



Filosofía

y prácticas de sí

III Encuentro sobre técnicas del yo

Mario Osella y Natalia Lorio
Compiladores

ACTAS

Córdoba, octubre de 2021

ISBN 978-987-688-471-6

e-book

UniRfo
editora

Filosofía y prácticas de sí : III Encuentro sobre técnicas del Yo / Agustín Almada...
[et al.] ; compilación de Mario Osella ; Natalia Lorio.- 1a ed.- Río Cuarto : UniRío
Editora, 2022.
Libro digital, PDF - (Actas de congresos)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-688-471-6

1. Filosofía Contemporánea. 2. Poder Político. I. Almada, Agustín. II. Osella, Mario, comp. III. Lorio, Natalia, comp.
CDD 199.82

Filosofía y prácticas de sí. III Encuentro sobre técnicas del Yo

Mario Osella y Natalia Lorio (Compiladores)

2022 © *UniRío editora.* Universidad Nacional de Río Cuarto
Ruta Nacional 36 km 601 – (X5804) Río Cuarto – Argentina
Tel.: 54 (358) 467 6309
editorial@rec.unrc.edu.ar
www.unirioeditora.com.ar



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 2.5 Argentina.
http://creativecommons.org/licenses/by/2.5/ar/deed.es_AR



Consejo Editorial

Facultad de Agronomía y Veterinaria
Prof. Mercedes Ibañez y Prof. Alicia Carranza

Facultad de Ciencias Humanas
Prof. Gabriel Carini

Facultad de Ciencias Económicas
Prof. Ana Vianco

Facultad de Ingeniería
Prof. Marcelo Alcoba

Facultad de Ciencias Exactas, Físico–
Químicas y Naturales
Prof. Sandra Miskoski

Biblioteca Central Juan Filloy
Bibl. Claudia Rodríguez y Bibl. Mónica Torreta

Secretaría Académica
Prof. Sergio González y Prof. José Di Marco

Filosofía y prácticas de sí

*III ENCUENTRO SOBRE
TÉCNICAS DEL YO*

Índice

AGUSTÍN ALMADA	6
<i>Práctica de la negación absoluta: una interpretación pesimista sobre la ascética</i>	
ALDANA D'ANDREA Y EMILIANO CAMPOAMOR	18
<i>El yo como proceso recursivo</i>	
ANDREA TORRANO	31
<i>Foucault ¿un filósofo de la tecnología?</i>	
DARÍO SANDRONE	42
<i>Mayéutica tecnológica ¿tecnología del “yo”?</i>	
DAVID GONZÁLEZ	56
<i>“Ser tu mejor versión”</i>	
DIEGO LAWLER	67
<i>Técnicas del yo: autoridad de primera persona y autoconocimiento bajo condiciones de cambio profundo</i>	
GERMÁN DAVID ARROYO	79
<i>Interdependencia y no violencia. Una relectura butleriana de Hegel</i>	
JOSÉ LISSANDRELLO	91
<i>Reserva del saber: método utilizado en el ámbito de la persuasión de la guía dialéctica y de la guía terapéutica</i>	
JUAN MAURICIO MORETTI	102
<i>Posibilidades de la ejercitación filosófica en la infancia</i>	
LORENA FIORETTI, ERIKA LIPCEN Y VERÓNICA SOSA	115
<i>El cuerpo orgánico en las prácticas danzadas</i>	

MARIO OSELLA	123
<i>De la descontextualización de las técnicas de sí y de la posibilidad de una justificación técnica de las mismas</i>	
NATALIA LORIO	134
<i>¿Qué sujetos desde qué (post)humanismo? Notas sobre técnicas y máquinas (post)antropológicas</i>	
PAULA MASSANO	147
<i>Banquete antropofágico: entre la subjetividad y los procesos de subjetivación</i>	
RENZO FILINICH OROZCO Y TAMARA CHIBEY RIVAS	158
<i>De la amplificación informacional a la contaminación (des)informativa: una mirada a la cognición en red</i>	
RODRIGO BAUDAGNA	174
<i>Escrituras abyectas. Alegorías del límite del sujeto</i>	

Práctica de la negación absoluta: una interpretación pesimista sobre la ascética

Agustín Ramiro Almada

Cuando nos adentramos en la filosofía de Arthur Schopenhauer, la ascética no es lo primero con lo que nos encontramos ni aun lo primero en destacarse. En su obra *El mundo como voluntad y representación*, dicho tema se encuentra relegado a los capítulos finales del cuarto y último libro de los que la integran, así como a los correspondientes complementos del segundo volumen. Y aunque el filósofo se esfuerza por enfatizar que lo que allí se expone es un único pensamiento, dividido en partes a causa de la exposición lineal que todo libro exige (por lo que el último tema podría también ser el primero), lo cierto es que al tratarse de una cuestión compleja y con un profundo significado, no resulta extraño que su lugar esté hacia el final. Lo que aquí nos proponemos es realizar un sucinto análisis del sentido que esa práctica adquiere en el marco de su pensamiento, utilizando para ello el esquema general sobre la ascética y sus diferentes modos que Mario Osella desarrolla en su trabajo del Encuentro anterior (Osella, 2019: 80-87). Siguiendo ese esquema, subrayamos los puntos en los que la comprensión de Schopenhauer acerca del ascetismo evidencia elementos peculiares de su teoría, como así también el modo de ascética que corresponde a su concepción.

Asumiendo que la famosa caracterización de pesimista que recae sobre este autor no necesita ser aclarada, podemos afirmar de manera introductoria que para él la práctica ascética constituye la única vía redentora de una existencia que asegura dolor y promete miseria, aunque su verdadero significado no debe entenderse en los términos de una positividad real o efectiva; queremos decir que, en el marco de su filosofía, el ascetismo no puede pensarse en relación con un estado o entidad positiva, ya sea aquél ideal o ésta divina, sino solo en lo que respecta a su naturaleza negativa, que es la que conforma su carácter redentor. La ascética representa así la condición de una absoluta negación que conlleva una conversión hacia una total nulidad. Sostenemos entonces que el ascetismo, tal como lo entiende Schopenhauer, es negativo (y si se nos permite, pesimista), porque la salvación que promete no está al amparo de ningún ser o estado positi-

vo, sino en una alternativa que, desde nuestra manera habitual de comprender el mundo, se identifica con la completa nada, la cual se revela asimismo preferible a una vida colmada de dolor y a una existencia desprovista de sentido.

1. Esquema general de la ascética

Comenzamos por retomar el mencionado esquema de Osella, presente en su artículo “Técnicas de sí, instrumentalismo, creencias” del libro citado. Con él podemos establecer los parámetros generales de una práctica que en su larga historia ha adquirido diversas formulaciones y distintas justificaciones, y con ello suplir la falta de un abordaje exhaustivo que dé cuenta de todas ellas. En aquel texto, su autor define a la ascética como “(...) el conjunto de técnicas de sí con el que se lleva adelante un proceso de autoformación altamente consciente, deliberado, sistematizado, y que tiene por miras la realización de lo que se considera lo mejor de uno mismo” (Osella, 2019: 80). Esto último se identifica inmediatamente con un tipo de “yo ideal” cuya forma depende de la modalidad de ascetismo de la que se trate, y, dentro de cada una de estas, de las creencias en cuestión. Los tres modos que se detallan son el metafísico o teológico, el socio-político y el instrumentalista ahistórico, pero a nosotros nos interesan principalmente el primero y el último, por lo que nos ocuparemos de éste luego de haber considerado todo lo relativo a aquél, el cual posee la ventaja de ser el que mejor representa lo que usualmente se entiende por ascética; con respecto al segundo modo, el socio-político, prescindiremos completamente de él.

El ascetismo en su modalidad metafísica es aquel “(...) que se piensa desde lo eterno” (Osella, 2019: 80), es decir, el que, en tanto conjunto de técnicas de sí, justifica su efectividad o validez en un orden universal y originario al que se debe aspirar o retornar en la medida en que corresponde a todo ser espiritual. El “yo ideal” se configura en dicha eternidad, y si su forma involucra la unión con alguna divinidad (ascética teológica) o la realización de una naturaleza originaria (ascética metafísica), la diferencia no es tan relevante para nosotros, si tenemos en cuenta que no es tan extraño encontrarse con una identificación de ambas realidades: “Pues los estoicos tendían siempre a la unidad del principio, de igual manera que para ellos Dios y el mundo no eran dos cosas distintas” (Schopenhauer, 2004: 141). Este modo de ascética consiste entonces en ejercicios o técnicas destinados a mejorar el propio ser, aunque no respecto a lo que él tiene de singular (que podemos identificar con lo que Osella llama “yo fal-

so”), sino respecto a aquello que constituye lo esencial y más real de cada uno. Lo importante es que se establece un orden eterno que sirve de criterio para definir los pasos a seguir mediante las técnicas que el asceta ejerce sobre sí: el “yo falso” como instancia de la que hay que apartarse, el “yo ideal” como fin al que se aspira, y el “yo actual” como estado intermedio y efectivo del proceso de conversión del practicante. Y además (y esto nos interesa particularmente), que habiendo un “yo ideal” que se erige como finalidad, este modo de ascética exhibe un aspecto de positividad: el “yo falso”, que se opone a la realización del propio y auténtico yo, puede suprimirse y dar paso a lo que verdaderamente se debe ser. Existe la posibilidad de expiar la falsedad y el engaño de la mundanidad y consumir lo que es bueno y veraz y está viciado por ella. Existe una manera de emanciparse de lo corrupto y falso para alcanzar lo íntegro y verdadero.

Si consideramos ahora, a partir de este esquema, la interpretación que Schopenhauer hace del ascetismo, parece evidente que su comprensión del mismo se adecua al modo metafísico, cuestión que, aunque no es nuestro objetivo negar, debe ser aclarada en torno a ciertas particularidades que hacen de su enfoque uno peculiar. Su explicación claramente se fundamenta en un orden eterno, por lo que no cabe dudar de su filiación metafísica; sin embargo, lo que en el modelo de las prácticas ascéticas recién esbozado se presenta como un ser positivo, esto es, el “yo ideal” que se alza como objetivo último del practicante, en el marco de su filosofía adquiere un sentido negativo que por su radicalidad elimina cualquier posibilidad de concebir un ser que deba o pueda afirmarse. Veamos entonces ese asunto.

2. Metafísica de un ser infundado

La teoría de Schopenhauer introduce considerables innovaciones en la forma habitual del pensamiento metafísico clásico, lo que hace de él uno de los últimos autores que desde la metafísica abren nuevas perspectivas de comprensión del mundo a partir de un principio universal. Su novedad (entre otras) consiste en la inversión del valor otorgado a este principio, el cual pasa a ser concebido como injustificado y falto de razón, y se revela absurdo: el fundamento esencial buscado por la filosofía es asumido por él como carente de sentido, como aquello que explica el mundo pero no puede ser explicado en sí mismo, que se revela como fin pero a la vez está desprovisto de un propósito propio. Tal consideración queda patente cuando expresa: “Por eso, cuando uno se atreve a lanzar la pregunta de

por qué no la nada en lugar del mundo, entonces el mundo no puede justificarse a sí mismo (...) porque el principio de su existencia carece expresamente de razón (...)” (Schopenhauer, 2003: 634). La búsqueda de un principio esencial que dé cuenta de la existencia lo lleva a encontrar un qué (lo que existe) pero no un porqué (la razón por la cual o para la cual eso existe), lo que hace que dicho qué se nos exhiba como irracional e inadmisibile: “Pero porque nuestro estado es más bien algo que mejor sería que no existiera, todo lo que nos rodea lleva esa huella, igual que en el infierno todo huele a azufre; (...)” (Schopenhauer, 2003: 632). El mundo se muestra infundado, y como consecuencia nuestra existencia en él no puede sentirse más que como una falta o carencia, si acaso tenemos la suerte de vernos libres de la carga de padecimientos que usualmente la llenan. En rigor, el sufrimiento tampoco es algo más que una expresión de aquella insuficiencia originaria que constituye lo efectivamente real: “Pues solo el dolor y la carencia pueden ser positivamente sentidos y se anuncian por sí mismos: el bienestar, en cambio, es puramente negativo” (Schopenhauer, 2003: 630). Para el filósofo pesimista la vida difícilmente pueda ser otra cosa más que dolor o aburrimiento, dado que, si desaparece lo primero (aquello “positivamente sentido”), lo que queda es un vacío que, bajo el engañoso nombre de dicha, se descubre como tedio ante la inevitable constatación del absurdo. Y nos interesa precisamente este valor, la absurdidad, y con ella, el carácter aciago que se atribuye al principio metafísico que el pensador postula como esencia universal: la voluntad. Todo lo que existe es una manifestación suya, y en nosotros, humanos, en quienes se objetiva de la forma más clara, su naturaleza infausta se hace más patente que en cualquier otra de sus manifestaciones. Nuestro querer y nuestro cuerpo, nuestro afán y nuestros propósitos, son expresión de ella. Y si su ser es infundado, también lo es el nuestro, que solo encuentra explicación en el plano de los fenómenos a partir de las relaciones establecidas por el principio de razón suficiente (por ej., lo que somos como hijos de alguien, o lo que hacemos para lograr algo), explicación que es relativa y no absoluta, fenoménica y no metafísica. Clemend Rosset, comentando a Schopenhauer, lo expresa así: “El mundo, la existencia son *grundlos*, es decir, privados de fundamento, porque son el Todo, y en consecuencia es imposible hallar un punto situado fuera del Todo para que lo sostenga” (Rosset, 2012: 82). Nos encontramos entonces con que, dentro de la filosofía schopenhaueriana, la realidad se define por un principio inmanente que, desplazando toda posible trascendencia, se exhibe falto de sentido y, por ello mismo, ominoso y recusable. La existencia, tanto si se la concibe de manera fenoménica como metafísica (después de todo, son lo mismo desde diferentes perspectivas), no es buena y debe expiarse, porque a este

mundo, que está muy lejos de ser el mejor de los posibles, le corresponde genuinamente el no-ser.

