacer del mercado y el estado.

En otro de sus escritos (Zibechi, 2020) este autor advierte los límites de los conceptos del pensamiento crítico occidental para dar cuenta de la crisis civilizatoria actual y que son los movimientos de los pueblos originarios y los movimientos de mujeres la fuente inspiradora de creación de nuevos mundos.

Conclusiones: instituir la educación pública como un común

A lo largo de este escrito esbozamos una línea argumental para fundamentar la hipótesis de la educación pública como un común. No se trata en este caso de un común arrebatado con la violencia que han experimentado los pobladores de algunos territorios pretendidos por los grupos inversores como el agua o los territorios ricos en recursos. Pero es una realidad no sólo que en muchos lugares la educación pública pasa a ser un servicio privado que se compra, sino, lo que es más grave, que las escuelas son ámbito donde se producen intervenciones para la construcción de subjetividades afines a la lógica neoliberal.

Es cierto que respecto de la educación pública predomina un sentido común que la legitima como función del estado. Sin embargo, los fines de la educación enunciados en los referentes normativos (leyes, documentos curriculares de nivel nacional) presentan en su conjunto la ambigüedad o las contradicciones propias de un orden social global donde se dan las disputas por los comunes naturales y sociales. Los educadores y los educandos en muchos casos experimentan desde el llano disputas que en este campo se dan a nivel discursivo. Así, determinados contenidos a enseñar en ciencias sociales y en formación ética y ciudadana, que en algunos momentos fueron establecidos como prioritarios por equipos técnicos convencidos de la importancia del conocimiento de los conflictos actuales a la luz de la experiencia histórica, son “intervenidos” desde una lógica neoliberal que busca construir otro tipo de subjetividades. Entonces les retira prioridad, cambia su significado o los reemplaza por tópicos supuestamente innovadores como el emprendedurismo, el cultivo de la resiliencia, la inteligencia emocional o el aprender a vivir en la incertidumbre.

Ante esta cultura de dinámica incierta que se pretende imponer en las escuelas creemos que la educación en tanto actividad realizada en el ámbito público del sistema educativo, ya sea de gestión estatal o privada, puede considerarse como un común en sentido de acción política instituyente en el ámbito de las instituciones públicas. Los movimientos sociales que resisten la expropiación de los comunes nos brindan ejemplos interesantes. Ellos

oponen a la lógica neoliberal de competencia entre individuos empresarios de sí una forma de relaciones humanas, sociales y políticas basadas en la “puesta en común” de los recursos de que disponen (tiempos, capacidades específicas) y en la elaboración colectiva de sus reglas. Creemos que en las escuelas y universidades la acción política no se centraría en la disputa por la educación pública o la privada, sino en la producción y reproducción del común “educación”.

En el común “educación” las situaciones de aprendizaje que protagonizamos docentes y estudiantes en las aulas han de basarse en la igual capacidad de todos para pensar y entender los problemas del mundo que habitamos. Aunque en los discursos oficiales muchos términos al intentar cambiarse su significado se tornan confusos, ello no impide que las situaciones educativas abran experiencias de pregunta y diálogo para explicitar los lugares desde donde son dichos y alcanzar una mayor comprensión de nuestro mundo, Para ello son útiles recursos disparadores como textos, videos, noticias o viñetas representativas de experiencias comunes sobre ese mundo que posibilitan una “puesta en común” de los problemas que atraviesan hoy distintos grupos de pueblos originarios, poblaciones desplazadas, mujeres, migrantes, desempleados que protagonizan otros tantos comunes como acción política resistiendo a la apropiación de otros tantos comunes por parte del neoliberalismo.

No cabe duda de que la construcción de una subjetividad ético-política desde el común “educación” constituye parte de una alternativa de alcance regional y global.

Referencias bibliográficas

- Caffenzis, G y Federici, S. (2013). Comunes contra y más allá del capitalismo. *El Apantle Revista de Estudios Comunitarios* N°1. Octubre 2015.
<https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2017/01/16/apantle1/>
- Dardot, P y Laval Ch. (2015), *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.
- Esposito, R. (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- Gadamer, H. (1993) *Verdad y Método*. Sígueme.
- Hardt, M. y Negri, A. (2011) *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Akal.
- Rancière, J. (2006). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Rancière, J. (2007). *El Maestro Ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Libros Del Zorzal.

Zibechi, R. (2012). Los trabajos colectivos como bienes materiales/simbólicos. En *El apantle. Revista de estudios comunitarios*, N° 1, Puebla, 77-98.

----- (2020) “El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo”. *Bajo el Volcán*, año 1, no. 2.

**III. Metodologías para una Antropología
Filosófica en transición**

La enunciación icónica

*Adrián Bertorello**

Introducción

La elaboración del concepto de enunciación icónica surge de la amalgama de tres constelaciones conceptuales diferentes: la teoría del acto icónico de H. Bredekamp, la teoría de la enunciación de la semiótica greimasiana, y el concepto de producción del pensamiento de Heidegger. Voy a presentar un discurso híbrido que mezcla teoría del arte, semiótica y filosofía.

En este trabajo me voy a centrar sólo en el concepto de acto icónico y de producción. Mi exposición se enfocará sólo en H. Bredekamp y en M. Heidegger. El concepto de enunciación icónica surgirá como resultado de una confrontación ente ambos autores. Ni H. Bredekamp ni Heidegger hablan o usan el término “enunciación” y mucho menos la expresión “enunciación icónica”. Intentaré mostrar que este concepto surge como resultado de la hibridación de las tres constelaciones conceptuales.

La exposición tiene tres partes: en la primera voy a presentar el concepto de acto icónico de Bredekamp. En la segunda parte voy a tratar la noción de producción en Heidegger. Por último, haré una breve reflexión final.

El concepto de acto icónico de H. Bredekamp

H. Bredekamp introduce la noción de acto icónico en un libro del año 2015 que se llama en alemán “Bildakt”. Este concepto puede ser analizado desde dos perspectivas complementarias: desde su pretensión epistémica y desde su sentido intrínseco. *La pretensión epistémica* de H. Bredekamp es, por un lado, realizar un diagnóstico de la cultura contemporánea como una situación donde la proliferación de las imágenes no se ciñe sólo al dominio del arte, sino que abarca prácticamente todas las esferas culturales. Los medios masivos de comunicación, la política, la guerra, la ciencia y el derecho experimentaron en las últimas décadas una transformación gracias al poder de las imágenes. A raíz de esta proliferación icónica H. Bredekamp sostiene que no se puede comprender el mundo contemporáneo sin tener en cuenta a las imágenes.

* UBA-CONICET.

Pero, por otro lado, su pretensión no sólo es socio-cultural, sino que intenta desarrollar una ontología (cosmología). Toda la realidad en su diversidad fenoménica da cuenta del concepto de acto icónico. Esta ontología de la imagen tiene un presupuesto antropológico que H. Bredekamp toma de A. Warburg y E. Cassirer. No se trata de afirmar que el fundamento del acto icónico radica en la condición simbólica del ser humano, como si las imágenes no fueran más que objetos pasivos de la actividad simbólica del hombre. Por el contrario, H. Bredekamp se apropia de la antropología del E. Cassirer y A. Warburg para sostener que las imágenes se activan cuando entran en contacto con el hombre. De este modo se despierta su latencia, es decir, cobran vida, se ponen en acto e interactúan recíprocamente con el hombre. Se trata, por lo tanto, de dos agencias. [Ejemplo del Guernica].

Ahora bien, la pregunta que surge es la siguiente ¿qué entiende H. Bredekamp por acto icónico? El acto icónico es un concepto que intenta categorizar la fuerza causal de las imágenes materiales. Esta fuerza expresa, por un lado, una latencia, es decir, una potencialidad de sentido que se actualiza cuando las imágenes o artefactos interactúan con los hombres. Y, por otro, da cuenta de una causalidad que sigue el modelo de los actos de habla. La fuerza icónica no produce efectos del mismo modo que el calor dilata los metales, sino al igual que un discurso transforma los sentimientos, el pensamiento y el obrar del receptor. Las obras tienen una estructura ontológica tal que las hace portadoras de la autonomía propia de los seres vivos. La fuerza icónica transforma a los artefactos en el lugar donde se llevan a cabo actos que tradicionalmente se le atribuyen al hombre. Las imágenes tienen voluntad, percepción y pensamiento. Y al igual que los seres vivos pueden reproducirse y morir. H. Bredekamp las llama obras parlantes. Ahora bien, las imágenes no sólo son la sede de un acto de habla en primera persona, sino también son portadoras de una mirada que se entrelaza con la del espectador. H. Bredekamp cita el famoso poema de Rilke *El torso desnudo de Apolo* para ilustrar justamente esta idea. Como resultado de esta amalgama de fuerza, discurso y mirada, el acto icónico reúne en sí mismo la idea de producción (agencia), percepción y habla. Así concebida, las imágenes son un espacio de reflexión.

Para finalizar con esta primera parte de la exposición resta decir que si el acto icónico posee la fuerza transformadora del discurso y la mirada, entonces pueden ser reformulada como una instancia de la enunciación. Al hablar, mirar y pensar, las imágenes se transforman en un espacio autorreferencial desde el cual surgen las coordenadas de la deíxis: yo, aquí y ahora. Se trata de una enunciación impersonal, de una agencia discursiva y perceptiva que se le imputa a los artefactos.

El concepto de producción en Heidegger

Recién decía que H. Bredekamp pretende mostrar que la fuerza icónica es una categoría ontológica universal que abarca la realidad (seres vivos y sin vida). También sostiene que es un concepto que aparece de manera larvada en muchos pensadores antiguos y contemporáneos. Sin embargo, niega enfáticamente que Heidegger haya apenas vislumbrado ese fenómeno. Emite un juicio sumario en el que afirma que la tesis heideggeriana de que todo arte es poesía (*Dichtung*) le impidió acceder a la fuerza icónica. No es necesario detenerse mucho en este análisis porque la identificación del concepto heideggeriano de *Dichtung* (poesía) con el género literario poético es un error conceptual fundado en el desconocimiento de la obra de Heidegger.

En esta segunda parte de mi exposición voy a tratar de mostrar brevemente que en el pensamiento de Heidegger existe una genuina reflexión sobre la enunciación icónica. Ciertamente que este aspecto de su pensamiento es el menos conocido y el menos investigado. En general se tiene la idea de que su posición frente a las imágenes es decididamente iconoclasta. Esto es lo que aparece, por ejemplo, en *La época de la imagen del mundo* (1938). Sin embargo, en distintos textos de los años treinta Heidegger elabora un concepto que puede ser interpretado como una auténtica filosofía de la enunciación icónica. Me refiero al concepto de producción (*Hervorbringung*).

La producción se inscribe dentro del tema general de la verdad. En el curso que dictó en el semestre de invierno de 1937/38 titulado *Preguntas fundamentales de filosofía. Problemas selectos de lógica* hay una exposición extensa sobre la producción. En este curso Heidegger muestra que toda proposición verdadera lleva consigo las marcas que remiten al acontecimiento histórico del nacimiento del espacio de juego de la verdad. Con esta última expresión me refiero a la génesis histórica de la manifestación como tal. O dicho con otra terminología, del espacio semiótico. Es en la institución de esta apertura donde se puede amalgamar la filosofía de Heidegger con la teoría del acto icónico de H. Bredekamp. Los dos elementos que definen la fuerza icónica, a saber, la dimensión óptico-visual, y la dimensión productiva, aparecen, sin lugar a dudas, en el modo en que Heidegger describe la institución del espacio de juego de la verdad.

El concepto clave que reúne estos dos aspectos del acto icónico es la posición de la esencia (*Wesenssetzung*). ¿Qué significa esta expresión? Para aclarar su sentido voy a remitirme a una proposición: “el aula está iluminada”. Esta proposición enunciada en el contexto de

uso de la clase universitaria se muestra como una proposición verdadera. Su verdad no radica en la adecuación entre un enunciado concebido como un sistema de representaciones mentales y una realidad heterogénea. La verdad del enunciado, por el contrario, responde a un modelo indexical, deíctico. Que el enunciado sea verdadero quiere decir que su sistema de índices señala un espacio donde “el aula”, “la iluminación, y “las relaciones pragmático-pasionales que surgen de los participantes que están implicados en la situación discursiva” se muestran previamente. Hay una correlación entre el sistema indexical del enunciado y el espacio previo de donde el enunciado se nutre y adopta su competencia mostrativa. A este espacio previo supuesto en la proposición verdadera Heidegger lo llama la apertura o también el espacio de juego. Se trata de una zona de mediación, de una encrucijada, es decir, de un “entre” en el que se hibridan las cosas y el hombre.

La pregunta que surge, entonces, es ¿qué vínculo hay entre el espacio de juego y el enunciado? En primer lugar, la competencia mostrativa del enunciado, su función reveladora, se nutre de la luminosidad del espacio de juego. El enunciado es verdadero porque tiene su sede en un espacio que es la fuente de donde toma su capacidad indexical. Esta relación de localización no es una mera presencia estática. Sino que tiene, en un segundo lugar, un sentido tensivo, dinámico. El espacio de juego impera en la verdad del enunciado. Hay un vínculo de dominio entre el espacio semiótico y la verdad del enunciado cuyo sentido es el siguiente: el espacio de juego es la fuerza que está implicada y domina cada proposición verdadera.

Así, entonces, el concepto de posición de la esencia intenta expresar este vínculo de presuposición entre la verdad de la proposición y la apertura del espacio semiótico. Esta relación lleva consigo una referencia a la metáfora de la luz y al concepto de producción, que son los dos rasgos descriptivos del acto icónico. Hay un vínculo muy estrecho entre esencia y percepción.

Para retomar el ejemplo anterior, la verdad de la proposición “el aula está iluminada” supone previamente que percibimos el aula. Al aula la vemos desde distintos escorzos. Nunca se puede percibir sensiblemente como una totalidad. Esta es la razón por la que la percepción sensible siempre está guiada por una interpretación previa, por una anticipación de sentido que posibilita comprender el aula en tanto aula. Ahora bien, esta mirada previa también implica no sólo interpretarla como aula, sino también como algo que está siempre presente, es decir, categorizarla ontológicamente. La percepción se articula de esta manera en tres aspectos: a) la visión sensible, b) la anticipación del sentido que interpreta lo que se ve, y c) la comprensión ontológica de aquello que se percibe e interpreta (ser presente). A este tercer

aspecto de la percepción Heidegger la designa con el nombre de posición de la esencia o también como mirada lúcida (*Lichtblick*), término que toma de Schelling.