Si la voluntad, en cuanto esencia de lo real, contara con un verdadero fundamento, entonces el dolor que ella engendra estaría justificado sin importar su magnitud, mientras que la experiencia de la nihilidad del existir se disiparía ante la mínima comprobación de su razón. Pero no ocurre así según Schopenhauer, quien, como dijimos, efectúa un cambio respecto al valor que la tradición filosófica ha sabido otorgar a la existencia, o, cuando no a esta, a algún principio trascendente factible de conocerse aunque sea en algún grado. Él mismo asegura que fue el cristianismo el primero en introducir la correcta estimación del acto de vivir (su condición indigente y su necesaria redención) en la cultura occidental (estimación presente desde antes en Oriente, de donde fue probablemente importada), ya que: “Esas verdades (...) eran totalmente nuevas para los griegos y romanos, que todavía estaban plenamente inmersos en la vida y no podían mirar seriamente más allá de ella” (Schopenhauer, 2003: 685); y el hecho de que “(...) algún que otro filósofo, como Pitágoras y Platón, pensara de otra manera, no cambia nada con respecto al conjunto” (Schopenhauer, 2003: 686). A pesar de los grandes logros conseguidos por el uso de la razón, la filosofía, tal como nos la describe aquí, no fue capaz de tasar adecuadamente el acto de existir, cosa que sí hicieron, con sus alegorías y relatos irracionales, las religiones más importantes. Además del cristianismo, también el budismo y el brahmanismo (y con ellos una multitud de sectas derivadas) lograron conocer, a través de sus diferentes dogmas, que este mundo es un lugar del que es mejor retirarse porque en él ninguna felicidad o realización verdaderas son posibles. Y aquí es donde podemos retomar el esquema de la ascética antes mencionado, al tratarse de una práctica promovida por tales religiones (al menos en su versión original, que en el caso de la cristiandad Schopenhauer denomina cristianismo primitivo) como el modo adecuado de librarse de esta existencia mediante la renuncia del cuerpo y sus placeres (en los que se expresa la voluntad), y el cultivo del espíritu: el ascetismo, que implica una evasión de toda actividad convencional que forme parte de la falsedad de la vida mundana, es la correcta vía para erradicar todo lo perteneciente al “yo falso”. La condena del mundo tal y como lo conocemos, del cuerpo y sus goces aparentes, y el elogio de la abnegación total, así como está presente en esas religiones y en la doctrina del filósofo (y es el motivo por el cual este las aprecia), lo está también en la práctica del asceta: “El ascetismo es una toma de distancia de la vida moral, social, política, cultural... establecida” (Osella, 2019: 84). Pero justamente allí donde el asceta debe encontrar a su ser

original como contenido integrador de su “yo ideal”, nosotros, siguiendo al pensador pesimista, no encontramos otra cosa más que voluntad, voluntad de vivir, la cual, a pesar de su carácter originario, no puede identificarse con aquel “yo” más de lo que lo hace con el “yo falso”.

3. La ascética como pura negación

De acuerdo con lo expuesto al comienzo, el ascetismo conforma un conjunto de técnicas de sí; es decir que puede funcionar como medio. Y la meta a la que ese medio conduce se caracteriza como ideal precisamente por su naturaleza primigenia, condición que explica su destacado valor. Lo originario se corresponde con lo ideal, o al menos así parece, dado que lo primero en ser, o lo que siempre fue y será (más allá de sus posibles deformaciones), es también lo mejor. Sin embargo, ¿qué ocurre si lo más real, si el ser más originario de todos, no es por ello digno de aprecio? ¿Cuál es el ser que debe realizarse o al que se debe retornar, si lo que nos constituye es en sí mismo infundado y carente de razón? ¿Qué sucede si el no-ser se revela mejor que el ser? En las páginas de Schopenhauer encontramos las respuestas (sus respuestas) a estas preguntas. Primero que nada, no hay en su pensamiento una separación entre un ser originario y verdadero, y uno derivado y falso, como tampoco la consiguiente caracterización de aquel como bueno y este como malo; hay un solo ser, y aunque sus modos de manifestación admiten variaciones (entre sus distintas objetivaciones y su condicionamiento a las formas subjetivas de conocimiento), su valor es siempre el mismo: infundado y colmado de un afán cuyo destino es la aflicción. De ahí que la única manera en la que podemos adecuar la comprensión de dicho ser al esquema que venimos trabajando sea la de asumir que el “yo ideal”, para conservar su carácter de idealidad, no puede concebirse como una clase de yo sino más bien de no-yo, y que la ejecución del fin ideal no se da en la realización o afirmación de lo primigenio de uno mismo sino en una negación radical de ello, “(...) pues el verdadero yo es la voluntad de vivir” (Schopenhauer, 2003: 662), la cual, mientras sea afirmada obstinadamente, lo único que consigue es perpetuar el sufrimiento y confirmar la nihilidad de su propio acaecer. También podemos pensar a la voluntad, en tanto aquello que debe erradicarse, en relación con el “yo falso”: al ser ella lo único que existe y lo que engendra el suplicio y el sinsentido, su falsedad no contrasta con ningún otro ser más verdadero sino solo con el claro conocimiento de su propia falta de fundamento. Ella es el “yo falso” que debe suprimirse, aunque no para dar paso a un “yo ideal” que se revela auténtico, dado que la voluntad es lo

más auténtico que se puede encontrar, sino para expiar la culpa innata con la que nos carga por el mero hecho de existir. Su ser, por originario que sea, necesita ser purgado, ya que de ningún modo es preferible al no-ser.

Ahora bien, más allá de la caracterización particular que hacemos aquí sobre la interpretación de Schopenhauer acerca de la ascética, la cual distinguimos del modelo esbozado al inicio (o más bien al cual intentamos adaptarla), lo cierto es que, al momento de hablar del tema, el filósofo se muestra tan afín al espíritu ascético en general que no solo recoge el testimonio de vida de distintos ascetas religiosos sino que llega incluso a asociar sus ideas con lo que estos expresaban en los términos de su propia religión. Lo que sucede es que, al concebir que el conocimiento que funda dicha práctica es en sí mismo un conocimiento intuitivo, no abstracto y carente de palabras, el pensador enfatiza que poco importan los conceptos o las nociones que el practicante tenga en su cabeza al momento de su ejercicio: “Un santo puede estar lleno de las más absurdas supersticiones o, a la inversa, ser un filósofo: ambas cosas valen lo mismo. Solamente su obrar lo acredita como santo (...) (Schopenhauer, 2004: 445). Sustituyendo la palabra santo por la palabra asceta, que en este contexto designan lo mismo, comprendemos que con ambas Schopenhauer caracteriza a quien ha logrado negar su ser originario, su propia voluntad, y con ello se ha desprendido de los deseos mundanos con los que el resto de los mortales se ven condenados a una vida llena de sufrimiento y vacuidad. Para él, el acto de negación es siempre el mismo acto fundamental, y si a quien lo realiza le parece que en ello se une con un dios, y que es este el ser originario, poco importa, ya que la acción es una y la misma. Los preceptos de distintas religiones que profesan el ascetismo son idénticos o muy similares, lo que indica que la práctica no nace de creencias específicas sino que trasciende cualquier conjunto de dogmas. Por eso, cuando el pensador recupera las prescripciones de los ascetas (o santos), no se preocupa por incluir entre ellas las que conllevan un matiz religioso: “Estos predicán, junto al amor puro y la total resignación, la absoluta pobreza voluntaria, la serenidad verdadera, la completa indiferencia hacia todas las cosas mundanas, la muerte de la propia voluntad y el renacimiento en Dios, el total olvido de la propia persona y el abandono en la intuición de Dios” (Schopenhauer, 2004: 448). De estas predicaciones, la que mejor ilustra su propio pensamiento es sin duda la que indica “la muerte de la propia voluntad”, de la que se derivarían todas las demás. Incluso el “renacimiento en Dios” puede entenderse (y por eso la incluye) como una expresión que remite a la resurrección que se da en aquel que niega su ser a través del conocimiento. Porque está claro que Schopenhauer era ateo, y que cual-

quier noción de un dios de su parte, al igual que cualquier representación de un “yo ideal”, no puede ser otra cosa más que negación del ser originario que él identifica como voluntad. El ascetismo, definido como el acto de negar la propia voluntad de vivir, es practicado por quien, al margen de sus creencias teológicas “(...) comprende su ser y lo encuentra condenado a un constante perecer, una vana aspiración, un conflicto interno y un sufrimiento permanente (...)” (Schopenhauer, 2004: 440). De tal forma, el asceta es aquel que descubre que el único medio posible de redención es librarse de lo que en realidad le es más propio:

Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el fenómeno sino que lo niega. Eso se manifiesta en el tránsito de la virtud al *ascetismo* (...) en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria. Por eso niega aquel ser que se manifiesta en él y se expresa ya en su propio cuerpo, y su obrar desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él. (Schopenhauer, 2004: 441).

El conocimiento que permite lograr esto, y que según lo que dijimos es intuitivo y solo puede traducirse en acciones, es una forma de saber que solamente experimenta quien ha sido iluminado por él; es decir que no alcanza con esbozarlo en palabras o en conceptos, y por ello la teoría no es adecuada para su representación. Sin embargo, es tarea de la filosofía, como afirma Schopenhauer, encargarse de representar conceptualmente aquello que en la realidad se manifiesta intuitivamente, y en la realización de esa tarea no puede faltar la referencia a uno de los fenómenos más extraordinarios y asombrosos que aquella ofrece: la vida de los renunciantes, quienes, indiferentes ante la ambición de conquistar el mundo, se preocupan por superarlo (Schopenhauer, 2004: 447). De igual manera, nuestra intención aquí fue hacer una exposición teórica que, lejos de agotar el profundo y complejo tema de la ascética, precisara la comprensión peculiar que sobre ella tiene el pensador pesimista.

Nos queda aún por tratar un punto significativo de su exposición que nos exige retomar otro de los modos posibles de ascetismo detallados en el artículo de Osella, sobre el que hasta el momento poco o nada dijimos. Ese modo corresponde al instrumentalismo ahistórico, y con una breve descripción del mismo podemos indicar cuál es su pertinencia.

4. Schopenhauer como instrumentalista ahistórico (en torno a la ascética)

Hasta aquí sostuvimos que la interpretación de Schopenhauer sobre la ascética remite al modo metafísico de la misma. Ello resulta evidente si observamos que el pensador la comprende desde su propia teoría metafísica. Sin embargo, también es llamativa la coincidencia que podemos hallar entre su planteo y el modo instrumentalista ahistórico que se expone en el trabajo de referencia que utilizamos en este escrito. Allí se afirma, bajo dicha modalidad, que “(...) la ascética, en buena medida, es independiente de los sistemas de creencias que la justifican”, y que: “El proceso ascético, vaciado de todas las particularidades históricas, culturales, es el mismo en todas las religiones. Y el punto de referencia (el poder determinante), obviamente, está en los medios” (Osella, 2019: 81). Si esta interpretación es correcta (posibilidad que en el artículo es finalmente rechazada por su autor), la ascética es una práctica que, en tanto práctica, puede adecuarse sin problemas a un conjunto de dogmas u otro, porque no responde esencialmente a estos sino a lo que ella por sí misma, en cuanto acción, implica. El principal argumento en favor de esta tesis es el notorio hecho de su presencia en diferentes contextos, culturas y épocas. Alternando las doctrinas religiosas, las costumbres y los pueblos, la ascética se mantiene como una praxis universal que se comparte sin que haya un claro conocimiento sobre su efectiva transmisión y comunicación. Justamente por eso es posible pensar que ella surge en distintos sitios sin que sea necesaria su importación desde un único lugar de origen y sin precisar alguna doctrina específica que la fundamente. Y así es como la concibe Schopenhauer, quien, pese a contar con una teoría propia para explicar el fenómeno ascético, considera que este no requiere ningún concepto teórico para su desarrollo. Se trata de un acontecimiento insólito que ocurre en aquel que logra negar su propia voluntad, y esto es un acto puramente práctico que puede prescindir de cualquier noción especulativa; por ello, también para este filósofo el punto de referencia está, obviamente, en los medios. Son estos, en cuanto mecanismos de negación (cuyo único contenido es la acción de negar) lo que importa. De ahí que sea indulgente con el asceta religioso que, colmado de creencias supersticiosas y absurdas, es asimismo admirable en lo que respecta a su modo de vida, al cual “(...) reviste con un dogma para dar satisfacción a su razón” (Schopenhauer, 2004: 445). Lo primario es el conocimiento intuitivo cuya verdadera expresión se da en la práctica de la negación, y el ropaje teórico con el cual se lo adorna discursivamente es algo secundario y accidental que se debe a

la actividad reflexiva propia del ser humano. Como se dijo, el carácter accesorio de las doctrinas se evidencia en la asombrosa coincidencia de la humanidad en una práctica milenaria que reúne a los distintos pueblos y que “(...) se encuentra al leer la vida de un penitente o santo cristiano y la de uno hindú. Dentro de tan diferentes dogmas, costumbres y entorno, la aspiración y la vida interior de los dos es la misma” (Schopenhauer, 2004: 451). Y este mismo hecho le sirve a Schopenhauer para sostener que: “Tan gran acuerdo en tan distintas épocas y pueblos es una prueba fáctica de que aquí no se expresa, como gusta de afirmar la vulgaridad optimista, una excentricidad y desatino del sentido sino un aspecto esencial de la naturaleza humana que rara vez se distingue debido a su excelencia” (Schopenhauer, 2004: 451). Se trata de un acontecimiento superior por el cual la voluntad, en la forma más elevada de su objetivación (la humana), se hace consciente de sí y de su contrasentido, y decide negarse a sí misma. Ese punto, que es el más excelso que puede alcanzar (su “yo ideal”, que como vimos no es otra cosa más que pura negación), no puede ser un derivado de doctrinas especulativas contradictorias entre sí y plagadas de ficciones e ilusiones; es en verdad el resultado de un conocimiento que es práctico e intuitivo y no teórico ni conceptual.