La presuposición de esta mirada lúcida en cada una de las proposiciones verdaderas también encierra un segundo aspecto que corresponde al segundo rasgo de la fuerza icónica. Heidegger llama a la posición de la esencia o, lo que es lo mismo, a la institución de la luz que guía la interpretación de algo presente, la producción (*Hervorbringung*). El concepto de producción puede ser fácilmente interpretado como la fabricación de un artefacto. De esta manera se trataría de una acción causal de una cosa sobre otra. Heidegger rechaza explícitamente esta lectura. La producción de la mirada lúcida o del espacio semiótico es un “decir soberano que da la medida”

¹ (GA 45: p. 80). La posición de la esencia es claramente un acto performativo por medio del cual se instituye el espacio de juego a partir del cual se establece la medida desde donde se muestran los entes singulares. Dicho con el vocabulario de la lingüística de la enunciación: el decir soberano instituye las coordenadas de la enunciación. La mirada, el espacio y el tiempo nacen a partir de esa fuerza discursiva que pone la esencia. Así descrita, la posición de la esencia tiene claramente un sentido que hibrida lenguaje e iconicidad. Se instituye simultáneamente el decir y el ver originarios del espacio de juego. Esta manera de entender la institución discursiva e icónica del espacio semiótico muestra que, cuando Heidegger habla de esencia, no alude a un determinado contenido descriptivo ni a un concepto universal, sino que describe el nacimiento de la modalidad. La posición de la esencia es la creación de aquel espacio de manifestación que abre una mirada y discurso originarios que está presupuesto en todo vínculo fáctico y singular con las cosas.

Reflexión final

A modo de conclusión, se puede decir que Heidegger concibe la verdad como el acontecimiento histórico de fundación del espacio de manifestación. Este acontecimiento es el supuesto de toda proposición verdadera. Se trata de un espacio de juego luminoso que instituye las condiciones de aparición de todo. La verdad como desocultamiento ya no tiene un sentido meramente estático. El desocultamiento adquiere ahora una significación dinámica. Es el acontecer histórico del espacio luminoso.

¹ Durch maßgeblich herrschaftliches Sagen.

A lo largo de este trabajo intenté amalgamar el vocabulario ontohistórico de Heidegger con la teoría del acto icónico de H. Bredekamp a fin de mostrar que el *Ereignis*, el acontecimiento de la fundación del espacio de juego, puede ser leído como una instancia icónica de enunciación que hibrida las nociones de fuerza, imagen y discurso. Sólo resta una última observación. La fuerza icónica que da origen al espacio semiótico instituye al mismo tiempo una determinada figura antropológica. Heidegger la elabora a partir de una interpretación de dos términos griegos que toma de Parménides y Heráclito. Me refiero a los conceptos de nóus y lógos. Los traduce respectivamente como percepción y reunión. El sujeto de la enunciación que instituye la fuerza icónica se caracteriza porque mira y reúne. Percibir las cosas no significa detenerse en su aspecto óptico sensible, sino designa más bien un dejar venir a las cosas y darles la palabra. Heidegger traduce el término griego lógos al alemán como *Versammlung*. Tiene el sentido de una reunión y al mismo tiempo de una asamblea política. El lógos constitutivo de esta figura antropológica de la enunciación convoca a las cosas a una asamblea en donde ellas pueden hablar y mirar. Hago explícita esta referencia política del término *Versammlung* para poner en relación el concepto heideggeriano de lo/goj con “el parlamento de las cosas” de Bruno Latour. Se podría pensar que el *lógos* es lo que deja ser a las cosas, lo que les da a las cosas su derecho y su palabra. El *lógos* es el parlamento de las cosas. O para ser más preciso: la percepción concebida como aquel dejar venir las cosas para que se pongan a sí mismas e imperen, y el *lógos* concebido como la institución de una asamblea que reúne el ente en el espacio semiótico y le otorga la palabra es la sede originaria del parlamento de las cosas.

Referencias bibliográficas

- Bredekamp, H. (2015) *Der Bildakt*. Klaus Wagenbach.
- Heidegger, M. (1992) (GA 45) *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*. Vittorio Klostermann.

La singularidad humana desde el vínculo entre cultura y cognición.

Una lectura filosófica de las investigaciones de M. Tomasello

*Nahir Fernández**

Introducción

La cuestión central sobre la que trabajaremos aquí tiene que ver con dar cuenta de la especificidad de ciertas capacidades humanas, analizando las dificultades del modo en que se ha desplegado la búsqueda de la “diferencia antropológica”. Sostenemos que esta cuestión ha estado enmarcada en la dicotomía entre lo natural y lo cultural, lo que conllevó explicaciones reduccionistas acerca de la singularidad humana. Esto es, se buscó la especificidad humana en uno de los dos polos antes mencionados. Este reduccionismo resultó en posiciones marcadamente antropocéntricas¹. Sin embargo, esto último colisiona con la perspectiva evolutiva.

El propósito de este trabajo es, entonces, mostrar que se puede brindar una explicación satisfactoria y coherente de la especificidad humana, y al mismo tiempo evitar las conclusiones antropocéntricas y reduccionistas mencionadas anteriormente. Buscaremos este objetivo valiéndonos de numerosas teorías tanto del campo de las ciencias biológicas como de la psicología y la antropología. Una de las claves para este desarrollo es la noción de coevolución, que permite superar los reduccionismos en que incurren las perspectivas polarizadoras que comprenden a los aspectos culturales y biológicos-naturales como independientes. Más específicamente, nos referiremos al énfasis puesto en la interacción entre ambos aspectos, que resulta fundamental para dar cuenta de las particularidades de la cognición humana si se la compara con las habilidades de otros animales, incluso de aquellos cercanos en términos evolutivos. Para adentrarnos en esta perspectiva, tomaremos como base las investigaciones que ha desplegado Michael Tomasello en el ámbito de la psicología

* UNMdP-UBA-CONICET. Contacto: nahirfernandez@mdp.edu.ar

¹ Podemos pensar en un antropocentrismo ontológico y uno epistémico. El antropocentrismo epistémico sería inevitable en tanto estamos situados en nuestra perspectiva humana. En cambio, el antropocentrismo ontológico surge al proyectar valoraciones, que son humanas, al resto de los seres, elaborando así jerarquías. El antropocentrismo ontológico sería aquello que se suele denominar especismo: la consideración de que una especie (la humana) es “mejor” que las demás.

comparativa. A su vez, mencionaremos el impacto de la teoría de la doble herencia y de las distintas dimensiones de la evolución.

La diferencia antropológica en el marco de la dicotomía naturaleza/cultura

La pregunta acerca de la naturaleza humana constituye el terreno de exploración propio de la antropología filosófica (Krondfelner, 2018). En las distintas etapas históricas del desenvolvimiento de la filosofía se han esbozado diversas teorías acerca de cuál es el rasgo determinante del ser humano, lo que también se conoce como la búsqueda de la diferencia antropológica (Glock, 2012). Debates recientes en torno al mejoramiento humano por medio de los avances tecnológicos, por ejemplo, han vuelto a poner en primer plano la cuestión de la singularidad humana, en el marco de la distinción entre lo natural y lo artificial (Lewens, 2012). Por otro lado, la emergencia climática y la última pandemia reflaton la urgencia de la revisión de los vínculos entre naturaleza y sociedad y entre humanos y animales, cuestionando la visión antropocéntrica moderna (Filippi, 2020).

La distinción naturaleza/cultura articula el pensamiento moderno, en sentido amplio (Descola, 2012), y más específicamente la tematización de la singularidad humana, en la que ambos polos se toman como independientes y la cultura se erige como parámetro para determinar la diferencia antropológica en sentido fuerte (Tonutti, 2011). En referencia a este último sentido, el aspecto natural está conformado por lo biológico, tomado como una dimensión de animalidad presente en el ser humano, mientras que la cultura permitiría escapar de esa animalidad. Con el desarrollo de las ciencias biológicas, esa polaridad se vio replicada en la distinción entre caracteres innatos y adquiridos: la parte biológica, era tomada como inmutable, fija, producto de la selección natural (Dawkins, 1993), mientras que los caracteres adquiridos eran comportamientos aprendidos culturalmente. Vale destacar la independencia entre ambos niveles, y la fijeza atribuida a las características biológicas. Esta perspectiva se veía reforzada por el despliegue de las investigaciones en genética, que permanecieron ancladas a un paradigma genocentrista, es decir, una concepción según la cual el genotipo es la principal y única dimensión a la que se debe recurrir para explicar el comportamiento de un organismo.

Al mismo tiempo persiste cierto prejuicio respecto de la naturalización de la pregunta acerca de la naturaleza humana, esto es, de hacer intervenir a las ciencias naturales para abordar la cuestión (Honenberg, 2015). Schaeffer (2009) explicita que una consecuencia de esto es la conformación de la “Tesis de la excepcionalidad humana” que sostiene, entre otras cosas, que la singularidad del ser humano reside en la irreductibilidad de su ser a la vida

animal; es decir, se lo comprende como ser no natural. Este autor señala la necesidad de que la antropología filosófica se desenvuelva sin perder contacto con los desarrollos de las ciencias biológicas, y su propuesta es la de un naturalismo tendiente a repatriar al ser humano a la cadena evolutiva.

La postulación de una diferencia antropológica en sentido fuerte conlleva una mirada antropocéntrica, que colisiona con la perspectiva evolutiva. Además, ayuda a reforzar dicho antropocentrismo. La dicotomía naturaleza/cultura estuvo entonces a la base del humanismo, y justificó el giro antropocéntrico. Por otro lado, marcos conceptuales más recientes, como la teoría de la construcción de nichos (Laland et. al., 2016) y la teoría de la doble herencia (Richerson y Boyd, 2005), han puesto en cuestión este tipo de explicaciones reduccionistas y unidireccionales, y abrieron la puerta al abordaje de otras dimensiones de herencia.

Abandonando los reduccionismos: el concepto de coevolución

Recientemente la dicotomía naturaleza/cultura ha sufrido numerosos ataques en particular desde la antropología científica² y las discusiones filosóficas correspondientes (Parente, 2016). Se han presentado diversos modos de superarla o disolverla subsumiendo uno de los términos en el otro. Así, nos encontramos por un lado con posturas que toman a la cultura como un subproducto de la evolución natural de las especies, y conforman una mirada de corte naturalista y adaptacionista (como es el caso de la psicología evolutiva) (Pinker, 2002). Por otro lado, la postura constructivista sostiene la inexistencia de una naturaleza objetiva, al sostener que ésta es una construcción social, y proponen un corrimiento del antropocentrismo desde una perspectiva poshumanista (como en los abordajes realizados por Latour (2007) y Haraway (1995)).

Otras perspectivas sostienen la irreductibilidad de ambos aspectos, pero enfatizan la necesidad de atender a su interacción e influencia recíproca, eliminando la independencia de una respecto a la otra. Estos enfoques se han nutrido de nuevas teorías en el campo de las ciencias biológicas, como la teoría de la construcción de nichos, que proponen un alejamiento de la visión genocentrista (Fuentes, 2016). En ese sentido, también se ha comenzado a trabajar sobre la importancia de otras dimensiones de herencia cuya función es insoslayable

² Sobre la tensión conceptual entre la antropología evolutiva y la antropología cultural, y los posibles puentes entre ambas, consultar Etzelmüller y Tewes, 2016.

para comprender la evolución de los organismos (Jablonka y Lamb, 2004). Y, de un tiempo a esta parte, el abordaje de la cultura como factor que incide en la evolución de la especie humana ha cobrado una relevancia notable tanto en antropología como en biología y psicología (Boyd, 2018).

Una clave que articula estas nuevas perspectivas es la noción de coevolución. Esta proviene de la biología, y el sentido que aquí nos es más funcional, está anclada en la teoría de la construcción de nichos (Lumsden y Wilson, 2005). Según esta teoría, los organismos no se adaptan de manera pasiva a un ambiente ya prefigurado, sino que también lo modifican y construyen. Se produce entonces un vínculo de co-constitución, una interacción recíproca, en la que los organismos alteran las presiones selectivas a las que se encuentran sometidos (Laland et. al., 2000). En el caso de los seres humanos, el nicho propio de la especie no es sólo ecológico sino también cultural. Con esta noción se abrió la posibilidad de una nueva lectura de debates clásicos acerca de las dicotomías genes/ambiente, innato/adquirido y naturaleza/cultura, permitiendo articular una concepción dinámica de la singularidad humana. Así se trató de abandonar los análisis reduccionistas anclados en dualismos, y atender en su lugar a las interacciones entre los múltiples factores que condicionan la especificidad humana (Laland, 2017).

Las investigaciones de Tomasello en torno al vínculo cultura-cognición

Tomasello se dedica a la psicología del desarrollo y ha realizado una profunda investigación en torno al vínculo entre cultura y cognición. Sus teorías se alejan del paradigma genocentrista y de la propuesta de modularidad de la mente propia de la psicología evolucionista. Si bien rescata ciertas nociones provenientes del darwinismo, el foco de sus investigaciones está puesto en el desarrollo, es decir, en la dimensión ontogenética. Su principal interés gira en torno a los procesos sociales de aprendizaje y transmisión cultural que aparentemente resultan únicos en los seres humanos.

Tomasello sostiene que, para explicar la cognición humana tanto en sus aspectos generales de primate como en los aspectos únicos de la especie, hay que tener en cuenta simultáneamente tres niveles temporales: el filogenético, el cultural/histórico y el ontogenético. La escala temporal de la filogenia atañe a la evolución de una especie, y se mide en millones de años. La ontogenia es el tiempo en el que se desarrolla un organismo o individuo particular. Y el tiempo histórico atañe a la sucesión de generaciones en el despliegue de las culturas medida, en el caso humano, en escalas de miles de años.

Gran parte de los logros cognitivos humanos requieren tiempo y procesos históricos, y tiempo y procesos ontogenéticos, como es el caso del lenguaje y las matemáticas. En la primera cuestión han enfatizado los psicólogos culturales, y en la segunda los psicólogos evolutivos. Sin embargo, según Tomasello los científicos cognitivos subestiman el rol de la ontogenia, debido a la persistencia del debate filosófico entre racionalismo y empirismo, traducido a las polarizaciones entre innatos/adquirido y genes/ambiente, para dar cuenta de ciertos comportamientos.

A partir de este trasfondo metodológico, en *Los orígenes culturales de la cognición humana* (2007) Tomasello distinguió entre herencia biológica y herencia cultural, trabajando desde lo que se conoce como la teoría de la doble herencia (o herencia dual). Según esta teoría, “el fenotipo³ de los individuos maduros de muchas especies depende de la herencia, tanto biológica como cultural, que estos han recibido de sus antepasados” (Tomasello, 2007:26). Este enfoque se contrapone a la perspectiva según la cual la cultura no tiene incidencia alguna en la evolución humana, ya que ésta sólo se desplegaría a partir de la variación genética y la selección natural.