Pero entonces, Schopenhauer sería propiamente un instrumentalista ahistórico al momento de interpretar la ascética si no fuera porque le atribuye a esta una explicación pretendidamente correcta desde sus propios conceptos. Aun así, él elabora dicha explicación desde su labor filosófica, la cual concibe explícita y exclusivamente como una actividad destinada a la producción teórica, mientras que la actividad ascética, tomada en sí misma, se le presenta como un acto puro que solo involucra la acción. Por eso nadie antes necesitó de sus esclarecedoras ideas para poder practicarla, como así tampoco ningún asceta se vio impedido por las creencias irracionales con las que ornamentaba su ejercicio. La ascética precisa de un conocimiento, pero es un conocimiento que en sí mismo implica actuar, por lo que resulta imposible concebirlo como algo separado de la acción que conforma un contenido independiente que justifica a esta y la priva de la pureza que una concepción instrumentalista le asigna. Decimos esto para resaltar lo que entendemos que parece ser un planteo de tal naturaleza por parte de Schopenhauer, pese a que finalmente también se da una explicación del tipo metafísico en su comprensión del ascetismo. De algún modo, ambas interpretaciones encuentran lugar en su exposición, aunque en rigor sea más correcto catalogarlo como un pensador metafísico que, en cuanto tal, explica el mundo y sus fenómenos desde una perspectiva universal que pretende penetrar en todos los resquicios de la realidad. Para sustentar esta última comparación de su pensamiento con el enfoque ins-

strumentalista ahistórico, retomamos a un autor que Osella menciona en su trabajo con un propósito muy similar: Michel Hulin. Su aparición en el texto cumple el objetivo de demostrar cómo, en un intérprete alejado de la concepción instrumentalista, se da igualmente una cierta interpretación de ese tipo. Con el mismo fin, aunque en relación con la figura de Schopenhauer, traemos estas palabras suyas que encierran una cercanía llamativa con lo que hemos expuesto sobre este filósofo:

Si nuestra hipótesis es exacta, es decir, si el objetivo profundo (...) del asceta es recuperar la beatitud supramundana inherente a un estado original de inocencia más acá del bien y el mal (...), entonces es lógico que pensemos que ese asceta busca con predilección el sufrimiento, especialmente físico, y las experiencias negativas en general, a fin de localizar y matar en su germen el mecanismo dualizante de los juicios de valor que presente están en el origen de la esclavitud humana. (Hulin, 2007: 185).

También según Schopenhauer el asceta (que niega su voluntad y, con ella, los juicios de valor) alcanza un estado de beatitud que está más allá (o más acá) del dolor, así como lo está del placer. No sería propiamente un “estado original”, dado que este es el de la voluntad de vivir, pero sí un estado de pureza que ningún individuo atado al tormento de la voluntad puede siquiera imaginar. Y si Hulin, con su similar caracterización, se aproxima a una concepción instrumentalista que ve en la ascética una práctica independiente de cualquier doctrina, también lo hace Schopenhauer, aunque este último, no satisfecho con eso, se encarga de darle un contenido filosófico que, en cuanto tal, es igualmente irrelevante para quien se dispone a liberarse del mundo (no por leer sus textos se convierte uno en asceta). Y por supuesto que él, bien consciente de ello, sería el primero en reconocerlo.

Referencias

- Hulin, M. (2007), *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, Siruela, Madrid.
- Osella, M. (2020), “Técnicas de sí, instrumentalismo, creencias”, en *Filosofía y prácticas de sí. II Encuentro sobre técnicas del yo*, UniRío Editora, Río Cuarto, pp. 80-87.
- Rosset, C. (2012), *Schopenhauer, filósofo del absurdo*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires.

- Schopenhauer, A. (2004), *El mundo como voluntad y representación*, Tomo I, Trotta, Madrid.
- Schopenhauer, A. (2003), *El mundo como voluntad y representación*, Tomo II, Trotta, Madrid.

El yo como proceso recursivo

Aldana D'Andrea
Emiliano Campoamor

La noción de recursividad es una noción primordialmente matemática o, mejor aún, lógica matemática y, recientemente -si cien años no es nada-computacional; pero también reconocemos en ella una ligazón fundamental con una variedad de problemas filosóficos. En un acercamiento rápido a la historia de la elucidación de la noción de recursividad, vemos que ella está ligada a las discusiones de la naturaleza del pensamiento humano en general, y del pensamiento matemático en particular, también a las discusiones en fundamentos de la matemática y a las posibilidades de delimitar lo que sea el ámbito de lo computable o mecanizable y, así también, al planteo de tesis mecanicistas o anti-mecanicistas, humanistas o posthumanistas, o incluso transhumanistas o pancomputacionalistas. No es el propósito de este trabajo hacer un recorrido por todos estos vínculos -que están lejos, de hecho, de ser *todos* los vínculos posibles-, no obstante, sí nos interesa explorar esta potencia filosófica de la noción de recursividad, particularmente en lo que atañe a la posibilidad de establecer una analogía, de carácter procesual, entre la recursividad tal y como se la entiende en la tesis de Church-Turing, como equivalente a lo computable, y el mecanismo de formación del yo tal y como se entiende en algunas expresiones de pensamiento filosófico, en particular, tal y como se entiende la propuesta de Johann Gottlieb Fichte, *Fundamentos de toda la Doctrina de la Ciencia* (2005) en la interpretación actual que hace Yuk Hui (2019).

La recursión en la lógica matemática (o sobre desenrollar y sembrar)

En el uso corriente, el término *recursión* señala tanto un proceso de repetición (que es *recurrente*), como la propiedad de estructuras (que contienen como constituyentes a estructuras de la misma forma) y secuencias (en las que cualquier término se puede comprender a partir de los precedentes). Como veremos, la noción lógica matemática de recursión recupe-

ra todas estas acepciones y, además, tiene la virtud de vincularlas con los fundamentos de la matemática y, al mismo tiempo, con una teoría de máquinas.

En lógica matemática la recursión refiere a un proceso de definición mediante el cual se construye una clase particular de funciones sobre números naturales llamadas *funciones recursivas*, tal clase coincide exactamente con lo que en teoría de la computabilidad se conoce como la clase de *funciones computables*. La tesis de Church-Turing postula precisamente esta idea: la clase de funciones recursivas es extensionalmente equivalente a la clase de funciones computables, es decir, a la clase de procesos que pueden ser llevados a cabo por una máquina de Turing.

Las funciones recursivas toman su nombre del proceso de recursión por el cual el valor de una función para algún argumento n se define por la aplicación de la misma función para argumentos menores a n .

Un ejemplo de función recursiva es la función *fib* que forma la famosa sucesión de Fibonacci:

0, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, 610...

La definición que determina la serie es la siguiente (tiene dos casos bases):

$$\begin{aligned} fib0 &= 0 \\ fib1 &= 1 \\ fibn &= fibn-1 + fib\ n-2 \end{aligned}$$

Tal y como sucede en *fib*, una definición recursiva determina una secuencia de números en términos de sí misma, y en este aspecto pareciera que falla al ser una definición circular; en nuestro caso, el valor de *fib* en el lado izquierdo se define en términos de la misma función *fib* del lado derecho, es decir, pareciera que el *explicandum* coincide con el *explicatum*. Sin embargo, no hay tal circularidad, ya que, como indica Walter Dean (2020) “un rasgo característico de las definiciones recursivas es que permiten calcular los valores de las funciones que describen ‘desenrollando’ sucesivamente la cláusula para $x > 0$ hasta alcanzar la cláusula para $x = 0$ (el llamado caso base)”. En nuestro ejemplo, *fib6* puede calcularse a partir de *desenrollar* la función para los argumentos menores a 6 hasta alcanzar los dos casos base 0 y 1 en donde la referencia a *fib* desaparece de *fib* misma, lo cual no implica sumergirse en un círculo vicioso, sino en el potente uso de la autorreferencialidad.

$$\begin{aligned}
fib6 &= fib5 + fib4 \\
fib5 &= fib4 + fib3 \\
fib4 &= fib3 + fib2 \\
fib3 &= fib2 + fib1 \\
fib2 &= fib1 + fib0 \\
fib1 &= 1 \\
fib0 &= 0
\end{aligned}$$

Inversamente, una definición recursiva puede entenderse también como una regla concreta para obtener nuevos elementos a partir de los ya generados por la misma regla y su caso base. En tal sentido, Douglas Hofstadter entiende que el caso base de una serie recursiva puede ser visto como “una especie de semilla, a partir de la cual crecerá una gigantesca planta -con todas sus hojas y ramas, infinitas en número- de una forma predeterminada por una regla fija establecida” (Hofstadter, 2008: 163). En efecto, una definición recursiva aporta un método de cálculo riguroso que, prescindiendo de cualquier uso de la intuición o el ingenio, nos asegura la obtención del valor de cada elemento de una serie infinita en un número finito de pasos y con ello asegura también la existencia misma de la serie infinita. La clave para tratar con el *árbol infinito* se encuentra en que la aplicación del método solo implica seguir una regla inequívoca y, en tal sentido, y haciendo valer la tesis de Church-Turing, se dice que la definición aporta un algoritmo, o un procedimiento de cálculo efectivo o mecánico que, como ha señalado Turing (1965), puede ser llevado a cabo indistintamente por un humano o por una máquina. Que el árbol sea, de hecho, *infinito* es un punto conceptual y epistémico crucial, puesto que las definiciones recursivas fueron consideradas como el método finitista adecuado para tratar con conjuntos infinitos en matemática y así satisfacer uno de los puntos centrales del programa de Hilbert para los fundamentos de la matemática.

La recursión en los fundamentos

La historia de la recursión puede ser leída como una historia sobre el autoexamen y la autoproducción en los fundamentos de la matemática y de la computación y, quizá también, de la filosofía.

Retomemos el programa de Hilbert. La propuesta metamatemática de Hilbert para tratar, y *salvar*, la teoría de conjuntos infinitos de Cantor radicó en llevar a cabo un tratamiento aritmético finitista de la matemática

formalizada. Por *finitista* Hilbert entendía un método de cálculo elemental y potente en el que la inferencia procediese por un método riguroso y seguro. La propuesta consistió en identificar el punto de vista finito requerido por Hilbert con lo que Thoralf Skolem llamaba el *modo recursivo de pensamiento*, esto es que todas las definiciones son definiciones recursivas. Ahora bien, la recursividad era admitida por los constructivistas y finitistas radicales de la época solo como iteración o repetición, es decir, sólo en tanto fuera posible aportar una regla general para el cálculo de cada término de la sucesión, rechazando con ello la existencia de totalidades infinitas. Al respecto, Henri Poincaré, uno de los constructivistas más destacados -y sugerentes- señala que la mente tiene *intuición directa* de su capacidad para el *razonamiento por recurrencia*, esto es que la mente tiene la capacidad intuitiva de concebir la *repetición indefinida del mismo acto* y es precisamente esta capacidad en la cual descansa la naturaleza constructiva del razonamiento matemático (Poincaré, 1952: 13).

La recursión tal y como la emplea -y la necesita- la metamatemática es de otra naturaleza que la señalada por Poincaré, aun siendo elemental, no se reduce a la mera la repetición a partir de la existencia de elementos dados, sino que tiene un carácter netamente procesual que hace que el interés filosófico y epistémico no descansa en la existencia objetual sino en la naturaleza efectiva o mecánica del método autorreferencial empleado, esto es un cálculo donde cada paso sea recursivo, un cálculo en donde *ya* desde su definición seminal se esté en condiciones de estudiar las relaciones que se establecerán entre las hojas y ramas variables de *árbol infinito*. Al mismo tiempo, la idea de Dean de *desenrollar* la función se hace patente toda vez que entendemos que una definición recursiva es un modo finito de definir conjuntos infinitos que, a su vez, pueden ser tomados ellos mismos -en tanto conjuntos generados recursivamente- como argumentos de otras funciones. En tal caso hablamos de formas recursivas de generar funciones, un método que permite acceder a dominios no intuitivos, cada vez más abstractos, para los cuales ninguna otra descripción es conocida y que, en cuanto proceso finito y a la vez mecánico, se revela mucho más potente que la *irresistible capacidad de repetición* que tiene la mente humana.

La aproximación metamatemática a las funciones recursivas en tanto método finitista fue la piedra de toque para una serie de teoremas fundamentales que tuvieron como una de sus consecuencias centrales la conformación de la teoría de la computabilidad. En tal sentido, es significativo apuntar una serie de conexiones entre la recursividad y la computabilidad; primero, que la computabilidad fue llamada inicialmente *teoría de funciones recursivas* -o *teoría de la recursión*- (Dean, 2020); segundo, que actual-

mente la computabilidad puede ser definida como el estudio del alcance y de los límites de lo que puede ser computado por un procedimiento recursivo y que lo que puede ser computado es, de acuerdo a la tesis de Church-Turing, un conjunto no recursivamente enumerable de funciones recursivas -este es el corolario de lo que se conoce como problema de la parada [*halting problem*]; por último, que la formulación del teorema de la recursión de Kleene y la importancia actual de lenguajes de programación reflexivos muestran el vínculo estrecho entre la definibilidad recursiva y el tipo de construcciones autorreferenciales y reflexivas que son el núcleo de muchos métodos en la teoría de la computabilidad y en programación. Quizá este aspecto reflexivo de la recursión aporte el hilo de Ariadna que nos conduzca hacia la filosofía, o mejor aún, hacia las condiciones del filosofar.