En esas investigaciones tempranas, a partir de la evidencia recogida, Tomasello y su equipo concluyeron que la intencionalidad no estaba presente en los primates no humanos. Sin embargo, nueva evidencia surgida en investigaciones posteriores (Tomasello, 2018) los llevó a afirmar que hay casos de comportamiento intencional en otros primates. Esto permite pensar que la diferencia entre las capacidades cognitivas de ambas especies es más sutil y compleja de lo que puede recogerse en un planteo tan acotado como es la búsqueda de un “rasgo esencial”. Si bien otras especies también desarrollan lo que se conoce como cognición social, en el caso de la especie humana ésta se desenvuelve en el nicho cultural, que funciona a su vez como nicho cognitivo. En otros de sus trabajos, Tomasello (2010) enfatizó que la cooperación y colaboración humanas son claves tanto para construir como para dar cuenta de la especificidad de la cultura humana.

Se trata de una explicación que hace uso de un bucle de retroalimentación entre cognición y cultura en la evolución de la especie. Las tradiciones culturales se transmiten, se modifican y evolucionan (Mesoudi y Thornton, 2018), y acaban configurando el nicho ontogenético de la especie humana. Por ese motivo, se ha llegado a decir que la especie humana es una especie que “se hace a sí misma” en la coevolución de los genes y la cultura

³ El fenotipo es el conjunto de caracteres visibles que un individuo presenta como resultado de la interacción entre su genotipo y el ambiente. El genotipo es el conjunto de los genes que existen en el núcleo celular de cada individuo.

(Boivin, 2008). La transmisión cultural es un mecanismo de herencia que funciona en concomitancia con la herencia genética. Además, se despliega en una escala temporal distinta de la transmisión genética, puesto que su marcado carácter social le implica modos más veloces de transformación.

El nicho cognitivo humano está constituido por la cultura acumulada (Stotz, 2010). La evolución cultural acumulativa depende tanto de la innovación como de la imitación: es el producto tanto de la sociogénesis como de un aprendizaje cultural eficaz. Tomasello (2007) explica que la sociogénesis es el ingenio colaborativo, cuya eficacia cristaliza en el proceso de la evolución cultural acumulativa. Se trata de la colaboración simultánea de varios individuos para resolver un problema, pero también la colaboración puede darse a lo largo del tiempo histórico, entre individuos que no coexistieron, pero sí fueron modificando un artefacto para adaptarlo a su presente. Al acumularse modificaciones tanto en las tradiciones como en los artefactos mediante una transmisión eficaz posibilitada por el aprendizaje cultural, se genera lo que Tomasello (2007, p. 56) presenta como el “efecto de trinquete” [*ratchet effect*]. Este consiste en evitar el deslizamiento hacia atrás de las modificaciones incorporadas a los artefactos para volverlos más funcionales a un determinado fin.

De acuerdo con esto, la diferencia entre los seres humanos y otros primates no estriba en la capacidad para crear cultura (entendiendo por cultura el aprendizaje social y el conjunto de artefactos y prácticas comportamentales), sino en la posibilidad de que ésta sea transmitida y acumulada. Eso se logra mediante el aprendizaje cultural como tipo específico de cognición social. La identificación con los congéneres hace posible la enseñanza activa que garantiza una transmisión cultural fiel y el efecto de trinquete, es decir, la cultura acumulativa (Tennie et al., 2009). Así, la cultura humana difiere de la de otros animales en su cantidad, pero también en su cualidad, precisamente por evolucionar acumulativamente, y por la creación de instituciones sociales (Tomasello, 2010).

Hacia un abordaje no antropocéntrico de la evolución y la singularidad humana

En las secciones anteriores sostuvimos que la postulación de la singularidad humana en términos esencialistas, dependiente de los dualismos modernos, se relaciona de manera estrecha con el antropocentrismo. El antropocentrismo surgió con la búsqueda de la diferencia antropológica, que operó como justificación de la superioridad del ser humano en tanto especie, justificando a su vez la instrumentalización de todas las demás formas de vida. Detallaremos ahora las consecuencias que tiene el cambio de enfoque en torno a la

singularidad humana para una desarticulación del antropocentrismo y una relectura de los vínculos entre sociedad y naturaleza.

El enfoque que se ve enriquecido a partir de las investigaciones de Tomasello explica la singularidad humana en términos de continuidad en vez de ruptura ontológica. Es decir, se desenvuelve dentro de un marco evolucionista y naturalista, desechando, tal y como hiciera Darwin, teleologías y esencialismos. De ese modo desarticula los presupuestos que conducen a la idea de excepcionalidad humana y de discontinuidad radical entre especies. A la vez, permite comprender las diferencias específicas entre las habilidades cognitivas y la cultura humanas, y las de otras especies animales.

Las investigaciones de Tomasello, en cambio, permiten visualizar y comprender la interacción entre los polos de las dicotomías y su impacto en la evolución humana. De esta manera proporciona una noción dinámica de naturaleza humana, abandonando la idea de diferencia antropológica en sentido fuerte. Esto muestra que se puede investigar acerca de la singularidad humana sin por ello adoptar una postura excepcionalista. Se logra dar cuenta de la especificidad de la cognición y la cultura humanas sin disolver las diferencias y sin postular jerarquías. La clave es pensar a la naturaleza humana en términos dinámicos, es decir, coevolutivos, atendiendo a la interacción entre las dimensiones de la herencia, y entre la biología y la cultura (Tabery, 2014). De este modo es posible dar cuenta de la especificidad humana sin plantear una diferencia esencial, es decir, sin llegar a la “Tesis de la excepcionalidad humana”.

Si bien Tomasello desarrolla una lectura evolucionista, en tanto explica las habilidades cognitivas humanas tomando como base habilidades cognitivas de especies evolutivamente cercanas, se aleja de posturas adaptacionistas, y de la psicología evolutiva (Barkow et. al., 1992). Plantea que hay continuidad en un sentido, y ruptura en un sentido. Por eso, más que preguntar por un rasgo aisladamente, Tomasello, en tanto psicólogo del desarrollo, propone atender a los procesos. Compara empíricamente habilidades cognitivas humanas y de otros primates, mostrando las habilidades compartidas, y destacando las que no son compartidas. Sin embargo, no reduce a esos aspectos la singularidad humana, sino que la clave para comprender la diferencia de complejidad entre la cultura humana y las incipientes culturas animales y otras capacidades, se encuentra en la coevolución gen-cultura, y la acumulación cultural que configura un nicho ontogenético particular. El aspecto biológico –por ejemplo, capacidades cognitivas específicas de los seres humanos como la intencionalidad compartida–, es indispensable. Pero también es indispensable atender a la ontogenia.

En síntesis, Tomasello sostiene que lo específico de la cognición humana es el nicho cultural; lo específico de la forma de pensar humana, es el cooperativismo; lo específico de la cultura humana, su evolución acumulativa. La cultura tiene el rol importante de mediar entre la ontogenia y la filogenia, entre el genotipo y el fenotipo. Tomasello despliega una noción de "cultura" más amplia que la categoría exigente propia de la antropología clásica, que la define en contraposición a la naturaleza. Involucra el aprendizaje social y las instituciones sociales, estas últimas ausentes en toda cultura no humana. La particularidad de la transmisión cultural humana, proviene de la cooperación y coordinación, esto es, de la intencionalidad compartida. El efecto trinquete permite la acumulación de modificaciones que dan cuenta de la complejidad de las instituciones, prácticas y símbolos que configuran el particular nicho ontogenético humano.

Conclusiones

Desde los trabajos de Richerson y Boyd en torno a la coevolución entre genes y cultura, hasta lo más reciente de Tomasello pasando por Laland y Jablonka, se configuró un panorama de preguntas y respuestas mucho más complejo que aquel estructurado en torno a la polarización entre naturaleza (o biología) y cultura tomados como aspectos independientes. De lo expuesto hasta aquí puede extraerse que naturaleza y cultura se retroalimentan, y que la biología sola no alcanza para explicar la singularidad humana. Pensarla aislada es un error, como también es un error eliminar el rol de la cultura en la evolución de la especie humana, o leerlo en términos meramente adaptacionistas. Esto redundaría en el desplazamiento de una idea de naturaleza humana en sentido fuerte, fija, a la coevolución entre organismo y ambiente (a la vez ecológico y cultural).

En este trabajo propusimos recuperar tanto a la biología como a la cultura para dar cuenta de la especificidad humana, que sería el emergente de la interacción entre ambas. No se trata de reducir una a la otra, o "superar" el dualismo, sino de evitar las reducciones y las simplificaciones, manteniendo un enfoque evolutivo. Negar la biología, el cuerpo, la evolución, implicaría caer en el polo constructivista y excepcionalista. Negar la cultura, o reducirla a un epifenómeno de la selección natural, conllevaría negar un aspecto clave de la evolución, como es el hecho de que los organismos modifican sus presiones selectivas y se co-constituyen con su ambiente.

Referencias bibliográficas

- Barkow, J., Cosmides, L. y Tooby, J. (1992). *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. Oxford University Press.
- Boivin, N. (2008) *Material cultures, material minds*. Cambridge University Press.
- Boyd, R. (2018). *A different kind of animal: How culture transformed our species*. Princeton University Press.
- Dawkins, R. (1993) *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Salvat.
- Descola, P. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Filippi, M. (2020) *Il virus e la specie. Diffrazioni della vita informe*. Mimesis Edizione.
- Fuentes, A. (2016) The Extended Evolutionary Synthesis, Ethnography, and the Human Niche. Toward an Integrated Anthropology. *Current Anthropology Volume 57*, (13).
- Glock, H-J. (2012) The anthropological difference: what can philosophers do to identify the differences between human and non-human animals? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 70, 105-131.
- Honenberg, P. (ed.) (2015) *Naturalism and Philosophical Anthropology. Nature, Life, and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives*. Palgrave Macmillian.
- Jablonka, E. y Lamb, M. (2004) *Evolución en cuatro dimensiones*. Capital Intelectual.
- Kronfeldner, M. (2018) *What's Left of Human Nature? A Post-Essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept*. The MIT Press.
- Laland, K. (2017). *Darwin's unfinished symphony: How culture made the human mind*. Princeton University Press.
- Laland, K. N., Matthews, B., and Feldman, M. W. (2016). An introduction to niche construction theory. *Evol. Ecol.* 30, 191–202. doi: 10.1007/s10682-016-9821-z
- Laland, K. N., Odling-Smee, J., Feldman, M. (2000) Niche construction, biological evolution, and cultural change. *Behav Brain Sci*, 23 (1), 131-46.
- Lewens, T. (2012) Human nature. The very idea. *Philos. Technol.*, 25, 459–474. DOI 10.1007/s13347-012-0063-x
- Lumsden, C. J., Wilson, E. O. (2005) [1981] *Genes, mind and culture. The coevolutionary process*. World Scientific Publishing Co.
- Mesoudi, A. y Thornton, A. (2018) What is cumulative cultural evolution? *Proc. R. Soc. B*, 285, 20180712. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2018.0712>
- Parente, D. (2016) *Artefactos, cuerpo y ambiente*. La bola editora.
- Pinker, S. (2002) Tabula Rasa. *La negación moderna de la naturaleza humana*. Paidós.

- Richerson, P. y Boyd, R. (2005) *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. University of Chicago Press.
- Schaeffer, J.M. (2009) *El fin de la excepción humana*. FCE.
- Stotz, K. (2010) Human nature and cognitive-developmental niche construction. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9, (4), 483-501.
- Tennie, C., Call, J. y Tomasello, M. (2009) Ratcheting up the ratchet: on the evolution of cumulative culture, *Phil. Trans. R. Soc. B*, 364, 2405–2415. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2009.0052>
- Tabery, J. (2014) *Beyond versus: The Struggle to Understand the Interaction of Nature and Nurture*. The MIT Press
- Tomasello, M. (2007) [1999] *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Amorrortu.
- Tomasello, M. (2010) [2009] *¿Por qué cooperamos?* Katz Editores.
- Tomasello, M. (2018) *Becoming human. A theory of ontogeny*. Harvard University Press.
- Tonutti, S. (2011) Anthropocentrism and the definition of ‘culture’ as a marker of the human/animal divide. Boddice, R. (ed.) (2011) *Anthropocentrism. Humans, animals, environments*. Brill.

Algunos comentarios en torno a la distinción de los saberes sobre el hombre

Fernando M. Gallego^{1}*

Esbozo de una problematización del discurso universitario

Cuando el discurso de lo políticamente correcto abandona las tierras de la hipocresía para partir en busca de su coherencia, encuentra el punto de su integración en un nuevo tipo de opinión pública cuya carta de ciudadanía ya no deriva de la propiedad privada sino de la apropiación de la institución universitaria. Surge entonces un nuevo tipo de comunidad: la comunidad, ya no de los que opinan horrorizados y con horror en torno de todo aquello que se les revela como escapando a su apropiación, sino la de esos otros que, en sus juicios, no cesan de expresar horrorosamente el horror que les provoca experimentar que, más allá del cínico discurso de los problemas importantes para todos que gustan de practicar, es justamente la diferencia en torno de los problemas, la distancia en torno a su interés y su relevancia, aquello que no cesa de poner en cuestión la apropiación de la institución universitaria en la que encuentran satisfechas –o esperan aún poder continuar encontrando– sus condiciones materiales de existencia.

Sobre cierta modificación que experimenta la enseñanza universitaria

En buena parte gracias a la aventura emprendida por este nuevo tipo de comunidad de opinión, la forma misma de la enseñanza universitaria se modifica. En principio, en el orden de las articulaciones, la atención a la dispersión espacial de las posiciones y de los problemas deja paso a la elaboración de una nueva suerte de historia evolutiva en el marco de la cual los problemas, *que se suponen los mismos para todos*, sólo pueden encontrar su verdadera carta de ciudadanía en el reconocimiento ofrecido por esa comunidad que ha logrado apropiarse de la Universidad. Más profundamente, en el orden de las aspiraciones, el interés por la enseñanza universitaria de lo nuevo comienza progresivamente a resignificarse en la idea de que esa novedad que se enseña reviste, por sí misma, una enseñanza de lo mejor. En

* UNNE-UNLP. Contacto: fernandomartingallego@yahoo.com.ar

último término, en el orden de las actividades, la práctica misma de la producción de conocimientos en torno a problemas *que nunca son los mismos para todos*, se ve sustituida por una proliferación de meras opiniones que, aspirando a apalancar nuevos sistemas para-judiciales de enjuiciamiento, dependen no sólo en su validez sino también en su eficacia, de las condiciones de funcionamiento que esa nueva forma de comunidad logra imponer a la propia institución universitaria.