De acuerdo a Barendregt (2005) la reflexión ocurre cuando tenemos un dominio de objetos que tienen todos un significado activo -es decir, funciones o roles específicos dentro del contexto considerado- y se da además un proceso de codificación e interacción:

Codificar significa que para cada objeto del dominio hay otro objeto, el código (no necesariamente único), a partir del cual se puede reconstruir exactamente el objeto original. Este proceso de reconstrucción se llama decodificación. (...) los códigos están fuera del dominio y forman el llamado conjunto de códigos. Finalmente, la interacción necesaria para la reflexión consiste en el encuentro de los objetos y sus códigos. De este modo, algunos objetos pueden cambiar los códigos, después de la decodificación dando lugar a objetos modificados. Este proceso de retroalimentación global (en principio sobre todo el dominio a través de los códigos) es la esencia de la reflexión. (Barendregt, 2005: 2).

La reflexión, entonces, está vinculada con la posibilidad de un sistema codificado de acceder al propio código y, eventualmente, cambiarlo. En sistemas computacionales físicos -funciones recursivas implementadas- se realizan cálculos, a veces de forma independiente, a veces de forma interactiva con le usuarie, de modo que se obtiene un resultado o salida que, por lo general, tiene un rol, produce algo o sirve para algo. El proceso reflexivo que nos interesa se da cuando el resultado de dichos cálculos posibilita una modificación del programa (o código) del mismo sistema; dicho en otras palabras, nos interesa cuando la reflexión se expresa como una vuelta recursiva y productiva de cualquier sistema hacia sí mismo logrando un estado de detención que, no obstante, no es necesariamente un estado definitivo sino que eventualmente *servirá para* iniciar otro proceso.

En tal sentido, recuperamos la propuesta de Hui: “Contrariamente a la automatización considerada como una forma de repetición, la recursividad es una automatización que se considera una génesis de la capacidad del algoritmo de autopoicionamiento y autorrealización” (Hui, 2019: 114). Diferenciando entre mera repetición y autorrealización, Hui parece señalar dos diferenciaciones fundamentales: en primer lugar, la diferenciación entre una noción mínima de recursión como iteración y una noción amplia, en donde se advierte la posibilidad latente de reflexión, autoexamen y, con ello, la posibilidad de autoproducción y automodificación; en segundo lugar, y haciendo valer la tesis de Church-Turing, diferencia entre una noción clásica de máquina -como sistema de causalidad lineal- y una noción cibernética de máquina -como sistema de causalidad recurrente (o retroalimentado) o sistema autopoietico. Desde esta perspectiva, la noción de recursión ha logrado presentarse como una noción con potencial para aplicarse más allá de los fundamentos de la matemática y de una teoría de máquinas. Hui, de hecho, observa el nacimiento de una tendencia recursiva general, que él llama -recordando a Skolem- *pensamiento recursivo*, que caracteriza a nuestra época y constituye *una nueva condición para filosofar*.

Desenrollando a Fichte

El nacimiento de esta tendencia que observa Hui como propia de nuestra época se encuentra, según él, en el nacimiento del idealismo alemán. Particularmente, en Kant, Fichte y Schelling como un vínculo entre naturaleza y recursión. De allí, nuestro interés se focalizará solo en Fichte porque es quien lleva la categoría subjetiva de Yo a su más absoluta expresión. Además, según Hamilton Grant, citado por el propio Hui (2019:55), Fichte fue un contribuidor no reconocido de los modelos formalistas de las ciencias matematizadas.

Ahora bien, si queremos comprender el razonamiento fichteano debemos entender en principio que, a diferencia del resto del idealismo alemán, el “yo” es un proceso de construcción de la conciencia y es al mismo tiempo el acto donde surge la conciencia. Nos dice Fichte (2005: 42), tomemos “un hecho cualquiera de la conciencia empírica” y separemos de él “una tras otra, todas las determinaciones empíricas, hasta que solamente quede aquello de lo que ya no se puede en absoluto prescindir y de donde ya no es posible separar nada”. Tomemos por caso, entonces, el principio de identidad: “A es A”. Es importante entender que aquí el razonamiento fichteano se va concentrar en la forma y no en el contenido, o sea que va a partir de un abordaje epistemológico y no ontológico. El principio de

identidad no refleja que “A es” sino que “Si A es, entonces A también es”; no se trata “de *aquello acerca de lo cual* se sabe algo, sino de *lo que* se sabe, cualquiera que sea el objeto de que se trate”. Este vínculo lógico de identidad, esta capacidad de entender que “A es A” está puesto en la conciencia por algo, o alguien, que Fichte denominará “yo”.

Para Fichte (2005: 41) este “yo” es el “principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano”, y por tanto es un “yo-absoluto”. Así, dado que este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni demostrado, ni determinado. Para sostener esto Fichte apela en parte al razonamiento cartesiano *cogito, ergo sum*. El “yo” es aquel encuentro privado, íntimo, con nuestra conciencia, es aquello que queda cuando derrumbamos todo el edificio del conocimiento mediante la duda. Sin embargo, Fichte (2005: 50) va a moderar ontológicamente la sentencia cartesiana: “no se piensa necesariamente si se es, pero se es necesariamente si se piensa. El pensamiento no es en absoluto la esencia, sino sólo una determinación particular del ser; y además de ésta hay aún muchas determinaciones de nuestro ser”. El idealista alemán tampoco comprende cómo los pensadores, y no ya sólo Descartes, han podido ir más allá del “yo”, cómo habiéndolo sobrepasado han podido mantenerse con seguridad en alguna parte. Estas limitaciones de la tradición son las que motivaron a Fichte a pensar la cognición sin superar las barreras del “yo”, manteniéndolo siempre como aquel faro donde hay que volver. Podríamos decir, no obstante, que para Fichte esto no significa que todo aquello que existe está puesto ahí por nosotros sino que el “yo” es fundamento de toda experiencia, cualquier paso por fuera es un salto de fe.

Retomemos el principio de identidad. Decíamos, con Fichte, que el vínculo lógico de A con sí mismo es *puesto* en la conciencia por el yo-absoluto, pero ¿quién *pone* al yo? Como decíamos al comienzo de este apartado, la tesis fichteana es que el mismo yo es actuante y producto, lo activo y lo producido, “acción y hecho son una sola y misma cosa; y por esto: “*yo soy*” es la expresión de una génesis” (Fichte, 2005: 46), por ende “aquello cuyo ser simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo es el yo como sujeto absoluto”. Pienso y existo, existo y pienso. Algo, o alguien, será un “yo” en la medida en que tenga conciencia de sí. Sin embargo, si somos estrictes, estamos tomándolo desde dos posiciones diferentes. Por un lado está el yo-absoluto que es el que *pone* algo en la conciencia, y por el otro el *yo-empírico* objeto de esa reflexión, el que percibo cuando me percibo a mí mismo. Según Fichte, ambos son el mismo yo solo que abordados desde diferentes posiciones. Ahora bien, así como

tenemos conciencia de un yo-empírico, tenemos conciencia empírica de cosas que no son el yo ¿qué sucede con aquello que no es el yo, aquello que no soy yo mismo?

Fichte nos sugerirá tomar otro principio, el de no contradicción: “A no es -A”, o como lo llamará él: *principio de oposición*. Consiguientemente, bajo este principio la acción del yo-absoluto es la de *oponer*. Recapitulemos, tenemos un *yo-absoluto* que se percibe a sí mismo como un *yo-empírico*, dicho yo-absoluto *pone* en la conciencia un vínculo lógico de identidad entre estos dos yo y ahora además, según este segundo principio de oposición, *opone* todo lo que ese yo-empírico no es, lo cual será denominado (sorpresivamente) como *no-yo*. Si es válida una metáfora (otra) como explicación, imaginemos que la realidad que percibimos es una gran obra de teatro en donde el yo-absoluto es director y actor a la vez, y todo lo que en la obra no es él es el no-yo.

Llegado este punto, Fichte es consciente de que la mera utilización de estos dos principios lógicos puede llevar a inconsistencias (2005: 55) ¿Si el yo era absoluto, cómo es que hay ahora un no-yo? Para subsanar esto recurrirá a la noción de *límite*. Limitar algo, nos dice Fichte, es “anular no *total*, sino sólo *parcialmente*, la realidad del mismo por negación”. Por lo tanto, el yo y el no-yo se anularían al oponerse pero no totalmente, sino de forma parcial. Esto significa que el yo-absoluto sigue siendo el garante de que tengamos una conciencia, en donde somos conscientes de nosotros mismos -yo-empírico- pero al mismo tiempo somos conscientes de todo lo que *limita* a ese yo-empírico (no-yo). De esta manera, el yo-empírico aparece como *divisible*, esto es, comparte la conciencia con el no-yo que le fue opuesto. Volvamos al ejemplo de la obra de teatro. El yo-absoluto como director es responsable de toda la obra pero como actor comparte la escena con cosas que no son él. En palabras de Fichte (2005: 55 cursiva original): “*yo opongo en el yo al yo divisible un no-yo divisible*”.

Estamos aquí a las puertas de la tríada dialéctica. Hay un yo-empírico puesto (*thesis*) en la conciencia que es negado por un no-yo opuesto (*anti-thesis*) en la conciencia, la posibilidad de ambas acciones está dada por la composición (*synthesis*) de las mismas en un yo-absoluto que es fundamento de toda esta operación. A esta conciliación de los opuestos Fichte (2005: 60) la llamará *principio de fundamento* o de *razón suficiente*. Todos los opuestos tendrán algo idéntico entre sí *-fundamento de relación-*; y todos los idénticos tendrán algo opuesto entre sí *-fundamento de distinción-*, dado que “poner los opuestos como idénticos o compararlos significa *relacionarlos*; oponer idénticos es *distinguirlos*” (Fichte, 2005: 60). Ahora bien, a partir de esta exposición entonces entenderemos que buscar en una comparación entre idénticos lo opuesto que poseen entre sí será un procedimiento *anti-*

tético; y buscar en una comparación entre opuestos lo idéntico que poseen entre sí será un procedimiento *sintético*.

Finalmente tenemos todos los elementos para comprender cómo funciona el “motor” epistemológico de Fichte, el motor que nos permitirá avanzar por el camino del conocimiento. Como decíamos, puede haber juicios sintéticos que relacionen opuestos y juicios antitéticos que distingan idénticos. De esta manera, aquellos conceptos de un juicio, por ejemplo sintético, avanzarán hacia un estado *superior*, un estado más general, de conocimiento por medio de la síntesis; y aquellos conceptos de un juicio antitético descenderán hacia un estado *inferior*, un estado más particular, de conocimiento por medio de la antítesis. Tomemos por caso, como sugiere Fichte (2005: 65), el oro y la plata. Si buscamos lo idéntico en ellos mediante una síntesis, obtendremos que los dos son metales, pero si partimos de que son dos metales y buscamos lo opuesto en ellos mediante una antítesis encontraremos que difieren en color, en peso atómico, en densidad, etc. Sin embargo, el camino ascendente del principio de fundamento no puede extenderse hacia el infinito, carecería de todo valor epistémico si así fuera, por lo tanto Fichte nos dice que debe haber una síntesis por encima de todo, una *síntesis suprema*, “hemos admitido una síntesis entre los opuestos, *yo* y *no-yo*, por medio de la divisibilidad puesta en ambos; no se puede poner en duda la posibilidad de esta síntesis, ni buscarle un fundamento; esta síntesis es completamente posible; y puede ser admitida sin necesidad de otro fundamento” (Fichte, 2005: 62). De este concepto supremo se derivarán todos los demás conceptos, y este concepto supremo estará sostenido por el yo-absoluto que se pone a sí mismo a partir de un juicio tético supremo: “yo soy” (Fichte, 2005: 64). Al yo-absoluto nada lo condiciona, no tiene opuestos, ni idénticos, salvo en la medida en que se limita y se divide como yo-empírico y no-yo, así “todos los juicios, cuyo sujeto lógico es el *yo* absolutamente indeterminable, no pueden ser determinados por nada más alto, porque el *yo* absoluto no puede ser determinado por nada más alto; deben, pues, estar fundamentados y determinados absolutamente por sí mismos” (Fichte, 2005: 66).

Comenzamos este trabajo suponiendo la hipótesis de que en el pensamiento epistemológico de Fichte existía, incipientemente, una noción de mecanismo recursivo. Intentaremos ahora con un ejemplo graficar esta hipótesis. Pensemos en un cuervo y en un águila, uno relacionado tradicionalmente con la traición y la otra con la nobleza. Sin embargo, ambos tienen en común que son aves, según Fichte esto podemos notarlo a partir de un juicio sintético de nuestra conciencia. Ahora bien, el cuervo y el águila son aves y los lobos, por ejemplo, no. Empero, mediante otro juicio

sintético podemos notar que aves y lobos son ambos animales. Otro juicio sintético superior nos dirá que animales y plantas son seres vivos. Que seres vivos y entes inertes poseen corporalidad, están constituidos de materia, y así podríamos seguir hasta sintetizar toda la realidad bajo la noción de no-yo que Fichte nos presentó. Finalmente, el no-yo lo podemos enfrentar a un yo y de la síntesis surge el yo-absoluto. Un yo-absoluto incondicionado, que no puede ser determinado por nada más alto de nuestro conocimiento, *ergo* un yo-absoluto que es un *caso base*. No será difícil notar que lo que hicimos en el ejemplo fue *desenrollar* recursivamente, en términos de Dean, una función de la conciencia. Desde lo particular de un cuervo ascendimos recursiva y epistemológicamente hasta el caso base del yo-absoluto. Tampoco será difícil notar que si, inversamente, partiéramos del yo-absoluto como caso base, lo limitamos a un yo-empírico y lo oponemos al no-yo, mediante sucesivos juicios antitéticos podremos llegar al cuervo. Esto es, según el marco que propone Hofstadter, que el yo-absoluto es la *semilla* que nos permite generar el *árbol infinito* que nos lleva hasta el cuervo, y en potencia hasta cualquier particularidad, en términos epistemológicos, de la realidad.