El problema actual de la enseñanza universitaria de los saberes sobre el hombre

En este nuevo marco de referencia, las promesas relativas a la renovación crítica de la enseñanza de los saberes sobre lo humano suscitan un desplazamiento no menor. La consideración y el análisis de la dispersión en el orden de los problemas que los han hecho posibles se reemplaza por la formulación del problema que, actualmente, todos deberíamos tener con ellos. La historización de esos saberes y de las modalidades de producción de conocimientos que les resultan correlativas, se sustituye por una instrucción orientada hacia la promoción y la defensa de la opinión que vale la pena tener sobre los mismos. La posibilidad misma de producir algún tipo de conocimiento en torno a dichos saberes se sacrifica en el altar de un discurso supuestamente estratégico que vacía de todo significado geo-histórico los nombres puestos en juego y rellena ese vacío con el sentido que puede ofrecer un único problema, a saber: aquel que expresa la demanda otro tipo de distribución para los recursos asignados a las labores universitarias de enseñanza e investigación. Se enuncian las nociones de ciencias humanas, de humanidades, de ciencia del hombre, de ciencias del espíritu, de antropología filosófica, de ciencia de la cultura, de ciencia social y demás, antes que nada, para enseñar que, en el fondo todo es lo mismo: un único problema, una única opinión, un único juicio. Se hace todo esto y se dice que avanzamos, aún y cuando es posible que hayamos retrocedido 600 años. Estamos tan atentos a las luchas de poder que el propio saber ya no nos importa nada y nos vestimos de posmodernos sólo para poder continuar defendiendo los privilegios de una antigua escolástica.

Otra propuesta

En torno a los saberes sobre lo humano, preferiríamos intentar otra cosa. En principio, distinguir las nociones que animan una serie de nombres: humanidades, ciencias humanas, ciencia del hombre. En segundo término, intentar aislar algunos de los diversos

factores que parecieran haber operado como razones de las distinciones que subtienden a la diversificación de estas ideas. Por último, algo que no podríamos llegar a realizar en este comentario, tratar de atender a la región donde los saberes sobre lo humano convergen con aquello que habitualmente denominamos como “saberes científicos”, para intentar dar cuenta, epistemológicamente, de la diversidad de concepciones de esos saberes científicos sobre el hombre que resulta posible aislar al interior del campo científico de los últimos dos o tres siglos. Más precisamente, desarrollar la distinción y el análisis comparativo de los diversos tipos de saberes científicos operantes al interior de los medios universitarios a lo largo de los últimos 200 años (*i.e.*, la ciencia moral del pragmatismo, la ciencia de la conducta del positivismo lógico, la ciencia de la acción del racionalismo crítico, las ciencias del espíritu de la hermeneútica, las ciencias de la cultura del neokantismo, las ciencias socio-críticas de la teoría crítica, la ciencia del hombre del espiritualismo y las ciencias humanas del criticismo francés) atendiendo a las principales dimensiones de su diferenciación: 1) su emplazamiento nacional; 2) los tipos de saber científico que promueve; 3) el proyecto filosófico que subyace a esas tipologías; 4) el elemento, las categorías y el entorno que tienden a asignar a lo humano; 5) la preocupación que expresan en relación al hombre; 6) las disciplinas científicas que tienen a privilegiar; y 7) las rupturas fundacionales así como también 8) el tipo de relación que establecen con otros tipos de saberes sobre lo humano no reconocidos o considerados como científicos.

Motores de la distinción de los saberes sobre el hombre

La distinción de los saberes sobre el hombre tal y como podemos apreciarla en el Occidente Moderno pareciera poder ser entendida, simultáneamente, como: 1) el efecto de diversas estrategias orientadas a la resolución de problemas específicos de gobierno: captura económica del individuo (reconstrucción del marginal/marginado bajo la forma del productor/consumidor), sometimiento político de la persona (conversión del burgués alemán en funcionario estatal) y producción social del sujeto (transformación del campesino en ciudadano francés); 2) una consecuencia que se sigue de la diversidad de intereses que han guiado la incorporación y organización universitaria de la producción algo tal como un saber sobre el hombre (el interés mercantil anglosajón, el interés industrial alemán y el interés administrativo francés); y 3) la resultante de una cierta operación filosófica de distinción que se ejerce en el propio saber sobre el hombre: el pretendido saber del hombre derivado de la especulación respecto del efectivo saber sobre el hombre que resulta de su observación; el

poder y la capacidad del hombre respecto de su deber y su función; las expectativas sobre el hombre respecto de la constitución que podría seguirse como resultado de su domesticación.

Tipos de saberes sobre el hombre

En general, *si se atiende a su funcionamiento*, resulta posible distinguir tres grandes tipos de saberes sobre el hombre: 1) las *Humanidades* que se constituyen a mediados del siglo XIII, toman al hombre como objeto de instrucción, de cultivo, de domesticación y pretenden resumir el conjunto de todo aquello que cualquier animal humano debería saber para realizarse en su humanidad; 2) las *Ciencias Humanas* que no existen antes del siglo XVIII y hacen del hombre un objeto de investigación y de conocimiento pero sólo para fracturarlo, estallararlo y dispersarlo según planos diversos (lo social, lo cultural, lo psíquico, lo religioso, etc.) en una pluralidad de disciplinas científicas cuya integración en un campo homogéneo no resulta, ni menos problemática, ni menos difícil, que su distinción respecto de otros saberes referidos a órdenes supuestamente humanos; y 3) la *Ciencia del Hombre* que, en tanto campo de investigación que se pretende autónomo y específico, no existe antes del siglo XIX y pretende transformar al hombre en un objeto de indagación en sentido pleno, esto es, no sólo en un fenómeno cuya lectura resulte coordinable, sino también en una idea que sea capaz tanto de coordinar esa lectura, como de explicar *qué es aquello la práctica de la construcción del hombre le hace al animal, a la naturaleza y a la materia*.

Caracterización de las Humanidades como saber

Remitida al saber, la noción de Humanidades puede ser desagregada en un conjunto de rasgos característicos diversos que, aún y cuando puedan resultar convergentes, no implican por ello el ejercicio del mismo tipo de función: 1) una *instancia de formación* de hombres de prestigio (función de reconocimiento, de realización y de formación del carácter; tensión entre el discurso agitador de la crítica de lo social y el discurso preservador del pastoreo de los individuos; aprovechamiento del individuo, formación de la persona, defensa del sujeto) y de atesoramiento del legado cultural (función de preservación y de rememoración); 2) un *área de estudios* derivada de -y asociada a- la lectura de los textos clásicos griegos y latinos que pone en juego la recuperación y edición de manuscritos, la crítica textual, la interpretación y la producción de comentario; 3) un *conjunto de principios* que tornan posibles la conducción y la guía de la actividad humana: principios teóricos que esclarecen los fines

del conocimiento científico (la *verdad* como instancia de supeditación de la ciencia a las Humanidades); principios prácticos que orientan los efectos de la técnica (el *bien* como instancia de oposición de las Humanidades a la tecnología); principios estéticos que fijan los criterios del gusto artístico (la *belleza* como instancia de complementación del arte con las Humanidades); 4) un *discurso programático* dirigido a valorizar el uso de las funciones superiores (entrenamiento de la mente, tutela del espíritu, promoción de la inteligencia), la obra y los hechos del hombre (recuperación de la historia, defensa de la cultura, fortalecimiento de los ideales) y proyecta en el tiempo su crecimiento y su mejora (Renacimiento, Ilustración y Progreso/Evolución); y, por último, 5) una *fábrica ideológica*, un conjunto de imágenes sobre el hombre y sobre su estatuto: el *humanismo estético* (humanitarismo, filantropía, caridad) de la compasión y la protección del hombre-individuo que se concibe como un objeto de cuidado y como merecedor del provecho; el *humanismo práctico* (humanismo propiamente dicho) de la educación y la sublimación del hombre-persona que hace del mismo un ser, a la vez, superior y deudor; y el *humanismo teórico* (antropocentrismo) de la abstracción y la especulación del hombre-sujeto que viene a presentarlo a la vez como causa y como agente y constructor de la realidad.

Conceptualización del hombre en el proceso de su conocimiento

Un rasgo común a las Ciencias Humanas y a la Ciencia del Hombre pareciera residir en el hecho de que ambas entienden, no sólo que el conocimiento del hombre se enriquece con la experiencia sino, más profundamente, que, tal y como viene dado en esa experiencia que se tiene de él, el hombre no podría sólo por ello llegar a constituirse en el objeto de un saber posible. Entendido de esta forma, tal y como resulta dado en la experiencia, el hombre no expresa otra cosa más que la indeterminación de un fenómeno que sólo puede ser conocido porque primero puede resultar pensado. En este orden de cosas, tres conceptos diferentes se postulan como punto de apoyo para el ejercicio de aquella operación que podría transformar su fenómeno en un verdadero objeto de conocimiento: 1) la noción de individuo que unifica el fenómeno, permite identificar al hombre en la naturaleza y hace posible su tratamiento en tanto que hecho; 2) la idea de persona que totaliza el fenómeno, coloca al hombre sobre la naturaleza y permite captarlo como *praxis*; y 3) el concepto de sujeto, que precisa el tipo de relación que resulta capaz de integrar sus ocurrencias, da cuenta de la manera en que la naturaleza puede ser sometida a lo humano y descubre al hombre como afección.

Fuentes –y antagonistas– del pensamiento (filosófico) del hombre

Dependiendo del emplazamiento geográfico, tres pensadores parecen funcionar como fuentes privilegiadas para la sobredeterminación conceptual del fenómeno humano: 1) el proyecto de una ciencia del hombre de D. Hume que, en su oposición a la metafísica del sujeto, busca favorecer el desplazamiento desde una especulación sobre lo humano hacia su observación; 2) el programa crítico de I. Kant que desborda el conocimiento (por intuición sensible) de la inclinación natural hacia un conocimiento (por producción racional) de la obligación moral para orientarse, finalmente, hacia el intento de dar cuenta de la manera en que lo natural y lo social podrían converger en torno de una común finalidad; y 3) la triple caracterización del sujeto desarrollada R. Descartes (*i.e.*, como alma/conciencia, como cuerpo autómatas y como relación/pasión) que no sólo tensa la relación entre la práctica de la meditación y la del gobierno sino que busca desarrollar el conocimiento meditativo de lo humano en una suerte de conocimiento técnico orientado a facilitar su auto-conducción, su aprovechamiento y, en último término, su acceso a la beatitud.

Catalizadores de la investigación (científica) del hombre

Sea como fuere, la elaboración de estos proyectos filosóficos orientados al pensamiento de un concepto del fenómeno humano no constituye por sí misma una razón capaz de hacer lugar e incitar el proceso de la investigación (científica) del hombre. Los procesos de investigación científica del hombre, que encuentran un punto de apoyo en las concepciones filosóficas del hombre, no se desarrollan en función del impulso que esas mismas concepciones pueden imprimirles. Si algo impulsa la transformación del hombre en un objeto de ciencia, ese algo no es la filosofía. Lo que motoriza el proceso de la investigación científica del hombre son un conjunto de desafíos que suscitan la transformación -y la profundización del desarrollo- de ciertas naciones europeas. Captadas en este orden de cosas, la diversidad de modalidades de investigación (científica) del hombre cuya emergencia resulta posible apreciar a partir del Siglo XVIII, pueden ser referidas a tres desafíos diferentes: 1) en Inglaterra, a la necesidad de formar los cuadros dirigentes que faciliten el proceso de la expansión colonial y, en general, el interés por conocer y, por ello mismo también, por anclar las poblaciones nativas -tanto indígenas, al comercio, como proletarias, al aparato productivo- en una constante extensión del mercado y un también aprovechamiento del

nativo que se expresa en la expansión del *Commonwealth* inglés; 2) en Alemania, en el proyecto de una *Bildung* que resume la necesidad de formar el interés del burgués y de cultivar su servicio, esto es, la necesidad de integrar la emergente burguesía al Estado nacional, de volverla funcionaria del mismo y, en un grado no menor, de alejarla de cualquier agitación revolucionaria que se experimenta como el resultado del desconocimiento y el abandono del ser de la propia Nación; y 3) en Francia, a partir del interés por incorporar el campesinado al proceso revolucionario y producir la ciudadanía política que esa Revolución y el proyecto de la *Civilisation* francesa requieren: domesticar al animal en el campesino y civilizar el *hinterland* de París.

Relación de las Humanidades con las Ciencias

En el desarrollo anglosajón de la ciencia, humanidades y ciencias se presentan como dos tipos diferentes de saber. El primero se orienta hacia la instrucción del hombre; el segundo, hacia la producción de conocimientos. La relación entre ambos saberes es de disyunción y competencia (Polémica de las dos culturas). Dicha competencia se libra al interior de la Universidad, inicia con una clara ventaja de las humanidades, pero, actualmente, evidencia una abrumadora dominancia de las ciencias. En el desarrollo alemán de la ciencia, humanidades y ciencias son saberes diferenciables pero complementarios. Principalmente como resultado de los desafíos que suscita la intensificación de la investigación historiográfica, las humanidades se desarrollan bajo la forma de ciencias (ciencias del espíritu, ciencias de la cultura, ciencias sociales críticas) que difieren de las ciencias naturales, se preguntan por las condiciones que podrían tornar posible la fundamentación del saber que las ciencias producen y tratan de captar al hombre en su unidad, su originalidad o su totalidad (Disputa con el positivismo). Pero como esa unidad, originalidad y totalidad nunca resultan dadas en la investigación empírica, esas mismas ciencias terminan confluyendo con –o sustituyendo a– la filosofía (hermenéutica, fenomenología, dialéctica) y determinando al hombre meramente como idea. En el desarrollo francés de la ciencia, las ciencias proliferan en paralelo a las humanidades (Letras) pero con una dinámica opuesta. Mientras las Letras proceden por aglutinación, las ciencias se desarrollan por especialización y fragmentación que derivan de la constitución de nuevos y diversos problemas de investigación. Es en este orden de cosas que la denominación de Ciencias Humanas comienza a funcionar como un concepto paraguas que pretende recubrir y articular la totalidad de las disciplinas que estudian diversos aspectos vinculados al hombre considerado como fenómeno. Pero la génesis de la

noción de Ciencia del Hombre es diferente. En principio, se despliega como una consecuencia de la especialización y la fragmentación de las ciencias de la vida que la contraponen, no a las Letras, sino a formulaciones tradicionales de la medicina (Distinción de lo humano respecto de lo biológico). A partir de este primer despliegue y en tanto intenta desbordar lo meramente material, natural o corporal, la Ciencia del Hombre pasa a constituirse como un saber científico que se opone a la propia ciencia social (Distinción de lo humano respecto de lo social). Para la ciencia social, el hombre, cuando no es un puro efecto social, es mera corporalidad, naturaleza, materia o animalidad. Para la Ciencia del Hombre, ese tipo de abordaje desdibuja un problema de investigación específico: aquel que pregunta por las condiciones y la localización de la síntesis entre las dimensiones espiritual y material. Entendido en este sentido, el hombre no es ni cuerpo, ni conciencia; es *relación* entre el espíritu y la materia.