Conclusión

Fichte desarrolló su teoría pensando en tríadas. La ya famosa secuencia de tesis, antítesis y síntesis, que luego sería utilizada para difundir (confundir) la dialéctica hegeliana, conforma su apuesta metafísica que explica su noción de aquello que constituye lo real. Lo que intentamos recuperar aquí es el proceso mecánico que sigue esta tríada. Para el idealista alemán todo lo puesto por la conciencia puede coincidir en una identidad (síntesis) o puede oponerse en una diferencia (antítesis), lo interesante es que la síntesis asciende hacia un concepto superior y la antítesis desciende hacia un concepto inferior, permitiendo así comprender que mediante una concatenación de síntesis podemos arribar hasta el concepto último de la conciencia: el “yo soy”, el yo absoluto. Lo que en términos recursivos podríamos llamar el *caso base*.

Suele pensarse en la recursión como mera iteración a partir del caso base. Los debates en fundamentos de la matemática en torno a los conjuntos infinitos son una muestra de ello. En efecto, para los constructivistas, como Poincaré por ejemplo, la recursión, en tanto proceso mecánico, no sería más que la *repetición indefinida del mismo acto*. Esta concepción es correcta, pero solo para un tipo elemental de recursión. Como bien lo ha demostrado la reciente teoría de la recursión, la noción es más amplia e

implica -entre otras interesantísimas propiedades- no solo iteración, sino también, autorreferencia, retroalimentación y una clara intuición de efectividad que fundamenta y avala el uso de la noción de infinito actual. Pero además, y esto quizá aporte un significado extra para nosotros, la recursividad puede gozar de reflexividad siempre que haya un dominio de objetos con un significado activo (es decir, con funciones específicas dentro del contexto), una operación de codificación e interacción entre objeto y código (Barendregt, 2005). Lo que resulta revelador es que mediante la reflexión, algunos objetos pueden cambiar los códigos, dando lugar a objetos y códigos modificados, o más expresamente, auto-modificados. Este proceso reflexivo, de retroalimentación y cambio de sí -que puede bien ser recursivo y mecánico-, está presente en múltiples fenómenos, ocurre en el razonamiento matemático, en los procesos de aprendizaje, en la computación, en la vida, en el lenguaje y, también, en aquello que podríamos llamar *yo*.

Elaborando una analogía procesual entre la noción más amplia de recursividad y el *yo* fichteano pretendemos, en primer lugar, abonar la tesis de la continuidad ontológica y epistemológica entre las formas de constitución y comprensión del mundo tecnológico actual y de la subjetividad humana y, en segundo lugar, mostrar que esa conceptualización abstracta que resume la supuesta unidad, coherencia y estabilidad temporal que llamamos *yo* admite ser abordada en los mismos términos conceptuales que son abordados los fenómenos tecnológico-computacionales actuales. Con este planteo no estamos adhiriendo a ninguna de las formas de reduccionismo computacional, simplemente intentamos elaborar un pensamiento no limitado por el *dictum* humanista, antropocentrado y dualista del excepcionalismo, un pensamiento en donde quizá pueda vislumbrarse que el *yo* humano, la *estructura abstracta más importante* (Hofstadter, 2008: 227), y la máquina universal de Turing, *nuestro concepto actual más general y abstracto de máquina* (Webb, 1980: 6), comparten un mismo mecanismo de individuación. Para ello es fundamental posicionarnos en una ontología relacional, esto es, una ontología que, en vez de partir de objetos u esencias, parta de relaciones; después de todo, la recursión es un tipo particular de relación. Esta ontología relacional es la base de muchas de las apuestas teóricas que apreciamos como las más relevantes para pensar los modos de subjetivación en el mundo tecnológico digital actual; considérese, por ejemplo, las propuestas de Gilbert Simondon (2015), Norbert Wiener (1971) y Bernard Stiegler (1994).

En trabajos previos hemos desarrollado esta línea de pensamiento que podríamos ubicar dentro del movimiento posthumanista. En Campoamor

y D'Andrea (2017) planteamos la posibilidad de una continuidad epistémica y ontológica entre seres humanos y máquinas basadas en el pensamiento de Simondon y de Alan Turing; luego, en Campoamor y D'Andrea (2020) planteamos una posible actualización de los potenciales en los vínculos de co-constitución entre seres humanos y máquinas computacionales poniendo en relación el pensamiento de Simondon con el de Edsger Dijkstra; en esta oportunidad nuestro objetivo fue intentar dar cuenta, mediante un ejemplo particular, de que el núcleo más duro del humanismo, en el caso del idealismo subjetivo de Fichte, puede ser -epistemológicamente hablando- desarrollado por mecanismos recursivos que son el núcleo del mecanicismo actual (Webb, 1980), dejando así en claro que ni siquiera el lugar más recóndito del subjetivismo resulta ya inalcanzable para las posibilidades de la teoría de máquinas más actual y general.

Referencias

- Barendregt, H. (2005), "Reflection and its use: from science to meditation", en C. Harper (ed.) *Spiritual Information*, Templeton Foundation Press, Philadelphia, pp. 415-423.
- Campoamor, E. y D'Andrea, A. (2017), "El humano y la técnica: individuación y máquina", en Osella, M. (comp.), *Actas del I Encuentro sobre Técnicas del Yo/Técnicas de la Interioridad*, Unirío Editora, Río Cuarto, pp. 129-139.
- Campoamor, E. y D'Andrea, A. (2020), "La computación en el marco de un nuevo proyecto humanista: Releyendo a Dijkstra y Simondon", en *Pensando. Revista de Filosofía, Dossier temático sobre Filosofía de la Técnica*, Universidade Federal do Piauí, vol. 11, n.º 23, pp. 106-118. <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/11089>.
- Dean, W. (2021), "Recursive functions", en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/recursive-functions/>.
- Fichte, J. G. (2005), *Fundamentos de toda la Doctrina de la Ciencia*, Juan Cruz Cruz, Pamplona.
- Hofstadter, D. (2008), *Yo soy un extraño bucle*, Tusquets, Barcelona.
- Hui, Y. (2019), *Recursivity and contingency*, Rowman & Littlefield International, London.
- Poincaré, H. (1952), *Science and hypothesis*, Dover, New York.

- Turing, A. (1965), “On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem”. En: M. Davis, (ed.) *The Undecidable*, Raven Press, New York, pp. 115-154. Obra original de 1936.
- Simondon, G. (2015), *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Cactus, Buenos Aires.
- Stiegler, B. (1994), *La technique et le temps* (Tomo I), Editions Galilée, Paris.
- Webb, J. (1980), *Mechanism, mentalism, and metamathematics*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Wiener, Norbert (1971), *Cibernética*, Guadiana de Publicaciones, Buenos Aires.

Foucault ¿un filósofo de la tecnología?

Andrea Torrano¹

Es indudable la importancia que tuvo para Michel Foucault analizar las relaciones de poder en términos de tecnologías y cómo éstas se articulan con el cuerpo, sea el cuerpo individual o el cuerpo colectivo (la población), y la subjetividad. Sin embargo, qué entendió por tecnología -o más bien tecnologías- es difícil de determinar, ya que no encontramos en sus cursos y escritos una definición precisa sobre la misma. Esto ha conducido a algunos autores a afirmar que Foucault presenta un uso ambiguo de la tecnología y que está impregnado por una tensión entre un uso negativo del término y uno claramente positivo (Behrent, 2013); que usa como sinónimos técnica y tecnología (Castro Gómez, 2010: 35-36) sin advertir la diferencia que habría entre ambas nociones; o que al concebir al poder y saber como completamente imbricados, la tecnología sería una forma de control técnico, sin quedar del todo claro cómo puede también entenderse como un efecto beneficioso (Sawicki, 1987).

El propio Foucault (1991) dio cuenta de lo que entendió por dispositivo (“*dispositif*”), pero la noción de tecnología no tuvo la misma suerte. Sin dudas, esta debe ser comprendida en relación a la de dispositivo, ya que se trata de dos términos que están en estrecha conexión. No obstante, es importante no confundirlos. Mientras que la noción de dispositivo puede verse en conexión con el término heideggeriano de *Ge-stell*, la de tecnología remite más bien a las prácticas (Elden, 2001: 110).

En este artículo -que toma como base algunas de las reflexiones que desarrollé en la entrada “Tecnologías de poder”, en: *Glosario de filosofía de la técnica*, D. Parente, A. Berti y C. Celis (coords.), Buenos Aires, La Cebra (2022)- propongo indagar sobre la concepción de la tecnología que estaría presente en los escritos de Foucault, como también las observaciones críticas que realizan algunos autores que se han ocupado de indagar sobre dicha noción. Sin pretender dar una respuesta conclusiva sobre qué entendió Foucault por tecnología, propongo una serie de preguntas que pueden ayudar a echar luz -o al menos intentar abrir a las reflexiones- so-

¹ CIECS-CONICET y Facultad de Ciencias Sociales-UNC.

bre Foucault y las tecnologías: ¿Foucault presenta una mirada negativa o afirmativa o ambas sobre la tecnología? ¿Técnica y tecnología aluden a lo mismo o es posible diferenciarlas? Si las tecnologías están dirigidas a gobernar a los sujetos ¿cómo pueden habilitar modos de resistencia? ¿la relación entre tecnología y cuerpo es exterior o interior? ¿es posible afirmar que Foucault fue un pensador de la tecnología o que hace contribuciones a la filosofía de la tecnología?

1. Tecnologías, cuerpo y subjetividad

Foucault se propuso analizar cómo funciona el poder en nuestras sociedades. Para ello desplaza las preguntas tradicionales en relación al poder: ¿qué es el poder? ¿cuáles son sus límites legítimos? ¿dónde está el poder? e indaga sobre su funcionamiento: ¿cómo actúa?, ¿cómo se ejerce? Esto lo lleva a concebir el poder, o más bien los poderes, como una tecnología, un mecanismo. Tomando distancia de una idea represiva del poder y también marxista (no marxiana), recupera los trabajos de Pierre Clastres, quien apostaba por una concepción del poder en términos de tecnología (Foucault, 2010: 890-891) y los de Karl Marx, donde encuentra en los talleres y su división del trabajo una verdadera historia de las tecnologías: “hay que considerar estos mecanismos de poder, estos procedimientos de poder, como técnicas, es decir, como procedimientos que han sido inventados, perfeccionados y que se desarrollan sin cesar” (Ibid.: 894). Las técnicas y las tecnologías de poder le permiten dar cuenta de la función productiva: “el poder produce (...) a través de una transformación técnica de los individuos” (Foucault, 2000: V).²

Es posible reconocer en los trabajos de Foucault dos grandes mutaciones de las tecnologías de poder. La primera, analizada en *Vigilar y castigar* (1975), se ubica en los siglos XVII y XVIII, donde aparece una tecnología específica que denomina disciplina. Se trata de un conjunto de técnicas de

² Para Foucault es posible hacer una historia de las técnicas y una historia de las tecnologías. La historia de las técnicas consiste, por ejemplo, en analizar la historia de la técnica celular: cómo fue empleada por los mecanismos jurídicos, cómo se usaba en el ámbito religioso, y cómo, finalmente, se usa como técnica disciplinaria. Es decir, analizar una técnica a partir de sus desplazamientos, su utilización y los conflictos que suscita. Por el contrario, hacer una historia de las tecnologías es trazar una historia más global, pero más vaga, de las correlaciones y los sistemas de dominantes que hacen que, en una sociedad dada y para tal o cual sector específico -pues las cosas no siempre van a evolucionar forzosamente al mismo ritmo en uno u otro sector, en un momento, una sociedad o un país determinados. Se podría observar cómo por ejemplo la tecnología de seguridad pone en funcionamiento distintas técnicas: jurídicas y disciplinarias (Foucault, 2006).

distribución, control de la actividad, organización de la génesis y composición de las fuerzas, mediante el cual se llega a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues: “La disciplina es una anatomía política del detalle” (Foucault, 2002: 143). La tecnología disciplinaria es una técnica de individualización que toma por objeto el cuerpo humano. Estas técnicas se ocupan del cuerpo-máquina, del aumento de sus aptitudes, de la intensificación de sus fuerzas, de la maximización de su utilidad económica y de su docilidad política. La segunda, desarrollada en el primer volumen de *Historia de la sexualidad* (1976), aparece en el s. XVIII y se dirige hacia el conjunto de seres vivos constituidos como población. Los mecanismos instaurados por la biopolítica se ocupan de previsiones, estimaciones estadísticas, que tratan de modificar, no tanto un fenómeno particular, sino a nivel de los fenómenos generales -natalidad, mortalidad, higiene pública, etc.- para obtener estados de regularidad en la población (Foucault, 1996: 198-199). Esto no supone la sustitución de una tecnología por otra, sino un cambio en la correlación de los mecanismos (Foucault, 2006: 23). En los seminarios *Seguridad, Territorio, Población* (1978-1979) y *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979) estudia las tecnologías gubernamentales y las tecnologías de gobierno, esto es, cómo ciertas tecnologías de gobierno que tienen como finalidad conducir las conductas se fueron progresivamente gubernamentalizando.

En las conferencias intituladas *Tecnologías del yo* (1982), Foucault distingue cuatro principales tipos de tecnologías: *tecnologías de producción* -que nos permiten producir, transformar o manipular cosas-; *tecnologías de sistemas de signos* -que nos permiten utilizar los signos, sentidos, símbolos o significaciones-; *tecnologías de poder* -que “determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipos de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto” (Foucault, 1990: 48)-; y, *tecnologías del yo* -“que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Ibíd.). Estas tecnologías “casi nunca funcionan por separado, aunque cada una de ellas está asociada con algún tipo particular de dominación” (Ibíd.). Foucault estudia especialmente las dos últimas: las tecnologías de poder y las tecnologías del yo.