Condiciones de la tipificación de los saberes (científicos) relativos al hombre

La tipificación de los saberes (científicos) sobre el hombre es entonces diversa y su diversidad se encuentra además sobredeterminada por factores que derivan de la inserción – y de los intereses que guían la inserción- de estos mismos saberes en espacios universitarios estrechamente ligados a proyectos nacionales. Esta y no otra es la principal razón en virtud de la cual cualquier crítica general, tanto los saberes sobre el hombre como de los humanismos que les resultan correlativos, que se desarrolle exclusivamente sobre un eje histórico no puede sino terminar resultando abstracta en tanto resulta incapaz de tematizar explícitamente cuál es la modalidad de producción –no sólo ideal, sino también material- de lo humano que resulta puesta en cuestión y se busca dejar atrás. Se concibe al hombre en el saber como una generalidad; se supone que la crítica de esa generalidad implica un paso adelante; se olvida que aquello que se critica no es más que un fracaso en la producción del propio saber, un saber que desconoce -y resulta incapaz de dar cuenta de- la diversidad de modalidades de producción de lo humano que subtienden a esa generalidad que se supone necesario criticar. Pero la tipificación de los saberes sobre el hombre no sólo permite precisar los fracasos de su crítica, permite también recordar que resulta imposible explicar la diversificación histórica de los tipos de saber sobre el humano atendiendo al mero desarrollo temporal de una investigación científica que se ejerce sobre un fenómeno general en tanto ese fenómeno existe como algo necesariamente discreto cuya dispersión se integra en torno a una serie de puntos singulares que resumen la diversidad de los desafíos específicos que

proyectos políticos, también específicos, afrontaron en el marco de ciertos emplazamientos geo-históricos. Nunca hubo algo tal como un hombre general; ni aún en el marco de la investigación científica del Siglo XIX: el saber sobre el hombre siempre ha remitido, en último término, a operaciones locales -articuladas en torno a problemas específicos- de proyección (imaginación del futuro) y de organización (articulación del presente) que, al interior de la Universidad y en función de intereses sociales, económicos y políticos, encuentran en la conceptualización filosófica de esos saberes así como también de la investigación científica que los torna posibles, su justo correlato.

El desafío de las humanidades ambientales. Un enfoque filosófico desde el materialismo posthumano

*Noelia Billi**

Los problemas y amenazas a la vida humana provocadas a partir de la acción sobre su entorno no humano han generado un campo de estudios en crecimiento que actualmente se reconoce como el de las humanidades ambientales. Mi objetivo aquí es revisar muy esquemáticamente las alteraciones que se han producido sobre la noción de lo humano a partir de su orientación a este problema y, a la vez, poner de manifiesto cierto sentido común de este incipiente campo de estudios con el que es preciso romper para que su relevancia no se diluya.

La tesis del hombre “aislado” o no relacionado

En primera instancia, habría que poder delimitar lo que se comprende como “humanidades ambientales”. En este ámbito, la dispersión es acorde a lo novedoso del campo, signado sobre todo temáticamente antes que por un objeto o método. El tema recurrente es la “emergencia climática”, algo que por definición aparece como un problema en términos reales (un “dato” de la realidad) y que a partir de ello es abordado de diversas maneras tanto en lo que concierne a la práctica teórica como a la política y la económica. En la dimensión de la producción teórica, las humanidades ambientales suelen congregarse en torno a una redefinición de lo humano llamada a cuestionar un supuesto “aislamiento” del hombre respecto de su entorno, lo cual implicaría entonces reformular los modos de constitución de lo humano en términos más bien relacionales, con un fuerte acento en la erosión de la excepcionalidad metafísica de lo humano. Este tipo de movimiento suele nombrarse como desantropocentrismo, queriendo señalar así la idea de que en distintos niveles el *anthropos* ha estado sujeto a una serie de operaciones de excepcionalización que han resultado en la distorsión de su carácter relacional (de aquí se desprende el énfasis en lo ambiental, una categoría que tiene una historia de problemas propios pero que en los términos generales en los que se usa en las humanidades ambientales implica tomar como

* UBA-CONICET. Contacto: noelia.billi@conicet.gov.ar

punto de partida que lo humano sería algo que no puede comprenderse en prescindencia de su entorno).

Aquí ya nos encontramos con muchos problemas porque con buen tino cualquiera podría preguntarse en dónde se ha teorizado lo humano sin tener en cuenta aquello con lo que se relaciona, tanto en el orden especulativo como en el político, económico, etc. De modo que no podemos conformarnos con una lectura que caricaturiza la tradición (cualquiera de ellas) sino que debemos profundizar la pregunta en torno a cuál sería el problema “nuevo” que las humanidades ambientales tienen entre manos.

Excepcionalidad vs. especificidad

El tema de la excepcionalidad es una vía fuerte de trabajo, que retoma las definiciones de lo humano que lo oponen cualitativamente a lo no humano pero mediante dispositivos teóricos que a la vez lo jerarquizan moral o políticamente. Como se notará, no se trata, o no sería deseable que se trate, de borrar la especificidad de lo humano sino antes bien de generar las herramientas que permitan asirlo en tanto forma específica, pero sin que devenga origen o fin en un supuesto orden cósmico. Esta diferencia entre lo excepcional y lo específico nos permite comprender por qué en las líneas con preocupaciones ambientalistas, lo humano sigue estando en general en el centro de atención.

Ahora bien, la forma que esta atención adquiere puede ser muy diferente. De hecho, una parte considerable de las humanidades ambientales suele asentarse en un llamado a reintroducir la “naturaleza” en las consideraciones acerca de la forma de vida humana, algo que habría estado ausente, ya sea porque se consideraba que lo humano era por antonomasia lo no-natural (y entonces debía ser abordado metodológicamente aparte) ya sea porque la naturaleza era pensada meramente en términos técnicos-instrumentales, es decir, tomando partido desde el inicio por una concepción de lo no humano como algo separado y que, considerado natural, podía ponerse a su disposición.

Instrumentalidad naturalizada: ¿individuo, sujeto o persona?

Por supuesto, lo que esto dispara es el problema de por qué habría que comprender la separación (humano-no humano) en términos instrumentales (y de aquí parten todos cuestionamientos al “individuo” moderno, definido como propietario y, en tanto tal, como relacionándose constantemente con lo otro de sí como con medios ligados a su propio fin).

Así pues, rápidamente la discusión se ubica en el ámbito moral y político de una manera muy determinada: lo que hay que desarmar es la figura “individuo” que se toma como un hecho de la humanidad tal como la piensa la modernidad sobre todo anglófona y que se ubica *en la naturaleza*. O bien cuestionar la figura de la “persona”, como idea unificante de los fines superiores de lo humano que lo implican desde el lugar de la responsabilidad respecto de una naturaleza que queda *por debajo de él* en términos de dignidad. O bien hay que deconstruir la figura del “sujeto”, como forma de la relación entre un cuerpo y un alma y que, en tanto lugar de la relación entre el dominio corporal y el incorporeal, marca el espacio de una reflexión posible entre lo que cabe objetivar y lo que el sujeto puede hacer con esta objetivación. En esta última acepción, la naturaleza es algo con lo que el hombre se relaciona para someterla. Se parte de la reflexión acerca de lo que implica ser un sujeto como modalidad de afección (es decir, en sus potencias activas pero sobre el fondo de una pasividad), capaz de objetivarse parcialmente (como ya recordaba Foucault en *Las palabras y las cosas*) deviniendo sujeto en el mismo proceso.

En este sentido me parece oportuno introducir una perspectiva histórica del desarrollo de los saberes sobre el hombre porque permitirían rastrear porqué ciertas líneas de posthumanismo crítico (a las que voy a referirme más adelante) se inspiran en el antihumanismo francés. Como señala Fernando Gallego en este mismo volumen, es posible distinguir entre el desarrollo nacional-filosófico de los conceptos científicos de los saberes sobre lo humano de muchas maneras pero quiero enfocarme en aquello respecto de lo cual pretenden romper para intentar asir el problema que nos ocupa. En la línea francesa de problematización, no se hablaría ya de humanidades o de ciencias humanas sino de la Ciencia del hombre que, ante el ascenso de disciplinas como la biología y la sociología, privilegia los estudios relativos a la medicina (en su sentido amplio como procesos de salud-enfermedad) y a la antropología. En efecto, tanto la biología como la sociología parecen encontrarse cómodas en el reparto que se realiza entre un costado natural (cuerpo biológico) y uno cultural (efecto ideológico de la asociación), inclinándose así por la subordinación de un ámbito al otro. Aquí reside la importancia de lo que indica Gallego, en tanto la Ciencia del hombre pregunta por “las condiciones y la localización de la síntesis entre ambas dimensiones” (2021, p. 182), es decir, entiende que lo humano se constituye en ese espacio como un ser que teniendo una relación consigo mismo busca ser libre. Dicha síntesis no implica la totalización sino más bien el mapeo de los puntos de anclaje que históricamente van cosiendo el tapiz de lo que se nos vuelve perceptible como mundo, tanto en el orden

teórico como político, y que se orienta por la búsqueda de la justicia social en tanto su enfoque es el de la pregunta por el cómo el hombre merece vivir.

Posthumanismo humanista y humanismo posthumanista

Si este mapeo nacional-filosófico es correcto, entonces es posible comprender por qué pensadoras como Rosi Braidotti insisten en marcar una continuidad en la línea de problematización que va del anti-humanismo (francés, sobre todo foucaulteano y deleuziano) hacia cierto posthumanismo (2015, 134 y ss). La crítica radical del Hombre (que podemos localizar paradigmáticamente en *Las palabras y las cosas* de Foucault no menos que en la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger) y que en términos generales vislumbra la clausura de Occidente como proyecto antropológico, puede muy bien “desconectar el agente humano de su posición universalista” (35) pero por esto mismo lo que ataca es a la “naturaleza humana” (ya sea como dato de la existencia, ya sea como idea) que enunciaría un modelo sistematizado de reconocibilidad que “es categórica y cualitativamente distinto de los otros sexualizados, racializados y naturalizados y en oposición a los artefactos tecnológicos” (39).

Para pensadoras como Braidotti, el posthumanismo es un emergente del punto muerto al que se habría llegado en la disputa entre humanismo y antihumanismo, un emergente forzado por modificaciones en las condiciones de producción, trabajo y vida globales, y que entonces instalan una escena que complejiza de hecho cualquier intento de universalización normativa pero también que, en el ámbito del pensamiento crítico, insta a generar discursividades (científicas o filosóficas) que no eludan cómodamente (mediante particularismos reduccionistas) los escenarios de hiperconectividad, mutua implicación y procesualidad generalizada.

Esto genera la paradoja de un nuevo tipo de comprensión de lo humano: por una parte, lo humano ya no tiene la forma de lo universal (normativo ni natural) en la medida en que las luchas se han dado en y mediante la fragmentación y redistribución de “sus” características (agencia, subjetividad, representación, comunicación, etc.). Por otra parte, lo humano coincide con la evidencia de una interconexión que si todavía en el nivel axiológico podría restituir alguna fundamentación en el hombre, definitivamente en el nivel bio-tecnológico, ya prescinde de hecho de un sí mismo humano como mediador, origen o fin.

Ante esta paradoja, pensadoras como Braidotti se inclinan por comprender que, en el campo de las posthumanidades, el énfasis en lo ambiental no debe reforzar la interconexión entre seres de distinto tipo (humanos o no, vivos o no, de escalas moleculares diferentes,

etc.) a partir de peligros comunes (en este caso, la emergencia ambiental como amenaza generalizada de lo que existe), pues ello redundaría en la conformación de una “unidad [...] de tipo negativo” a partir de un “vínculo reactivo de vulnerabilidad”. En esta línea, ella plantea una posición crítica respecto a un mundo actual entendido como el del Capitalismo biogénético apostando por una política que no se ancle a la producción de contra-subjetividad, sino a la idea de sujetos autopoieticos que negocien con las normas y valores dominantes y sean capaces de asumir formas de responsabilidad múltiples. Así pues, no se trataría tanto de insistir en la producción de unas contra-ciencias posthumanas (como sugiere hasta cierto punto el planteo de Pablo Rodríguez (2019) que retoma las disquisiciones epistémicas de Foucault y las actualiza rastreando una nueva episteme que tiene en su centro una particular interpretación de la noción de “máquina” deleuziano-guattariana) como de afirmar la necesidad de que el conocimiento (en este caso, universitario, el único donde las humanidades se desarrollan) se oriente afirmativamente a la invención de ideas y no a la confirmación del sentido común. Allí pues lo que sería preciso es la puesta en práctica de la selección crítica de conocimiento (qué conocimiento es relevante) en el ámbito de las así llamadas “humanidades ambientales”.

Del ambientalismo biocéntrico a la filosofía materialista posthumana

Así pues, desde diversas líneas de posthumanismo “crítico” (por retomar la clasificación de Braidotti), incluyendo el materialismo posthumano en el que se inscribe mi línea de investigación desarrollada colaborativamente con la Colectiva Materia, el examen de los conceptos producidos desde las diferentes líneas de ambientalismo se vuelve necesario.

Recientemente, ciertas posiciones parecen recuperar la vía esencialista y biocéntrica, algo que en general se congrega en torno al paradigma de la “ecología profunda” desde los años 70 del siglo pasado. En los posthumanismos críticos hay un cierto consenso en el rechazo de esta línea de trabajo, tanto porque políticamente se traduce en la ampliación de los límites inmunitarios de impronta humana a todo lo no humano (“una humanización del ambiente”) como por el efecto de indiferenciación generado en la asunción del “todo está conectado con todo” (un holismo biocentrado un poco ingenuo pero no por eso menos potente desde el punto de vista de la buena conciencia política) que impide en última instancia reconocer las localizaciones, prácticas y memorias específicas. Ante la restauración de los ideales humanistas pero por la vía de una vida indiferenciada (contracara necesaria de la localización de lo viviente por fuera de lo humano y de los organismos en general, de acuerdo

con el credo profesado hoy desde la biología molecular), lo que parece relevante es captar la creación de un concepto de lo viviente distinto tanto al regido por la noción de vida sintética (principio de la biología en la episteme moderna) como al de la noción molecular (que lo une a una capacidad de reproducción primero y de comunicar después, lo cual termina transformándolo en soporte material de un código que se comunica a sí mismo y en ese mismo proceso se transforma).

A distancia de aquella ecología profunda (en general reconocible por sus reivindicaciones de *una* Naturaleza), desde el materialismo posthumano se apuesta por cierto abandono de la noción de “naturaleza” (o de su profunda crítica) para elaborar una serie de ideas que recogen de la tradición materialista la necesidad de privilegiar el “punto de vista del oprimido naturalizado”, pues a toda costa debe evitarse transformar la producción de conocimientos en técnicas de adaptación (Althusser 2015, 56 y ss), y para que esto sea posible sigue siendo válido que son las prácticas de resistencia aquellas que permiten mapear con mayor facilidad los nudos problemáticos del sentido común, siempre que se evite la posición de una superioridad moral vinculado a aquella posición. En este sentido, es posible abreviar en las producciones feministas, anti-racistas, anti-colonialistas, anti-capitalistas de las diferentes tradiciones toda vez que encontraron maneras novedosas de dar cuenta de prácticas socio-materiales que son parte de los fenómenos que estas propias prácticas estudian (Barad, 2007).