En relación a las tecnologías del yo, el segundo y tercer volumen de *Historia de la sexualidad* permiten dar cuenta de cómo las tecnologías son ligadas a la vida cotidiana de los sujetos. En el *Uso de los placeres* (1984), Foucault analiza la dietética -el arte de la relación cotidiana del individuo con su cuerpo-, la económica -el arte de la conducta del hombre en tanto

jefe de familia- y la erótica –el arte de la conducta recíproca del hombre y del muchacho en relación con el amor. La dietética, la económica y la erótica son actividades ligadas al cuidado de sí: la dietética es la relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y el alma; la económica es la relación entre el cuidado de unx mismx y la actividad social y la erótica es la relación entre el cuidado de unx mismx y la relación amorosa. En *La inquietud de sí* (1984), Foucault se refiere al cuidado se sí donde la “inquietud de sí” significa “ocuparse de sí mismx”, lo cual remite a un conjunto de técnicas sobre sí, que analiza como procesos y prácticas de subjetivación en nuestra cultura. Esto puede verse en conexión con el seminario *Hermenéutica del sujeto* (1982), donde establece un lazo indisoluble entre el sujeto y la verdad: técnicas de meditación, de escritura, de examen de conciencia, etc. Las técnicas *-techné-* son comprendidas en su definición de arte *-ars-*, es decir, como una serie de prácticas que el sujeto realiza sobre sí mismo, lo que conduce a Foucault a hablar de una “estética de la existencia” –una la forma de actuar y de comportarse que convierten al sujeto en una obra de arte.

Como vemos, en su etapa genealógica, Foucault parece ligar las tecnologías a las formas de ejercicio de poder, a cómo el poder actúa sobre los cuerpos, tanto el cuerpo individual –la anatomopolítica– como el cuerpo de la población –la biopolítica. Por el contrario, en sus últimos libros y cursos, ya enfocados sobre el sujeto, la tecnología está más ligada a un trabajo del sujeto consigo mismo, es decir, es el propio sujeto que aplica sobre sí una serie de técnicas. Si bien en ambos casos nos encontramos con que se trata de prácticas, de ejercicios, cuando se enfoca en las tecnologías de poder, éstas parecen ir acompañadas de un saber, mientras que cuando se centra en las tecnologías del yo de una verdad del sujeto sobre sí mismo. Aunque podamos establecer algunas caracterizaciones en relación al uso que Foucault da de las tecnologías, es difícil determinar con exactitud qué entendió por ellas.

Algunas veces se ha identificado el uso de la noción de tecnología con la de dispositivo. En la entrevista “El juego de Michel Foucault” (1977), Foucault se refiere al término dispositivo. Allí expresa que “el sentido y la función metodológica” del término dispositivo determina un conjunto heterogéneo que comprende discursos, instituciones, espacios arquitectónicos, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, etc. Es decir, “los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo mismo es la red que puede establecerse entre estos elementos” (Foucault, 1991: 128-131). Asimismo, expresa que puede existir entre es-

tos elementos heterogéneos un vínculo de diversa naturaleza. Por ejemplo, un discurso puede aparecer como programa de una institución o, por el contrario, como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad (Ibíd.). En síntesis, el dispositivo es una organización histórica de elementos heterogéneos – discursivos y no discursivos-, con efectos estratégicos, que permite mantener una cierta relación de fuerza, acentuarla, extenderla, modificarla, y produce ciertos efectos sobre los sujetos. En ese sentido, el dispositivo parece dar cuenta de un contexto más amplio que las tecnologías. El dispositivo puede ser pensado en términos de “aparato”, de “grilla de inteligibilidad”, que involucra un vasto conjunto heterogéneo de prácticas, pero también de una espacialidad y racionalidad específica, mientras que las tecnologías a un conjunto de prácticas concretas. Esto nos conduce a pensar que las tecnologías deben ser analizadas en relación al dispositivo, pero no debe llevarnos a identificarlas con el dispositivo.

Como podemos observar, en este sumario recorrido por la obra de Foucault, en las reflexiones sobre el poder la tecnología aparece no sólo como metáfora sino que intenta explicar el modo en que el poder se imbrinca con los cuerpos. El rechazo de Foucault al modelo de la soberanía para explicar el funcionamiento del poder lo obliga a abandonar los conceptos tradicionales que se asociaban al poder y recurrir a nuevos conceptos. El término tecnología y dispositivo, que utiliza desde mediados de los años '70, adquiere una central importancia en sus investigaciones; ya que le permiten dar cuenta de la dinámica del poder, sus técnicas y estrategias, y las formas de sujeción y, también, de resistencia.³ Las tecnologías no

³ La incorporación del término dispositivo en las investigaciones de Foucault está ligado a la referencia que Deleuze y Guattari, en *El anti Edipo* (1972), hacen de la noción de máquina. Con el término “dispositivo” Foucault desplaza la noción de “episteme”, que ocupaba un lugar central en su estudio sobre las formaciones discursivas, especialmente en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las Ciencias humanas* (1966). La episteme es el objeto de la descripción arqueológica; mientras que el dispositivo, de la descripción genealógica. Este cambio de perspectiva y de objeto de análisis responde a las limitaciones que presentaba la descripción arqueológica y a la consiguiente introducción de una explicación de las mutaciones de las epistemes en términos genealógicos. Es decir, la arqueología permitía describir los discursos de las diferentes epistemes (renacentista, clásica, moderna), pero como estaba encerrada en el orden de lo discursivo, no podía describir los cambios en sí mismos, sino sólo en sus resultados. Esto conduce a Foucault a reconocer que a su análisis le faltaba la relación entre lo discursivo y lo no-discursivo. A esta necesidad responde la introducción del concepto de dispositivo. El dispositivo es más general que la episteme, la cual podría ser definida como un dispositivo exclusivamente discursivo (Cf., Castro, 2004: 82-83). La centralidad del dispositivo es que contiene además de discursos y reglamentos, las instituciones y las prácticas, es decir, “todo lo social no discursivo” (Cf., Revel, 2008: 41-42).

pueden ser separadas de las relaciones de poder, o, en los términos que el propio autor lo describirá más adelante, de las relaciones de gobierno hacia los demás y con unx mismx. De esta manera, entender al poder o al gobierno en términos de tecnologías no sólo le permite considerar al poder como productivo, sino también romper la distinción tradicional entre sujeto/objeto o gobernante/gobernado. Es la complementariedad de esta relación e incluso la reversibilidad que será siempre puesta en cuestión en relación a las tecnologías. Por eso las tecnologías no sólo nos muestran los efectos sobre los sujetos, como objetos del poder, sino también lo que el sujeto hace consigo mismo. Esto último permite pensar que las prácticas de resistencia también deben ser entendidas a través de las tecnologías - aunque no hay suficientes investigaciones sobre esto, sino más bien nos hemos ocupado de analizar las tecnologías sobre los cuerpos.

2. Ambivalencias e imprecisiones de las tecnologías foucaultianas

Si bien son escasos los textos que han intentado indagar sobre la concepción de Foucault sobre la tecnología, me centraré en algunas reflexiones que dan cuenta de las ambivalencias e impresiones del uso de este concepto. Uno de los primeros artículos es de Jana Sawicki (1987), que señala que las tecnologías para Foucault están en relación con el saber/poder: “la tecnología es a la vez un modo de conocimiento y una forma de poder” (Ibíd.: 161). Como saber y poder no son exteriores uno con otro, sino que se encuentran completamente imbricados, la tecnología no es concebida como aplicación de un conocimiento científico previamente establecido sino que el conocimiento toma la forma de un control técnico. La tecnología no es neutral, está relacionada con las prácticas de sujeción. Las tecnologías para Foucault se encuentran entre las condiciones históricas que hicieron posible el surgimiento de las Ciencias humanas (Ibíd.: 163). La historia de las tecnologías que traza Foucault pretende revelar la forma en que se ha ejercido el poder sobre los sujetos. Esto no significa que las tecnologías no puedan tener efectos beneficiosos para los sujetos, es decir, que puedan propiciar la insumisión y las prácticas de libertad, sino que su objetivo fue principalmente desnudar la forma en que el saber y el poder se articulaban a través de las tecnologías de poder. De acuerdo con Sawicki, la filosofía de la tecnología de Foucault es particularista, es decir, “no busca proporcionar una descripción general de las prácticas que comprenden la ‘esencia’ de la tecnología moderna, sino más bien

historias de las prácticas tecnológicas que han sido pasadas por alto en las explicaciones tradicionales de la tecnología” (Ibíd.: 168).

Para Santiago Castro Gómez (2010: 35-36), las nociones de técnica y tecnología están presentes a lo largo de toda la obra de Foucault, cuando tratamos de explicar el modo en que usa estos conceptos nos encontramos con dificultades ya que en la mayoría de las ocasiones las usa como si fuesen sinónimos. Sin embargo, es posible advertir una definición de la tecnología, ésta tiene que ver con la dimensión estratégica de las prácticas que se ajustan a una racionalidad, mientras que la de técnica con operaciones específicas. Aunque para algunos autores hay una similitud entre la concepción de la técnica en Foucault y Heidegger, en el sentido que no tienen una mirada “humanista”, no obstante se diferencian en que Foucault no habla de la Técnica (con mayúscula), ni tampoco se pregunta por la “esencia de la técnica”, sino de una multiplicidad de tecnologías que no se inscriben en la misma racionalidad. Más en línea con Weber, Foucault entiende la tecnología como una práctica razonada que contribuye a la producción de una vida ética y políticamente cualificada. Asimismo, para Foucault la tecnología no es algo constitutivo de la especie humana, sino un conjunto de múltiples estrategias a través de las cuales los animales humanos devienen sujetos. “Las tecnologías son, propiamente hablando, *onto-tecnologías*” (Ibíd.: 36).

Por su parte, Michael Behrent (2013) advierte el uso ambiguo que Foucault realiza de la tecnología. Foucault emplea principalmente el término no para referirse a herramientas, máquinas o la aplicación de la ciencia en la producción industrial, sino más bien a métodos y procedimientos para gobernar a los seres humanos. Incluso dentro de este horizonte de significado, la palabra tecnología está, en el léxico de Foucault, marcada por una profunda ambivalencia. La tecnología hace referencia a los modos en los cuales los sistemas políticos y sociales controlan, supervisan y manipulan tanto a las poblaciones como a los individuos. En este sentido, la tecnología, para Foucault, se superpone y se extiende considerablemente más allá de lo que los historiadores de la tecnología han llamado “sistemas socio-técnicos complejos” -por ejemplo, fábricas organizadas de acuerdo con el principio de gestión científica o redes eléctricas - que han llegado a caracterizar sociedades modernas. En el pensamiento de Foucault la tecnología está impregnada por una tensión entre un uso negativo del término, visto como una forma de control social y político que debe ser objeto de crítica, y uno claramente positivo, en el que se anuncia que el término ofrece una solución a una serie de limitaciones previamente no reconocidas en la comprensión de la relación de poder (Ibíd.: 56).

Ya no centrándose en una reflexión sobre Foucault y las tecnologías, pero sí proponiendo una lectura sobre la relación entre las tecnologías y el cuerpo, Roberto Esposito, considera que, a diferencia de Donna Haraway, en Foucault las tecnologías y el cuerpo estarían vinculadas de manera “analógica” y “externa”: “como si el cuerpo, si bien históricamente determinado, precediera en el plano ontológico al ejercicio técnico que se le destina” (Esposito, 2009: 207). De acuerdo a su interpretación de Foucault, primeramente habría un cuerpo y luego este es atravesado/constituido por técnicas específicas. Para Esposito pareciera que en Foucault el cuerpo, si bien no puede ser considerado en términos biológicos, ya que debe ser situado históricamente -y en este sentido constituido, no dado-, sin embargo, parece que las tecnologías quedan por fuera de dicha constitución y solo posteriormente el cuerpo se liga -o es ligado- a las tecnologías.

El feminismo también hizo críticas sustanciales en relación al género y las tecnologías, ya que en Foucault hay una ausencia de referencia al corpus feminista, falta de atención a la especificidad de los cuerpos y su inserción en el dispositivo sexual, las formas de resistencia a la que ha dado lugar por parte de las mujeres, y la androginia de la perspectiva desarrollada en los últimos tomos de Historia de la sexualidad (Cfr. Boyer, 2012: 134). No obstante, sus trabajos han servido de inspiración para las tecnologías del cuerpo que ponen de manifiesto las diferencias específicas de género. Teresa de Lauretis llamará “tecnologías de género” (1987), que da cuenta de que el género -como la sexualidad- es producido por un conjunto de tecnologías como el cine, la literatura, la familia, las instituciones, las políticas de Estado, etc., es decir, de formas culturales. La crítica de de Lauretis es que el dispositivo de la sexualidad no permitía captar el modo diferencial en que son producidos los cuerpos de varones y mujeres, con la consecuente jerarquización, asimetría y opresión que esto supone (Cf. Gall y Mattio, 2017). Paul Preciado, siguiendo a De Lauretis, habla del género como prótesis y del sexo como tecnología. Para Preciado (2011: 146) “no es posible aislar los cuerpos (como materiales pasivos o resistentes) de las fuerzas sociales de construcción de la diferencia sexual. (...) es imposible establecer dónde terminan ‘los cuerpos naturales’ y dónde comienzan las ‘tecnologías artificiales’”. En síntesis, “la tecnología ‘incorpora’ o, dicho de otra forma, se ‘hace cuerpo’” (Ibíd.: 147).

Como podemos apreciar, son variadas las interpretaciones críticas sobre las tecnologías en Foucault. Si bien esto dificulta sistematizar el conjunto de miradas sobre las tecnologías, no obstante permiten observar la falta de precisión y rigurosidad conceptual en el uso que Foucault hace de

las tecnologías. Esto, sin embargo, no va en desmedro de la singularidad de la concepción del poder y del sujeto que presenta Foucault gracias a la apelación a las tecnologías. Sin dudas éstas permiten dar cuenta de cómo el poder puede ser pensado en términos de prácticas sobre lxs demás y consigo mismx.

3. Conclusión

Es difícil clasificar las investigaciones de Foucault, desde distintas concepciones y vertientes podemos decir que se trata de un historiador, un sociólogo, un filósofo, etc. Pero más difícil es considerarlo como un filósofo de la tecnología. Esto por dos motivos, por un lado, en términos generales, porque la dispersión de sus textos hace que sea difícil inscribirlo en un campo particular, y, por otro, dada la especificidad de la filosofía de la tecnología, es difícil decir que sus investigaciones se inscriban dentro del registro de sus debates y problemáticas. No obstante, aunque Foucault probablemente no se habría definido a sí mismo como un filósofo de la tecnología -incluso aún como filósofo a secas-, aún así su trabajo contiene conocimientos importantes en este campo (Dorrestijn, 2012: 221).

De acuerdo con Jim Gerrie (2003), si bien Foucault tiende a usar el poder/saber para definir su enfoque filosófico, más que el de tecnología. Es llamativa la relación entre sus planteos y los de filósofos de la tecnología como Feenberg, Innis, McLuhan o Ellul, quienes conciben a la tecnología principalmente como una actividad más que como una identificación con aparatos tecnológicos. Esto puede verse fundamentalmente en el uso que hace Foucault del término técnica, que es compatible con la concepción que presentan estos autores.

El aporte fundamental que puede reconocérsele a Foucault es el inscribir a la tecnología en un ámbito más vasto de lo que tradicionalmente fue comprendida por la filosofía de la tecnología. Cuando Foucault habla de “tecnología”, no se refiere a herramientas o máquinas concretas, sino que utiliza el término en un sentido más amplio, denotando también habilidades y métodos o racionalidades que gobiernan las prácticas de los sujetos. En este sentido, la tecnología debe comprenderse como un ensamblaje que articula la estética, la política, las instituciones y la economía. Lo importante de una mirada desde el ensamblaje de tecnologías es que refuerza el enfoque de sistema socio-técnico, amplía el significado de técnica y tecnología, y proporciona un marco de definición para comprender la complejidad del contexto en la que se sitúa la tecnología (Rooney, 1997: 400).

Ahora bien, hablar de tecnología como un entramado socio-técnico supone alejarse de las consideraciones neutrales sobre la tecnología, como también del determinismo tecnológico. Quizá no sea osado decir que, en consonancia con la perspectiva constructivista en tecnología, la tecnología para Foucault no puede ser separada de la sociedad sino que es parte de la fábrica social. La tecnología es un producto sociotécnico que combina artefactos, organizaciones, sujetos, sentidos culturales y conocimiento. Aún más -y en contra de la tesis de Esposito-, las tecnologías constituyen nuestro cuerpo (individual y colectivo) como nuestra subjetividad, es decir, es indisociable del mismo. El tecnofeminismo hizo importantes contribuciones en esta dirección al visibilizar las “relaciones de poder de género” en relación a las tecnologías, como así también al concebir a la tecnología y al género como mutuamente constitutivos (Cf. Wajcman, 2006).

En este sentido, podemos decir que son indudables los aportes que Foucault realizó a la filosofía de la tecnología. Esto nos permite afirmar que Foucault fue un filósofo de la tecnología, aunque no se haya propuesto hacer contribuciones específicas en este campo. Pero, por supuesto, se trata de un debate abierto.

Referencias

- Behrent, M. (2013), “Foucault and Technology”, en *History & Technology*, Vol 29, No 1, pp. 54-104.
- Boyer, A. (2012), “Biopolítica y filosofía feminista”, en *Revista de Estudios Sociales*, No 43, mayo-agosto, pp. 131-138
- Castro, E. (2004), *El vocabulario de Michel Foucault un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Castro Gómez, S. (2010), *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, Liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre Editores / Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- de Lauretis, T. (1989), “La tecnología del género” (Tomado de *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, London, Macmillan Press). Disponible en: http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/adriana_raggi/wp-content/uploads/2013/12/teconologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf

- Dorrestijn, S. (2012), “Technical Mediation and Subjectivation: Tracing and Extending Foucault’s Philosophy of Technology”, en *Philosophy & Technology*, Vol. 25, pp. 221-241.
- Foucault, M. (1990), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona.
- (1991), “El juego de Michel Foucault”, en *Saber y verdad*, Ediciones La Piqueta, Madrid, pp. 127-162.
- (1996), *Genealogía del racismo*, Editorial Altamira, La Plata.
- (2000), *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid.
- (2002), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- (2006), *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- (2010), “Las mallas del Poder”, en *Obras esenciales*, Paidós, Madrid, pp. 889-905.
- (2011), *Historia de la Sexualidad 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- (2014), *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- (2016), *Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Gall, N. y Mattio, E. (2017), “Biopolítica y dispositivo de la sexualidad: una revisión de las críticas feministas”, en *Boletín Onteaiken*, No. 24. Recuperado de <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin24/onteaiken24-01.pdf>
- Gerrie, J. (2003), “Was Foucault a Philosopher of Technology?”, en *Virginia Tech*, Vol 7, No 2. Disponible en: <https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v7n2/gerrie.html>
- Preciado, P. (2011), *Manifiesto contrasexual*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Revel, J. (2008), *El vocabulario de Foucault*, Atuel, Buenos Aires.
- Rooney, D. (1997), “A Contextualising, Socio-technical Definition of Technology: Learning from Ancient Greece and Foucault”, en *Prometheus: Critical Studies in Innovation*, Vol 15, No 3, pp. 399-407.
- Sawicki, J. (1987), “Heidegger and Foucault: escaping technological nihilism”, en *Philosophy & Social Criticism*, Vol 13, No. 2, pp. 155-173.
- Wajcman, J. (2006), *El Tecnofeminismo*, Ediciones Cátedra, Valencia.

Mayéutica tecnológica ¿tecnología del “yo”?

*Darío Sandrone*¹

Introducción

El problema de la identidad personal adquiere relevancia en la modernidad empujado por los planteos cartesianos: ¿cómo sostener racionalmente que alguien es quien piensa que es, y no su propio sueño o, peor aún, el producto de la imaginación de alguien más? Resolver ese problema no ha sido una tarea simple, por el contrario, los filósofos que lo sucedieron, lejos de brindar soluciones definitivas, han procurado aumentar el grado de dificultad aportando derivaciones y anteponiendo nuevos obstáculos a su resolución. En esta presentación quisiéramos indagar una serie de relaciones que tiene cuatro puntos. En primer lugar, relacionar el problema del “yo” con el de la identidad personal; en segundo lugar, relacionar el problema de la identidad personal con el de la memoria; por último, relacionar los tres aspectos anteriores con la problemática de los objetos técnicos.

Yo, identidad personal y memoria

John Locke, pensó que la clave de la identidad se encuentra en la autoconciencia, en aquello que cada uno sabe que sabe de sí mismo. Por ejemplo, si mañana despertara en un cuerpo diferente al mío, sabría, sin embargo, que continúo siendo yo, a pesar de que los demás no me identifiquen, porque hay una serie de experiencias que he tenido en el pasado, y hay algo en mí que ha experimentado esas experiencias y que continúa siendo, a pesar de los cambios en mis circunstancias físicas. Nuestro cuerpo ha cambiado mucho desde que nacimos y, sin embargo, no dudamos de que seguimos siendo nosotros mismos. A ese algo, bien podríamos llamarlo “yo”.

¹ FFyH-FCS-UNC.

Por su parte, Leibniz, que vivió en la época de Locke, pensaba de manera similar, pero equiparó la autoconciencia con la memoria. Planteó el siguiente argumento: imagina que llegas a ser emperador de China, pero de un momento a otro se borran todos tus recuerdos del pasado. ¿Es legítimo decir que llegaste a ser emperador de china o deberías decir que dejaste de existir cuando comenzó a hacerlo el nuevo emperador? Desde ese punto de vista, la memoria está en la base de la identidad, principio que, como sabemos, no sólo tiene un costado psicológico y metafísico, sino también uno jurídico y político, que no abordaremos aquí.

Vale decir, sin embargo, que no todos los filósofos modernos eran tan optimistas con relación a las garantías que el autoconocimiento y la memoria nos ofrecen para preservar nuestra identidad. David Hume encontró un problema en ese tipo de argumentos: el carácter no transitivo de la memoria. Podríamos explicarlo así: un joven posee recuerdos de cuando era niño, y eso le garantiza que es la misma persona a pesar de ser muy distinto. Lo mismo sucederá cuando este sujeto sea un anciano, y tenga recuerdos de cuando era aquel joven. Pero es posible, pensaba Hume, que los años borren de la mente del anciano los recuerdos de su niñez, ¿significaría eso que no habría garantías concretas de que el anciano fue el niño porque no recuerda haberlo sido? Si nos atenemos al argumento de la memoria, ironizaba Hume, deberíamos aceptar esa consecuencia.

Buena parte de la literatura del siglo XX ha rondado el problema del yo, desde el punto de vista de la identidad personal. Por tomar un caso de los más conocidos, en la novela de Kafka, *La metamorfosis*, el pobre Gregorio Samsa despierta una mañana convertido en un enorme insecto. Como la historia está narrada desde el punto de vista del protagonista, quien todo el tiempo repasa mentalmente sus experiencias pasadas, el lector nunca abandona la sensación de que Samsa continúa siendo él mismo, aun cuando para su familia él ya no es él. Sus recuerdos custodian su identidad, sin embargo, los demás no lo reconocen y eso es fatal.

Borges, por otro lado, ha tomado el problema de la identidad personal como uno de los tópicos claves de su literatura. Escribió, en alusión a un antiguo filósofo chino: “Chuang Tzu soñó que era una mariposa. Al despertar ignoraba si era Tzu que había soñado que era una mariposa o si era una mariposa y estaba soñando que era Tzu.” A diferencia de la novela de Kafka, que puso el acento en la negación de los demás, Borges prefirió poner énfasis en el desconocimiento personal que supondría para el propio individuo despertar siendo un insecto. Por otra parte, Borges desconfiaba de aquella idea según la cual la memoria garantiza la identidad. Justamente, la excesiva memoria de Ireneo Funes, el protagonista de su célebre cuento “Funes el memorioso”, le impedía seguir siendo él, más aún, le

impedía seguir siendo alguien. Sucede que uno debe tomar cierta distancia de sus memorias para auto-percibirse como algo distinto de ellas, como el “yo” que recuerda, pero la monstruosa memoria de Funes, quien “no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado” (Borges, 2008), no le permitía reconocerse como aquel que contemplaba los recuerdos sin ser uno de ellos.

Aquellos viejos problemas filosóficos alrededor de la tensión entre la primera persona (yo me identifico) y la tercera (los demás no), han sido reformulados en el marco de los nuevos conocimientos sobre los vínculos causales entre los estados mentales y el cerebro, sumando, además, como un ingrediente novedoso, los avances técnicos del siglo XX. Hace algunos años, por ejemplo, el filósofo estadounidense John Searle (2006), planteó algunos dilemas en este sentido. En base a una reconstrucción de los argumentos esgrimidos por los filósofos modernos, Searle concluyó que existen tres elementos que constituyen la noción más habitual de identidad. En primer lugar, la continuidad espacio-temporal del cuerpo (2006:349); en segundo lugar, la continuidad temporal relativa de la estructura (2006:350); en tercer lugar, la memoria (2006:351). Esto trae aparejadas algunos problemas. Supongamos, nos dice Searle, que el trasplante de cerebros se convierta en una posibilidad real (Searle, 2006: 347). En primera instancia, eso no implicaría necesariamente un riesgo a la identidad de las personas, pues a pesar de que mi cerebro fuera colocado en otro cuerpo, yo aún sabría que soy yo, porque en él conservo todos mis recuerdos, o al menos buena parte de ellos. Pero para Searle esto anida una paradoja que reconstruiré de la siguiente manera. Imaginemos que todos mis recuerdos pudieran almacenarse en un hemisferio de mi cerebro, duplicarse, y almacenarse, posteriormente, también en la otra mitad. Luego, imaginemos que un habilidoso cirujano corta por el medio a mi cerebro y coloca cada uno de los hemisferios en dos cuerpos distintos. La escena sería digna de la más bizarra película de ciencia ficción: dos camillas, dos cuerpos recién intervenidos, dormidos aún por la anestesia, en cuyas cabezas cada uno alberga una mitad de mi cerebro, en cada una de las cuales, a su vez, se alojan todos mis recuerdos, mis experiencias, mis saberes, mis afectos, mis expectativas y mis desilusiones ¿Al despertar, ¿cuál de los dos personajes resultantes sentiría que soy yo? Aunque sea una sensación difícil de imaginar, lo más probable es que ambos creerían ser yo y, de hecho, si aceptamos el argumento de la memoria, ambos tendrían razón. Mejor dicho, ambos tendríamos razón.

Uno de los límites del planteo de Searle es que circunscribe la memoria al cuerpo biológico, y, sobre todo, al cerebro como órgano específico. En el ejemplo anterior, el cerebro se concibe como el soporte material del contenido de las experiencias personales, accesible al propio sujeto (criterio de primera persona), que hace posible la continuidad en el tiempo de ese contenido. A su vez, el cuerpo biológico, accesible a los demás (criterio de tercera persona), se propone como el continente mudable de ese soporte. Desde esa perspectiva, Searle pone en cuestión que “la continuidad espacio-temporal del cuerpo” (2006:349) sea una de las condiciones de la identidad personal, aunque no cuestiona que la continuidad espacio-temporal del cerebro lo sea. Las conclusiones que parecen desprenderse del planteo de Searle son: a) el “yo”, es aquello que experimenta la continuidad temporal; b) el yo es algo acabado, o acabable, autocontenido, capaz de migrar de un soporte a otro.

En ese sentido, el vínculo entre memoria e identidad personal está basado en el criterio de la primera persona, ya que “desde mi perspectiva interna existe al parecer una secuencia continua de estados conscientes unidos por mi capacidad de recordar, en cualquier momento dado, experiencias conscientes ocurridas en el pasado... [a pesar de que] yo despertara en un cuerpo diferente” (Searle, 2006: 351). Allí reside el argumento de Searle para admitir que existe una experimentación del yo, además de las experimentaciones del mundo, pues “el poseedor experimenta la continuación de ese campo consciente a través del tiempo como una experimentación de su propia conciencia” (2006:357). La introspección es la única vía de acceso al yo, porque es la única vía de acceso a la memoria. El yo es algo que se experimenta, no que se despierta.