Posthumanidades ambientales y filosofía

En esto quedaría involucrado el desplazamiento del punto de vista crítico desde la forma en que lo humano es socializado mediante dispositivos de naturalización (y donde la “naturaleza” es parte de las formas de producción de injusticia) hacia cómo comprender la socialidad de los seres (humanos o no, vivos o no) en una malla sensible signada por la procesualidad que no conecta todo con todo sino algo con algo (Haraway, 2019). Así determinadas, las posthumanidades ambientales tienen una orientación materialista en tanto y en cuanto son capaces de recoger y redistribuir los síntomas y los cabos sueltos de las propuestas discursivas dominantes y alternativas para volverlas relevantes para las alianzas en construcción, que exceden siempre los procesos de idealización y purificación de lo existente, y para eludir la tentación de transformar en técnicas de adaptación los discursos sobre lo humano enunciados desde el ambientalismo teórico. Asimismo, toman como punto de inflexión los conocimientos actuales acerca de las materialidades producidas a partir de la

epistemología histórica y asumen afirmativamente no solo el movimiento que las desancla de la inercia sino también, en la línea de Haraway, Stengers y otras feministas materialistas, su potencia de co-creación, su compañerismo no exento de conflictos y la diversidad de modos en que experimentan y comunican experiencias, es decir, cómo dan lugar a la memoria y el aprendizaje de vivir y morir juntos. En este último sentido, los programas de investigación que nos parecen relevantes filosóficamente son aquellos atentos a las sintonías y las sinchtonias (Haraway, 2019) entre seres que se apilan y se enredan, se componen y se degradan recíprocamente de acuerdo a lógicas divergentes pero siempre ancladas a prácticas teóricas y políticas irreductibles a los textos (y sus respectivos contextos). En efecto, es un grave malentendido comprender la orientación materialista de las posthumanidades ambientales como un abandono del conflicto y la inestabilidad en favor de una homología profunda que permitiría asir en un puño el haz de relaciones que adensan entidades, cual si fueran puntos geométricos (algo que más temprano que tarde recurre a las lógicas de la identidad en su amplio espectro de variabilidad). Acaso la filosofía debe liberarse de su repliegue crítico y darse la tarea de analizar desde una metodología afincada en la lógica difractiva (Haraway 1999; Barad, 2007) de qué maneras las diferentes ciencias (humanas, sociales, naturales, etc.), plantean un problema a partir de patrones de interferencia que les permiten captar los efectos/efectuaciones de las diferencias en una malla multidimensional.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2015). Filosofía y ciencias humanas. En Althusser, L. *La soledad de Maquiavelo. Marx. Maquiavelo, Spinoza, Lenin* (pp. 47-62). Akal.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Gallego, F. (2021). Algunos comentarios en torno a la distinción de los saberes sobre el hombre. En: Bertorello, A. y Billi, N. (eds.), *Políticas, tradiciones y metodologías de la Antropología Filosófica*, (pp. 175-183). RAGIF.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema*. Consonni.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, 30, pp. 121-163.
- Rodríguez, P. (2019) *Las palabras en las cosas*. Cactus.

Stengers, I. (2011). Wondering about Materialism. En Bryant, L., Srnicek, N. y Harman G., (eds.) *The Speculative Turn*. re.press.

Más acá del posthumanismo y de lo posthumano. *Seguir con el problema en compañía de Donna Haraway*

*Anabella Di Pego**

Presentación

La cuestión del posthumanismo constituye uno de los pilares de las actuales reflexiones filosóficas. No resultaría difícil reconocer ciertas convergencias en términos del posicionamiento crítico que conlleva respecto del excepcionalismo humano y del modo como éste se plasma en los planos políticos, sociales y del conocimiento. Sin embargo, resulta más complejo caracterizarlo como horizonte dinamizador de la política y del conocimiento. En este trabajo, procuramos reconstruir el posicionamiento de Donna Haraway sobre el posthumanismo y lo posthumano como posibles “salidas” del atolladero de la situación contemporánea. En lugar de pensar un más allá de lo humano que supondría un comenzar de nuevo, desde cero (fantasía filosófica por excelencia que remite al potencial autopiético), Haraway nos invita a situarnos en un más acá lodoso, desde el que hurgando en las entrañas de la tierra y de la historia humana y no humana, nos atrevamos a recoger los legados, a aprender a heredar sin negaciones para seguir con el problema de mundos dañados. Adentrarnos en la mirada de Haraway respecto del humanismo y del posthumanismo, nos permitirá desmontar esa temporalidad sucesiva de lo “post” que nunca termina de acabar y cuyas lógicas persisten, recreándose en formas no sólo manifiestas y dominantes sino también solapadas y clandestinas.

La crítica del hombre desde el posmodernismo en el “Manifiesto para cyborgs”

Partimos de la crítica al humanismo y al hombre en el “Manifiesto para cyborgs” de 1985 para dar inicio a un breve recorrido que nos permitirá apreciar ciertos desplazamientos

* CONICET-CIEFI-UNLP. El presente trabajo fue realizado en el marco del Grupo de Estudio “Monstruos, narrativas y posthumanismo” radicado en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIEFI) y en el Centro de Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG) y del proyecto “Crítica del sujeto, lenguaje y narración en algunas corrientes filosóficas del siglo XX” (H832) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE), Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Contacto: anadipego@yahoo.com.ar

en la obra de Haraway. En el manifiesto afirmaba Haraway: “El presente trabajo es [...] un esfuerzo para contribuir a la cultura y a la teoría feminista socialista de una *manera posmoderna*, no naturalista, y dentro de la tradición utópica de imaginar un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás, sin fin” (1995, p. 254. El destacado me pertenece). Reparemos en que aquí “manera posmoderna” remite a la crítica y distanciamiento del “sentido humanístico occidental” (1995, p. 255), según el cual la historia parte del mito de la unidad original vinculada a la plenitud, de la cual hemos sido arrancados, por lo cual emergen las tareas del desarrollo individual (psicoanálisis) y de la historia (marxismo), como trabajos formateados por ese origen perdido. En este sentido se refiere Haraway al psicoanálisis y al marxismo como “mitos gemelos” y complementarios basados en el origen y en construcción teleológica orientada por ese origen. La posición posmoderna se muestra en este momento como desafiante precisamente de las miradas teleológicas y de las totalidades orgánicas (individuo, organismo, naturaleza).

Se trata de pensar “la teoría posmoderna” como aliada irónica “para disolver los entes occidentales con el fin de sobrevivir” (Haraway, 1995, p. 268), entes basado en la matriz natural de la unidad y en la idea de la construcción total. El posmodernismo se coloca así en la serie de desplazamientos de la época junto con la ciencia ficción en las políticas de la simulación, distinguiéndose de las políticas de la representación propias del realismo y de la novela burguesa. Lo posmoderno le permite así desarmar un modo de narrativa que se anuda a una manera de constitución de las identidades regida por la concepción dominante del Hombre. A lo largo del manifiesto aparece en reiteradas ocasiones Hombre con mayúscula y Haraway advierte que lo que está en juego es “el fin del hombre” (1995, p. 274) que no sólo opera en las lógicas dominantes, sino que se expande en las “tradiciones discursivas occidentales” (1995, p. 248) permeando al marxismo y al feminismo socialista y de las radicales blancas. En este sentido, no resulta casual que poco después de aparecidas las mujeres como grupo histórico luego de la Segunda Guerra Mundial se haya comenzado a advertir que la categoría “mujer” encubría intereses contradictorios e identidades subordinadas, paradigmáticamente, las mujeres de color que no eran contempladas en este grupo ni tampoco en las luchas del movimiento por los derechos civiles. Y en este marco, critica al feminismo en general por la “participación irreflexiva en la lógica, en los lenguajes y en las prácticas del humanismo blanco y mediante la búsqueda de un terreno de dominación para asegurarnos nuestra voz revolucionaria” (Haraway, 1995, p. 275).

Lo posmoderno se vuelve lugar y ámbito de problematización del humanismo y de las categorías de Hombre y de Mujer. La estructuración fundamental del humanismo se basa

en una serie de dualismos que operan de manera sistemática en torno de lógicas y prácticas de dominación/apropiación de las mujeres, de las personas de color, de la naturaleza, de los trabajadorxs, de los animales, es decir, de “todos los que fueron construidos como otros” (Haraway, 1995, p. 304). Algunos de esos dualismos donde siempre el primer término es positivo, dominante y apropiador, frente al segundo negativo, dominado y a disposición son: “yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ilusión, total/parcial, Dios/hombre” (Haraway, 1995, p. 304).

En su dimensión crítica, la posición posmoderna permite delinear los desplazamientos que tendrían que llevar a cabo las narrativas y las identidades divergentes cyborgs. Aquí quisiera esbozar este vínculo entre “identidades” y “narrativas” en donde unas y otras se imbrican constituyéndose mutuamente. Se trata entonces de pensar la identidad política y las narrativas desde una posición cyborg, lo que hará en el último apartado “Cyborgs: un mito de identidad política” (Haraway, 1995, pp. 297-311). En esta tarea se apoya en “los narradores que exploran lo que significa estar encarnado en mundos de alta tecnología” (1995, p. 297), basándose fundamentalmente en las construcciones de las mujeres de color y en los “yoes monstruosos” de la ciencia ficción feminista.

La escritura *cyborg* no será sobre la Caída, sobre la imaginación de la totalidad de un érase una vez anterior al lenguaje, a la escritura, al Hombre. La escritura *cyborg* trata del poder para sobrevivir, no sobre la base de la inocencia original, sino sobre la de empuñar las herramientas que marcan el mundo y que las marcó como otredad. Las herramientas son a menudo historias, cuentos contados de nuevo, versiones que invierten y que desplazan los dualismos jerárquicos de las identidades naturalizadas. Contando de nuevo historias sobre el origen, los autores cyborg subvierten los mitos centrales del origen de la cultura occidental. (Haraway, 1995, p. 300).

Respecto del humanismo y del Hombre nos interesa rescatar tres puntos críticos: (i) la identidad como unidad natural, dada o esencial basada en la lógica de la apropiación, de la incorporación o de la identificación taxonómica, (ii) el falogocentrismo vinculado a la comunicación perfecta y a las lenguas dominantes, (iii) la centralidad del estatuto “del hombre o de la mujer en tanto que humanos” (Haraway, 1995, p. 306) con sus políticas de los límites y la reproducción. En ruptura con esta matriz y en consonancia con la teoría posmoderna se

erige el cyborg como identidad bastarda, producto de la hibridación, de la cruce, que no se deja clasificar y desafía los dualismos, a la vez que la escritura cyborg basada en esa narrativa que fuerza el lenguaje, que no busca el código común sino que se rige por la heteroglosia, luchando y desplazando los límites y las historias heredadas.

Sin embargo, en “Conocimientos situados” de 1987 –que conforma el capítulo 7 de *Ciencia, cyborgs y mujeres* luego del manifiesto–, ya encontramos pistas de un corrimiento respecto de “una versión particular del posmodernismo asociada con las ácidas herramientas del discurso crítico en las ciencias humanas” (1995, p. 318) y del “sujeto posmoderno” inmerso en un campo de fuerzas irreductible completamente textualizado y codificado. “Esos mundos textualizados posmodernos dan miedo” (1995, p. 320) exclamaba Haraway y frente a ellos levantaba la ciencia ficción feminista. Así, a las versiones posmodernas del “constructivismo radical” le oponía el “empirismo crítico feminista” (Haraway, 1995, p. 323).

Productivismo y humanismo hacia la década de los noventa

En 1989 Haraway escribe un texto curioso que no podemos dejar de mencionar en relación con el humanismo. Se trata de “Ecce Homo, Ain’t (Ar’n’t) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape” que fue reunido y publicado en la compilación *The Haraway Reader* en el año 2004. Precisamente en la introducción de ese libro dice respecto de ese texto: “es mi afirmación de una especie de humanismo, a pesar de mí misma” (2004, p. 3)¹. Sabemos de las torsiones y desplazamientos que realiza Haraway en sus lecturas y aquí toma la figura bíblica de Cristo, devenido siervo sufriente como “una figura de la humanidad” (2004, p. 49) a lo que deberíamos agregar el subtítulo “en un escenario post-humanista”. Haraway se propone pensar “figuras feministas de la humanidad”, es decir, pensar la humanidad más allá de lo humano, puesto que estas no pueden ser “hombre o mujer; no pueden ser lo humano como las narrativas históricas han representado el universal genérico” (2004, p. 47). Ahí nuevamente la pensadora se sitúa en sintonía con el significado político del posmodernismo, entendiendo que “nadie se hace a sí mismo y mucho menos el hombre” (2004, p. 49).

Ahora vayamos a “Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles” de 1991². En este texto, se producen tres reorientaciones en la

¹ La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas citas de este libro.

² Este texto apareció ese año en inglés en el libro *Cultural Studies* editado por Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler en la editorial Routledge y fue traducido al castellano y publicado en

crítica del humanismo. La primera consiste en que la mirada epistemológica del constructivismo cede su lugar a una tematización del sistema de producción capitalista que asimismo es entroncado con el antropocentrismo (2004, p. 66), siendo ambos caracterizados en su raigambre eurocéntrica. En el productivismo moderno no se trata sólo del carácter construido o artefactual de la naturaleza y de los organismos sino más precisamente de su despliegue a partir de la lógica del capital, es decir, que se incorpora una perspectiva eminentemente política y económica. En este contexto, impera un “implacable artefactualismo”, en el que el hombre domina la escena como sujeto capaz de actuar, de crear, de tener agencia. Frente al mismo, no se trataría de desandar el camino del artefactualismo sino de contraponerle otro de carácter “diferencial y opositivo”.

El produccionismo y su corolario, el humanismo, se reducen a la línea argumental de que “el hombre lo hace todo, incluido a sí mismo, a partir del mundo, que sólo puede ser recurso y potencia para este proyecto y agencia activa”. Este produccionismo se refiere al hombre fabricante y usuario de herramientas, cuya producción técnica más elevada es él mismo; esto es, el argumento del falogocentrismo. (Haraway, 2004, p. 67).

El segundo movimiento nos incita a reconsiderar los actores implicados en el artefactualismo diferencial-opositivo, desplazando la primacía de lo humano, para dar lugar a una compleja trama de actores y actantes, humanos y no humanos, maquínicos, orgánicos e inorgánicos. Los actantes a diferencia de los actores operan no al nivel del personaje sino de la función de manera que diversos personajes pueden dar lugar al colectivo funcional que conforma un actante. De este modo, Haraway está disputando a las teorías liberales sobre la voluntad –con su consabido individualismo metodológico– la prerrogativa de adjudicar la agencia en exclusividad a los humanos³. Haraway emprende una colectivización de la agencia que supone considerar a diversas entidades en tanto actores y actantes. “No todas las intervenciones y no todos los actores son humanos” (Haraway, 2004, p. 1) sino que más bien remiten a un plexo de humanos y entidades varias, no de vínculos utilitarios sino de

1999 en la revista *Política y Sociedad* de la Universidad Complutense de Madrid. Hace relativamente poco ha aparecido en castellano como primer capítulo del libro *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptables* (2019). Seguimos la edición en inglés publicada en *The Haraway Reader* (2004, pp. 63-124).

³ Esta objeción también podría alcanzar a las perspectivas que aun no sustentándose en el individualismo metodológico en tanto delimitan su objeto en entidades sociales o colectivas, siguen no obstante concibiendo la agencia como prerrogativa de lo humano y de su plexo conceptual propio.

interdependencia y agencialidad compartida.

La tercera cuestión es una reorientación desde el posmodernismo hacia la visión de lo amoderno de Latour. Así, la primera vez que aparece en el texto una referencia al “mundo posmoderno”, Haraway apunta una extensa nota explicitando su posicionamiento crítico al respecto. La perspectiva posmoderna aparece asociada a un “hiperproductivismo” y a un naturalismo trascendental que “rechaza un mundo plagado de agencias cacofónicas y opta por una identidad especular que sólo simula la diferencia” (Haraway, 2004, p. 66). Esta confluencia entre el posmodernismo y el hiperproductivismo de lo mismo, se posiciona críticamente frente a lo moderno pero sin dejar fisuras para subvertirlo. De esta manera, se trata de mostrar “las raíces ilustradas” (Haraway, 2004, p. 67) que comparten los modernos y los posmodernos para insistir con Latour en que nunca hemos sido modernos.

Junto con Bruno Latour, pondré mi motor estructuralista al servicio de propósitos amodernos: esto no será un cuento sobre el progreso racional de la ciencia, en una asociación potencial con la política progresista, que desvele pacientemente una naturaleza subyacente, ni será tampoco una demostración de la construcción social de la ciencia y la naturaleza que localice firmemente cualquier agencia del lado de la humanidad. Tampoco lo moderno será superado ni infiltrado por lo postmoderno, porque la creencia en algo llamado lo moderno ha sido un error en sí mismo. En vez de eso, lo amoderno hace referencia a una visión de la historia de la ciencia como cultura que insiste en la ausencia de principios, iluminaciones y finales: el mundo siempre ha estado en el medio de las cosas, en una conversación práctica y no regulada, llena de acción y estructurada por un conjunto asombroso de actantes y de colectivos desiguales conectados entre sí. (Haraway, 2004, p. 77).

Lo que nos interesa es que el prefijo “post” conlleva inevitablemente una connotación de “superación”, cierta potestad de poder dejar atrás algo. La propia Haraway presenta sus reparos sobre “las localizaciones post” (2004, p. 113, nota 4) tales como postindustrial y postmoderno. El malestar de Haraway con la denominación “post” seguirá presente en “Testigo_modesto@Segundo_milenio” de 1997, cuando siguiendo a Paul Rabinow considera que “el colapso de las metanarraciones que se supone que es el síntoma de la posmodernidad no es visible ni en la tecnociencia ni en el capitalismo transnacional” (2004, p. 242). Por un lado, entonces, entre lo pretendido “post-moderno” y lo precedente

hay más continuidades de las que es prefijo parece indicar, pero al mismo tiempo Haraway toma cierta distancia de Latour para señalar los desplazamientos en la ciencia entre las prácticas científicas de Boyle en la temprana modernidad y la tecnociencia de finales del milenio (2004, p. 243). De manera que no se trata de una época “post” que parece romper todas amarras con el pasado, pero tampoco de una continuidad que amenaza la captación de los virajes y singularidades del momento presente.

En la introducción que hace para la compilación *The Haraway Reader* en 2004, encontramos en esta misma dirección una indicación que nos permitirá volver al tema que nos convoca. Allí sostiene Haraway: “De hecho, si Bruno Latour me convenció de que *Nunca hemos sido modernos*, creo firmemente que nunca hemos sido humanos, y mucho menos hombres” (2004, p. 2)⁴. Aquí encontramos la clave para comprender algunos de los reparos de Haraway respecto del posthumanismo y de lo posthumano.

Seguir con el problema

Haciendo un salto de tigre⁵ nos desplazamos a ciertas producciones vinculadas al último libro de Haraway. En 2016 aparecen *Manifestly Haraway* y *Staying with the Trouble*, el primer volumen reúne los dos manifiestos –el manifiesto cyborg [1985] y el *Manifiesto de las especies de compañía* [2003]– junto con una larga conversación final entre Donna Haraway y Cary Wolf que transcurrió en mayo de 2014. Hacia el final de la misma encontramos una sección titulada “The Chthulucene from Santa Cruz” en donde Haraway sostiene: “Quiero terminar [...] con la semilla de un ‘Manifiesto Chthuluceno’” (2016, p. 294), como también se lo conoce y ha sido traducido al castellano. En 2010, Cary Wolfe había editado el libro *What is Posthumanism?*, en el que participó Haraway con el texto “When Species Meet” [2007]. Tal vez precisamente por eso, Haraway en el transcurso de la conversación le dice: “Como sabes, nunca he estado contenta con el término posthumanismo ni posthumano; los encuentro absurdos a ambos” (2016, p. 261) y en su lugar propone el eslogan: “No posthumanismo, sino compost” (2016, pp. 261-262).

⁴ Quisiera señalar una dificultad en la traducción. La oración termina con “we have never been human, much less man”. El inglés utiliza “man” de modo que se trataría de que no ha habido algo así como lo humano y mucho menos el hombre.

⁵ Por cuestiones de extensión quedará para otra ocasión visitar el *Manifiesto de las Especies de Compañía* [2003] y *When Species Meet* [2007], dado que como la misma Haraway advierte: “La categoría de especies compañeras me ayuda a rechazar el excepcionalismo humano sin invocar el posthumanismo” (2019, p. 36).

Profundizando este camino, en su último libro se posiciona desde una perspectiva que, según describe, “está inoculada contra el posthumanismo pero es rica en com-post” (2019, p. 34) y a lo largo de gran parte de los capítulos encontramos la formulación “Somos compost, no posthumanos” (2019, pp. 62 y 92)⁶ que sería uno de los tres eslóganes del libro junto con “¡Generen parientes, no bebés!” (2019, pp. 159 y 210) y “¡Sigán con el problema!” (2019, p. 182). Aunque el eslogan prolifera a lo largo del libro, no encontramos mayores precisiones ni desarrollos en profundidad de Haraway respecto de su renuencia al posthumanismo. Comparte con éste la profunda tentativa de remoción de lo humano tal como dominó en la modernidad y al mismo tiempo busca repensarlo desde otro marco: “Lo humano como humus tiene potencial, si pudiéramos trocear y triturar al humano como Homo, ese proyecto detumesciente de un jefe ejecutivo auto-creado destructor del planeta” (Haraway, 2019, p. 62). Esa noción que requiere ser triturada formará empero parte de ese humus, no es posible desentendernos del modo en que nos pensábamos, pero en este devenir putrefacción puede abonar a otro modo de concebir lo humano. A continuación desarrollaremos tres líneas que nos permiten ahondar en un ejercicio especulativo en las razones de Haraway para sus reservas frente al posthumanismo.

En primer lugar, lo posthumano parece indicar, como ya hemos señalado, en relación con el prefijo algo que viene después de lo humano, dejando atrás ese modo anterior de ser que ha sido sustituido por lo que adviene. De este modo, parece cerrarse la relación con el pasado, como si éste estuviera saldado, archivado, habiendo dado lugar a otra cosa distinta que lo reemplaza. Sin embargo, nada nos ha mostrado mejor el siglo pasado que la persistencia de aquello que parece darse como clausurado con algún post. Precisamente Haraway nos advierte respecto del devenir clandestino de la modernidad:

La modernidad y su trabajo sobre las categorías demostró ser terriblemente duradera, aun siglos después de que la devastadora crítica de finales del siglo XX y principios del XXI hiciera que la adhesión explícita a los principios de la modernidad filosófica y política fuera impensable por parte de personas serias, incluidas científicas y artistas. La modernidad paso a la clandestinidad, pero permaneció como un muerto viviente. Hacer las paces con este ancestro

⁶ Además de estas apariciones en el segundo capítulo, encontramos esta misma formulación en el tercer capítulo (2019, p. 151) y en el cuarto (2019, p. 157). En el octavo y último capítulo leemos: “Camille es uno de los bebés del compost que maduran en la tierra para decir no al posthumano de todos los tiempos” (2019, p. 207), y el eslogan vuelve a aparecer en la nota 4 de la página 210: “¡No posthumanos sino compost!” (2019, p. 311).

vampiro era una tarea urgente para las Comunidades del Compost. (2019, p. 238).

Lo humano entramado en esa modernidad clandestina también es un “muerto viviente” que sigue entre nosotros, succionando nuestra vitalidad y estrechando nuestros horizontes. Desenmascarada la arrogancia de lo “post” que pretende haber dejado atrás lo pasado, nos enfrentamos al trabajo con ese pasado que sigue presente. La segunda cuestión, remite precisamente a ese tratar con el pasado a la manera no de una herencia que se acepta, sino de un “relevo” que se toma y se continúa por un sendero propio. El motivo del “relevo” [*relay*] de Isabelle Stengers⁷, atraviesa el texto de Haraway como figura al mismo tiempo de la continuidad del pasado y de sus desplazamientos. En las carreras de relevo no sólo hay un reemplazo sino que se entrega de mano en mano un testigo, por eso permiten pensar ese vínculo complejo con el pasado, donde algo persiste dando lugar a un devenir-con que lo modifica, lo recrea en una continuidad-discontinua, que se somete al peso del legado ni se empeña infructuosamente en desentenderse del pasado.

En tercer lugar, en ese vínculo con el pasado, empero “ya no necesitamos comenzar desde una patrilinea humanista, [con] sus borraduras insolentes y sus actuaciones en la cuerda floja” (Haraway, 2019, p. 203)⁸, sino más bien desde una filosofía entendida como un juego de cuerdas que entrelaza prácticas, pensamiento, articulaciones y especulaciones que permitan “el resurgimiento y la curación parcial ante la pérdida irreversible, de modo que viejas y nuevas configuraciones de mundos [*worldings*] puedan echar raíces” (Haraway, 2016, p. 296). Heredar como acto de compromiso y de transformación es una forma de echar raíces y al mismo de expandir los mundos a través historias y fabulaciones especulativas de futuros posibles y de “presentes inverosímiles pero reales” (Haraway, 2019, p. 208).

Por último, la configuración de mundos es una actividad de compostistas –más que de posthumanistas (Haraway, 2019, pp. 151 y 157)–, en tanto supone recoger desechos para componer una mezcla enriquecida, “devenir humus” (2019, p. 184) del que puedan despuntar florecimientos aún en territorios dañados. Las historias son precisamente una forma de componer, mezclar, conectar y enlazar, temporalidades y trayectorias de seres humanos y no humanos; vivos, muertos y aún por venir. No sólo la modernidad persiste en la clandestinidad también la lógica de los grandes relatos opera en la proliferación de las “narrativas

⁷ “Relaying a War Machine?” es el texto citado por Haraway (2019, p. 64).

⁸ Haraway advierte respecto de “esos antiguos clichés de la filosofía y la economía política occidentales” que impregnan a las ciencias naturales y sociales, volviéndolas “seriamente impensables”, es decir, no aptas “para pensar con” (2019, pp. 59-60).

esterilizadoras” que pretenden “limpiar al mundo fácilmente a través del apocalipsis o la salvación” (Haraway, 2019, p. 22). Pero también subsisten las narrativas que desde mundos situados nutren e improvisan formas de vivir y de morir en compañías multiespecies, cultivando responsabilidades y configurando mundos habitables.

Referencias bibliográficas

- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Trad. M. Talens. Cátedra.
- (2004): *The Haraway Reader*. Routledge.
- (2016): *Manifestly Haraway*. University of Minnesota Press.
- (2019): *Seguir con el problema. Generar parentescos en el Cthuluceno*. Trad. H. Torres. Consonni.

Feminismo Simbionte Cyborg. Entre Donna Haraway y Sadie Plant

*Ayelen Cavalli**

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo abordar los aportes de Donna Haraway y Sadie Plant para pensar el cruce entre feminismo y tecnología, partiendo de la figura del cyborg para llegar a lo que podríamos denominar “simbionte cyborg”. Se hará foco en los trabajos de dichas investigadoras producidos a mediados de los ochenta y años noventa, época marcada por importantes desarrollos en las tecnologías de la información y la comunicación, los llamados feminismos de la tercera ola y el alejamiento de las posiciones tecnofóbicas, que depositaron en el ciberespacio emergente potencialidades de agencia anti-patriarcal. Finalmente, se proponen algunos interrogantes en relación a la potencia del ciberfeminismo para afrontar los temas de agenda feminista ante los desarrollos tecnológicos actuales.

Manifiesto Cyborg: 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 en torno 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, p. 72).

Después de la Segunda Guerra Mundial, el cambio de paradigma implicó que dentro de las ciencias biológicas 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 se proponía brindar herramientas para la gestión y optimización de sistemas socio-técnicos y esquemas de control basados en redes de información y comunicación.

* UNMdP-CONICET. Contacto: ayelencavalli@gmail.com

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. El control de la máquina constituye el nuevo objetivo de la biología, ya que la naturaleza es configurada como sistemas cibernéticos entrelazados.

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* (del acrónimo en inglés *cyber*: cibernético y *organism*: organismo) 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, p. 62). Haraway en su manifiesto afirma que “el cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política” (1995, p. 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, implica correr a la naturaleza del lugar de subordinación a la cultura.
2. Ruptura de la separación entre el organismo y la máquina, parafraseando a Simone de Beauvoir “no nace organismo”, 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 las 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.

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. La dominación de las mujeres, los negros, los trabajadores y la naturaleza implicó constituirlos en la otredad, caracterizada como pasiva, primitiva, incompleta, aparente, irracional, 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.

El Manifiesto Ciberfeminista y los aportes de Sadie Plant al ciberfeminismo

El Manifiesto Cyborg, publicado por Haraway en 1984, fue una de las principales influencias del “manifiesto ciberfeminista” de 1991, al igual que los desarrollos de Sadie Plant, a quien muchos le atribuyen la primera definición de “ciberfeminismo”.

Sadie Plant es una filósofa inglesa, que actualmente se desempeña como investigadora en la Unidad de Investigación de Cultura Cibernética de la Universidad de Warwick. Ella identifica el surgimiento del ciberfeminismo en el contexto de la “revolución telecom”, que mina la visión del mundo y la realidad material del patriarcado. Si bien algunas corrientes ciberfeministas se niega a clausurar el término definiéndolo (OBN, 1997), según Plant, es posible entender al ciberfeminismo, como: “una insurrección de los bienes y materiales del mundo patriarcal, una emergencia dispersa y distribuida compuesta de vínculos entre mujeres, mujeres y computadoras, computadoras y enlaces de comunicación, conexiones y redes conexionistas.” (2000, p. 274). Para este ciberfeminismo, en el código binario de las máquinas digitales puede tejarse resistencias al dualismo patriarcal, ya que “el cero es la matriz de cálculo, la posibilidad de multiplicación y ha estado reprocessando el mundo moderno desde que empezó a llegar desde Oriente (...) socava el privilegio de uno. El cero no es su ausencia, sino una zona de multiplicidad.” (Plant, 2000, p. 272)

Plant reconoce que la cultura de las redes aun está dominada por hombres e intensiones y diseños patriarcales, al tiempo que las disciplinas científicas, los Estados y las corporaciones garantizan las formas de control jerárquico y centralizado de la economía patriarcal, que impiden la auto-organización libre. Sin embargo, a partir de los años noventa, comenzó a hacerse conocido un “virus ciberfeminista”, que habilita a las mujeres a descubrir su propia post-humanidad. Una de sus expresiones más tempranas ha sido en 1991 el “Manifiesto ciberfeminista para el siglo XXI” de VNS Matrix¹, escrito por cuatro chicas “calientes, aburridas y pobres” (como ellas mismas se definieron) de Adelaide, Australia. El mismo afirmaba: “Somos el virus del nuevo desorden mundial, rompemos lo simbólico desde adentro, sabotamos la computadora central del gran-papi, el clítoris es la línea directa a la matriz”. El Manifiesto concibe a la tecnología como una oportunidad para combatir las normas patriarcales de la sociedad, al tiempo que buscaba insertar el cuerpo y género en las discusiones de la cibernética, quitarle el sesgo falocéntrico a la semántica de la computadora.

Al igual que Donna Haraway, Luce Irigaray ha sido una importante influencia en la obra de Plant. La feminista y psicoanalista francesa propone que el Patriarcado no es una construcción, un orden o una estructura, sino una economía, en la cual el intercambio es llevado a cabo por varones y las mujeres ocupan el lugar de *commodities*, mediación y transferencia. La exclusión social, política y sexual es considerada solo la punta del iceberg, ya que el patriarcado, en tanto economía especular, coloca a las mujeres en una situación de alienación con respecto a la propia especie.

Desde una mirada falocéntrica del pensamiento occidental, los varones son considerados los unos y las mujeres los ceros:

Los ceros y unos del código máquina parecen proponerse como símbolos perfectos de los órdenes de la realidad occidental, (...) encendido y apagado (...) forma y materia, mente y cuerpo, blanco y negro, (...) verdadero y falso (...) activo y pasivo (...) cordura y locura (...) norte y sur (...) Uno mas cero suman uno. Hembra y macho equivalen a hombre. (Plant, 1998, pp. 40-41)

El cero también representa la falta de falo de la mujer y su asociación con la histeria. La palabra histeria remite etimológicamente al griego “hystera”, traducido como “útero”. En la época de Hipócrates se creía que el útero era un órgano móvil que deambulaba por el

¹ Para acceder al Manifiesto y a más información sobre el trabajo de estas feministas se puede acceder a: <https://vnsmatrix.net>

cuerpo de la mujer. La concepción de un útero errante estuvo asociada a una supuesta potencial inestabilidad emocional de las mujeres que las incapacitaría para acceder a la identidad completa y fija del sujeto moderno.

La voz latina para “útero” es “matrix”, también traducida como “matriz”. El Manifiesto Ciberfeminista pretende despatologizar la “matriz” y reapropiarla como espacio de conexiones que habilitan la emergencia de auto-poiesis. La noción de “matriz” pasa de la reclusión del cuerpo enfermo a un terreno de seres y relaciones híbridas, ya que gracias a matrices industriales, matrices matemáticas y matrices (o vectores - *array*) informáticas, que sostienen las redes abstractas de comunicación, se visibiliza el emparentamiento entre mujeres y tecnologías.

Siguiendo a Foucault, Plant ubica en el siglo XVIII, “principio de la era del biopoder”, al sujeto moderno como un “cyborg”:

El hombre ni es un hecho natural ni un producto de su propia creatividad, sino un cyborg que incluso entonces es un androide surgido directamente de las líneas de producción de las disciplinas de la modernidad. Lo que hace tan trágica esta figura es la medida en que ha sido programada para creer en su propia autonomía. Autocontrol, autodisciplina: estos son los mejores logros del poder moderno (1998, p. 101).

En consecuencia, el requerimiento de “autonomía”, en tanto atributo antropológico, para equiparar la Inteligencia Artificial con la humana es un autoengaño del hombre moderno.

Junto con Irigaray, Plant advierte que no tiene sentido que las mujeres luchen por ser incluidas en el status de sujeto poseedor de auto-control, auto-identificación, auto-conocimiento y auto-determinación, ya que es un sueño masculino que se encuentra en el fundamento de la modernidad. De lo que realmente se trata es de la destrucción de dicho sujeto o, en otras palabras, de abandonar el humanismo (intrínsecamente patriarcal) asumiendo un feminismo post-humanista.

Plant identifica “una larga historia de [...] conexiones íntimas e influyentes entre las mujeres y las máquinas de la modernidad. Los primeros telefonistas, operadores y calculadoras eran mujeres, al igual que las primeras computadoras, e incluso la primera programadora.” (2000, p. 269). Un ejemplo de ello es Ada Lovelace, una figura central en la obra de la filósofa inglesa, que escribió el software para la Máquina analítica de Charles

Babbage en 1840, un prototipo de computadora que nunca se construyó, y cuando tal máquina finalmente fue construida, exactamente un siglo después, también fue programado por otra mujer, Grace Murray Tolva.

Lovelace y Babbage se inspiraron en el Telar de Jacquard (1801) de principios del siglo XIX, crucial tanto para los procesos de automatización de la revolución industrial, como al surgimiento de la computadora moderna. Según Plant, el tejido tiene un rol central tanto en la historia de la informática como en la comprensión de la interfaz mujer/máquina. La historia ortodoxa de la tecnología, por su sesgo patriarcal, ha invisibilizado el lugar de las mujeres en el desarrollo tecnológico, mientras que el campo de la innovación quedó exclusivo de varones quienes con su genio han buscado someter a la naturaleza. En contraposición, la propuesta ciberfeminista de visibilizar la afinidad entre mujeres y tecnologías implica una simetrización de la agencia, generando una danza de continuidad, sin mitos de origen, entre quien teje, la acción de tejer y el tejido.

Las ciberfeministas intentan recuperar la vivencia del cuerpo y la sensibilidad en el ciberespacio. Esto implica una distancia tanto con posiciones “transhumanistas” que ven una trascendencia del cuerpo mediante las tecnologías (“sueño fálico de vida eterna”, según Plant)², como de la noción moderna de cuerpo. Plant intenta correrse de posiciones dualistas, cuando afirma que: “El cerebro es cuerpo, extendiéndose hasta las puntas de los dedos, por toda la química fluctuante, pensante, pulsante y, virtualmente, interconectado con las materias de otros cuerpos, vestidos, teclados, tráfico de coches, calles de ciudad, flujos de datos.” (1998, p. 165).

Simbiontes cyborgs

Desde comienzo a fin del texto “Ceros+Unos” resuena la teoría simbiogénica. Dicho muy sencillamente, Lynn Margulis describe el origen de las eucariotas mediante sucesivas relaciones simbióticas entre diferentes bacterias que desembocaron en la más extrema relación simbiótica, la simbiogénesis, la cual considera a los procesos simbiogénicos la principal fuente de novedad biológica. En esta línea, Plant destaca el

² Al respecto, Josephine Starrs, una de las integrantes del colectivo VNS Matrix, sostuvo que: “Muchos tecnófilos de las computadoras... se conectan con la máquina y quieren olvidar su cuerpo, rechazando la carne del cuerpo. En nuestro trabajo no hemos acabado con el cuerpo, el cuerpo es un lugar importante para el feminismo. La cibernética permite la multiplicación de las tecnologías del cuerpo: no tanto “conoce tu cuerpo como “inventa tu cuerpo”.

carácter simbionte de la vida, como un flujo bacteriano, que visibiliza los límites de las concepciones modernas de vida y cuerpo individualizados.

Si el término “simbiosis” refiere a una relación o asociación íntima de organismos de especies diferentes para beneficiarse mutuamente en su desarrollo vital, se podría decir que en la propuesta de Plant se encuentra una simbiosis cyborg, donde se multiplican las asociaciones entre lo orgánico e inorgánico. El silicio aparece como el elemento conectivo de diversos modos de existencia, que tejen estrategias simbióticas de supervivencia:

El 95 por ciento del volumen de la corteza de la Tierra está compuesto de silicatos que son vitales para los procesos que alimentan tierra y plantas. En los humanos, el silicio funciona en las células de los tejidos conectores y contribuye al crecimiento de los huesos y las uñas y, además, se encuentra en baterías, animales y algunas plantas, como los bambúes y las cañas. Quinientos años de modernidad se difuman cuando el tejer de esteras de bambú converge con la manufactura de los juegos de ordenador en las calles de Bangkok, Tapei y Shanghai. Los enlaces de silicio ya estaban allí. (Plant, 1998, p. 246)

Siguiendo la etimología de la raíz griega de simbionte: “vivir-con”, encuentro afinidad entre los aportes recién mencionados de Plant y los desarrollos de Haraway. 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. Chthuluceno proviene de dos raíces griegas que “juntas nombran un tipo de espaciotiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con responsabilidad en una tierra dañada”. 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”³ (nuevamente resuena Margulis) y se expresan en nuevas formas de parentesco mediante formas concretas de “activismo-arte-ciencia”, para afrontar recíprocamente los problemas, trazar sociabilidades y materialidades.

Puntos que se cierran y puntos que se abren

³ Lynn Margulis fue quien acuñó el término “holobionte” para referirse a entidades formadas por la simbiosis de diferentes especies que dan lugar a unidades ecológicas.

Aquí se ha presentado algunas de las propuestas de Haraway y Plant con el objetivo de esbozar una trama en torno a la relación entre feminismo y desarrollo tecnológico. Ambas propuestas se ubican en tensión frente a las posiciones tecnofóbicas y tecnofílicas, ya que señalan el carácter patriarcal del desarrollo tecnológico al tiempo que encuentran potencialidades emancipatorias en las alianzas simbióticas. Ambas sostienen las posibilidades de agencia anti-patriarcal implican un fuerte cuestionamiento al hombre moderno y a los modos en que se posiciona la diferencia antropológica en relación a lo natural y lo artificial.

Dentro del ciberfeminismo, se han planteado algunas limitaciones de los desarrollos de Plant, tal es el caso de Faith Wilding y Art Ensamble (2004) quienes señalan un exceso de optimismo en su propuesta, al tiempo que destacan que el ciberespacio se encuentra ligado a la reproducción de las estructuras de la diferencia de sexo, clase y raza, dando lugar a una perspectiva interseccional y al feminismo decolonial en el ciberfeminismo.

Otra de las cuestiones centrales que se señalan (particularmente, desde el post-ciberfeminismo) es la necesidad dialogar con la agenda feminista actual en el contexto de los nuevos desarrollos de las TICs. A continuación, menciono brevemente algunos interrogantes sobre los desafíos actuales:

1. Una de las características del ciberfeminismo es la proliferación de experiencias estéticas marcadas por los desarrollos de la tecnología digital, las cuales plantean redefiniciones en torno a los problemas del “origen” y la “originalidad” de la obra de arte. Un ejemplo contemporáneo que se puede mencionar es la existencia de los NFT: “token no fungible”⁴ según sus siglas en inglés, que otorgan "certificado de autenticidad" al arte digital.
2. ¿Cuáles son las especificidades de pensar de un ciberfeminismo en América Latina?

Algunos temas la agenda de las organizaciones locales y regionales son:

- Estereotipos de género. Estos intentan recluir el ciberespacio de las mujeres a temas como maquillaje y moda, control del peso, organización de las tareas del hogar, progreso del embarazo, control de nuestros gastos.

⁴ Los NFT, son activos de blockchain que están diseñados para no ser iguales. El artista de NFT más famoso hasta el momento es Beeple, que vendió por primera vez 21 obras de arte en el mercado digital Nifty Gateway por un total de 3.5 millones de dólares. Luego vendió su obra maestra “TODOS LOS DÍAS: LOS PRIMEROS 5,000 DÍAS” en Christie’s, por 6.5 millones de dólares. Ver: <https://www.forbes.com.mx/todo-lo-que-siempre-quiso-saber-sobre-nft-y-nunca-se-atrevio-a-preguntar/>

- Brecha digital de género. Organizaciones de ciberfeminismo advierten que en la brecha digital de género se combinan con distintas brechas: idiomáticas, económicas, educacionales, etc.⁵
3. ¿Pueden experiencias como las DAOs (organizaciones autónomas descentralizadas)⁶ ser opciones de democratización radical? ¿O siguen teniendo sus algoritmos los sesgos de género, clase y raza que se denuncian actualmente en otros casos? ¿Cuán "escalables" son los sistemas de gobernanza dura y blanda, cuando se basan en gran medida en los hábitos privilegiados de los usuarios occidentales, sin discapacidad, que se identifican como hombres-cis? ¿Qué sucede con dichas experiencias donde se evitan la regulación estatal? ¿Son posibilidades otras formas de organización alternativas a la economía especular?⁷

Referencias bibliográficas

- Haraway, D (2019) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Cthuluceno*. Consonni.
- (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- (1990) *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Routledge.
- (1976) *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in 20th Century Biology*. Yale University Press.
- Irigaray, L. (1985) *This Sex that is not One*. Cornell University Press.
- (1978) *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltés.
- Old Boys Network (1997) *100 antithesis*. First Cyberfeminist International. <http://www.obn.org>
- Plant, S. (2000) On the matrix: Cyberfeminist simulations. En: Kirkup, G.; Janes, L.; Woodward, K. & Hovenden, F. (Eds.) *The Gendered Cyborg: A Reader*. Routledge.

⁵ “Ciberfeminismo: activismo digital para no ser solo usuarias y convertirse en creadoras”. TELAM. 01/07/2021. Disponible en: <https://www.telam.com.ar/notas/202107/559588-ciberfeminismo-activismo-digital-para-no-ser-solo-usuarias-y-convertirse-en-creadoras.html>

⁶ Una DAO es una organización que está dirigida a través de reglas codificadas en programas de ordenador llamados contratos inteligentes. Un registro de transacción financiera de una DAO, así como dichas reglas, están gestionadas a través de un blockchain.

⁷ A DAO of One's Own? Feminist strategies for P2P Organisations. 11-02-2020. Disponible en: <https://p2pmodels.eu/feminist-strategies-for-p2p-organisations/>

Plant, S. ([1995] 1998) *Ceros+Unos. Mujeres digitales y la nueva tecnocultura*. Ediciones Destino.

Wilding, F & Critical Art Ensemble (2019). Apuntes sobre la condición política del ciberfeminismo. En R. Zafra. & T. López-Pelliza (Eds.) *Ciberfeminismo: De VNS Matrix a Laboria Cuboniks*. Holobionte Ediciones.