Propongo una mirada adicional sobre estos aspectos, conjugando el análisis de Searle con una dimensión del problema que éste no aborda: la mediación de objetos tecnológicos como fuente de dilemas y controversias en relación con las condiciones mencionadas.

Identidad personal, memoria y objetos técnicos

Como ya dijimos, el problema de la identidad personal fue un problema filosófico muy concurrido en la modernidad europea, sobre todo con respecto a la continuidad espaciotemporal del mundo. George Berkeley, un filósofo irlandés, muy conocido a principios del siglo XVIII por defender el principio “ser es ser percibido”, ilustró su punto de vista con un ejemplo que involucraba un objeto técnico muy simple

Así, por ejemplo, esta mesa en que escribo, digo que existe, esto es, que la veo y la siento; y si yo estuviera fuera de mi estudio, diría también que ella existía, significando con ello que, si yo estuviera en mi estudio, podría percibirla de nuevo, o que otra mente que estuviera allí presente la podría percibir realmente. (Berkeley, 2020)

Hablar de la existencia absoluta de cosas inanimadas, sin relación al hecho de si son percibidas por alguien resultaba insensato para Berkeley. De ahí su idealismo sensualista en el que no es posible que las cosas existan fuera de las mentes que las perciben. De alguna manera, este razonamiento sugiere que nada garantiza la existencia del mundo cuando no es percibido. Sin embargo, eso equivaldría a decir que la creación de Dios depende de los insignificantes espíritus humanos para existir, y como Berkeley era obispo, terminó concluyendo, obligadamente, que más allá de la percepción de los humanos, las cosas existen continuamente debido al ojo de Dios que lo ve todo, todo el tiempo, desde todos los ángulos.

Menos creyente que Berkeley, David Hume, en su *Tratado de la naturaleza humana*, publicado en 1739, planteó que la “impresión es una existencia interna y efímera”; por lo tanto, es más probable que la existencia continua de los objetos físicos, incluidos los que son producto del arte humanos, sea un producto de la imaginación antes que de los sentidos o la razón. Para explicar el punto un comentarista de Hume lo pone en estos términos de otro objeto técnico simple:

Si creo que la silla que está a mi lado no se moverá, ni cambiará de color o de forma mientras cierre mis ojos por un instante, no será por los sentidos que en el transcurso de ese lapso yo crea que ésta sigue existiendo. Quizá al cerrar mis ojos, y dejar de percibirla, supuse pensar que la silla estaría ahí, con su misma forma y tamaño, cuestión que he supuesto no por mi razón, sino más bien por mi imaginación que me permite admitir que tal objeto continuó existiendo mientras mi percepción no la constató. Es decir, la imaginación le otorga una continuidad de manera natural a los objetos mientras éstos no son percibidos. En palabras simples, puede decirse que la imaginación les “alarga la existencia”. (Ahumada Cristi: 71)

El hecho, sin embargo, es que para Hume los seres humanos no podemos imaginar otra cosa. La imaginación es al humano lo que el instinto al animal, y esa imaginación solo admite la idea de que las cosas permanecen en el mundo cuando nadie las percibe.

Ahora bien, el problema de los modernos acerca de cómo garantizar que el mundo sigue siendo uno y no está fraccionado en partes, algunas de las cuales dejan de existir cuando nadie las percibe, de alguna forma trae implicado el problema de la identidad personal, sobre todo de la continuidad espacio temporal del “yo”, que planteamos en el apartado anterior. Podríamos formular el problema a partir de las siguientes preguntas: ¿cómo garantizar que yo mismo no estoy fragmentado en miles de partes, algunas de las cuales dejan de existir cuando no las percibo, ni nadie lo hace? ¿Cuántos recuerdos se pierden a cada segundo porque no los recupero, borrando para siempre algo de lo que soy? ¿Cuántos hábitos mueren cada semana porque olvido ejercitarlos? ¿Cuántas partes de lo que soy dejan de existir al menos una vez al día? El inestable cerebro bulle, la sangre circula velozmente, y en el medio de semejante frenesí cuesta retener lo que somos.

Precisamente aquí es donde podemos incluir a los objetos técnicos, como aquello que sostiene de alguna manera la continuidad del yo. Esa idea es expuesta por Hanna Arendt en *La condición humana* (1958), puntualizando precisamente los dos objetos técnicos a los que hemos hecho referencia: “los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa” (Arendt, 1958: 158). Desde esta perspectiva, nuestros artefactos y su carácter duradero son una referencia para el dinámico “yo”, o, lo que es lo mismo, para las “efímeras impresiones” subjetivas señaladas por Hume. En términos de Arendt:

...contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre más bien que la sublime indiferencia de una naturaleza intocada, cuya abrumadora fuerza elemental, por el contrario, les obligaría a girar inexorablemente en el círculo de su propio movimiento biológico, tan estrecha mente ajustado al movimiento cíclico total de la familia de la naturaleza (Arendt, 1958: 158)

Con estas palabras, Arendt invirtió los argumentos de Hume y de Berkeley: en lugar de ser la percepción o la imaginación humana la que garantiza la permanencia de la mesa o la silla, son estas cosas, y su objetivo carácter duradero, las que nos ayudan a persistir en lo que somos.

Esta intuición de Arendt ha sido estudiada sistemáticamente a mediados del siglo XX por el antropólogo André Leroi-Gourhan (1971, 1988) y retomada en la última década por el filósofo Bernard Stiegler. Debemos retomar aquí la relación entre memoria e identidad personal, pero esta vez incorporando a los objetos técnicos. En su libro más conocido, *La técnica y*

el tiempo (2002), Bernard Stiegler asegura que la vida orgánica implica dos tipos de memoria. Por un lado, una memoria genética, aquella que recupera la información que se ha depositado durante miles de años en los genes de los individuos que constituyen nuestro linaje, y que emerge cada tanto, bajo ciertos estímulos. En ocasiones, cuando nos enojamos con algo o con alguien, por ejemplo, apretamos los puños y los dientes, posiblemente porque nuestros antepasados resolvían sus conflictos rasguñando y mordiendo. En ese gesto, es la especie la que recuerda, la que recupera algo de la información anidada en los genes. Por otra parte, se encuentra la memoria nerviosa individual. Cada individuo tiene sus propios recuerdos: las imágenes, los sonidos, los aromas que han quedado almacenados en su cuerpo y en su sistema nervioso. Esos recuerdos son personales, intransferibles e irreproducibles, y recubren la memoria genética, por lo que se la suele llamar memoria epigenética (epi = encima de). Este tipo es el que la mayoría de las personas llama memoria a secas, y constituye el nivel orgánico, que es el nivel en el que se circunscribe el análisis de Searle.

Sin embargo, Leroi y Stiegler nos proporcionan una propuesta teórica para incorporar los objetos técnicos a la memoria, y como dijimos, a la identidad personal. Esto lo hacen estableciendo, un tercer tipo de memoria. Si bien la especie y el cuerpo (categorías muy controvertidas) guardan información del pasado, respectivamente, en el ADN y en el sistema nervioso, no son los únicos soportes en los registros sobre el pasado están almacenados. Mucha información no está registrada en los organismos sino entre ellos, en el entorno. Hacemos y usamos cosas para recordar quiénes somos. Stiegler se reservó el nombre de memoria epifilogénica (Stiegler, 2002: 173). Según Stiegler, “la epifilogénesis concede su identidad al individuo humano: su acento, su estilo de caminar, la fuerza de sus gestos, la unicidad de su mundo.” (Stiegler, 2002: 212). Algo en los gestos, tal vez no todo, es cierto, pero algo en la forma de reír, de mirar, de hablarle a los demás, es el producto de un aprendizaje individual y colectivo que las personas fijan, voluntaria e involuntariamente, de manera singular o colectiva, y que está disponible como información pública a la que todos pueden acceder, articulando la perspectiva de la primera y tercera persona. Nadie puede ver las imágenes mentales con las que recuerdo el lugar donde crecí (memoria epigenética), pero todos pueden inferir el lugar donde crecí cuando me escuchan hablar (memoria epifilogénica). Cuando hablo recupero (recuerdo) el habla de aquellos y aquellas de los que aprendí a hacerlo. La memoria se despliega en 3D, con acciones en el espacio y el tiempo. En este caso, no se recuerda en el cuerpo sino con el cuerpo.

Pero Stiegler remarca también que la epifilogénesis implica a los objetos técnicos, caracterizados como “los sedimentos” de esa memoria “no viva, posible sólo gracias a esa materia organizada -aun si inorgánica- que es inevitablemente la huella, ya se trate de un instrumento o de la escritura -es decir, de órganos en general” (Stiegler, 2002: 212). Stiegler también llama a esta memoria “la memoria tecnológica” en la que “confundimos lenguaje y técnica en el proceso de exteriorización” (Stiegler, 2002: 263). No obstante, llama la atención sobre que “pensar en la técnica como exteriorización encierra una paradoja, ya que se habla de exteriorización cuando no hay un interior que la preceda, más bien el interior se constituye con la exteriorización.” (Torrano y Sandrone, 2022: 5) Es aquí donde es necesario incluir el concepto de mayéutica instrumental que desarrolla Stiegler, y con la que intentó retratar el rol que cumplen los artificios que yacen “afuera” a la hora de configurar nuestro “adentro”. De acuerdo con Stiegler:

Nosotros intentamos preservar e iluminar la aporética imposibilidad de oponer simplemente el interior y el exterior hablando de una mayéutica instrumental que permita por sí misma comprender cómo la herramienta, lejos de revelar una creación o una conciencia autopresente, prosigue un proceso iniciado mucho antes de la ruptura al mismo tiempo que constituye sin embargo una ruptura -una nueva organización de la *diferancia*, una *diferancia* de la *diferancia*. (Stiegler, B., op. cit., p. 264.)

Aceptar esta tesis, implica asumir que los objetos técnicos modifican el mundo interior del ser humano en “un movimiento en el que se inventan el uno en el otro, como si hubiera una mayéutica tecnológica de eso que se llama el hombre” (Stiegler, 2002: 236). La aparición del humano es junto con la aparición de la técnica: el humano y la técnica se implican mutuamente. Esto significa que el humano no se compone primeramente en relación con su cuerpo -lo orgánico- y luego con la técnica -lo artificial- sino que esta relación es la que lo constituye como tal. “Podríamos decir que la herramienta es la que inventa al humano y no el humano el que inventa la herramienta o, más bien, el humano se inventa con la técnica, inventando la herramienta.” (Torrano y Sandrone, 2022:7) Para Stiegler, es la evolución del qué lo que tiene un efecto retroactivo sobre el quién y dirige su propia diferenciación. En este sentido, el quien no se diferencia en relación a los demás seres vivos, se diferencia a través de una diferenciación de lo no-vivo, a través de la materia inorgánica organizada, el qué. Según este argumento, hay algo en nosotros, algo que somos y que, a la vez, no somos hasta que un objeto técnico, o un sistema de objetos técni-

cos, lo extrae o le da forma. Siguiendo este razonamiento, nos proponemos en esta presentación realizar algunas reflexiones en torno al rol activo de los objetos técnicos en la transformación de la subjetividad humana, en un movimiento permanente de externalizaciones e interiorizaciones (2002: 261).

¿"Quién" o "qué" inventa? ¿"Quién" o "qué" es inventado? (...) La relación que une el "quién" con el "qué" es la invención. Aparentemente, el "quién" y el "qué" se llaman respectivamente hombre y técnica. Sin embargo, la ambigüedad genitiva impone al menos que nos hagamos esta pregunta: ¿y si el quién fuera la técnica? ¿y si el qué fuera el hombre? ¿o es que hay que aventurarse más acá o más allá de cualquier diferencia entre un quién y un qué? (Stiegler, 2002: 203)

Identidad personal y nuevas tecnologías

Hasta el momento hemos caracterizado dos tipos de concepción de la identidad personal, ambas en relación con la memoria. Por un lado, el enfoque de Searle, que enfatiza al cerebro como el soporte orgánico en el que se registran materialmente todos los episodios de la experiencia. Por el otro, hemos señalado una alternativa que expande la memoria a los objetos técnicos, como soporte material inorgánico que almacena registros de las experiencias individuales y colectivas del pasado, y que por lo tanto constituyen una memoria epifilogenética, que, como toda memoria, apun-tala la identidad personal y social. La capa de objetos técnicos, desde este punto de vista, no es algo añadido a la especie humana sino co-costitutiva de esta. Hemos señalado a Leroi-Gourhan y Bernard Stiegler como dos de los pensadores que han profundizado esa concepción. Sin embargo, los ejemplos que hemos traído aquí hasta el momento han sido sillas, mesas, gestos, maneras de caminar, entre otras formas de exteriorización.

En este apartado quisiéramos explorar la pregunta acerca del nuevo escenario que plantea el siglo XXI, sobre todo en relación a dos aspectos técnicos que adquieren relevancia: la farmacología y la digitalidad. ¿Qué tipos de problemas novedosos para la identidad personal conllevan estos nuevos e inéditos objetos técnicos? ¿qué tipo de revisiones sobre la problemática del "yo" son necesarias? Evidentemente las respuestas a estas preguntas exceden el presente trabajo, y, sin embargo, quisiéramos dejar planteadas algunas reflexiones al respecto.

La industria del entretenimiento contemporánea ha desarrollado algunas ficciones en las que se tematiza la acelerada carrera digital, y las nuevas

aristas que esto trae al problema de la identidad personal, sobre todo cuando se lleva a una instancia postcorporal. Una tesis transhumanista propone la factibilidad de que nuestra memoria pueda ser digitalizada y ejecutada en un dispositivo tecnológico. Entonces, en función de lo que hemos dicho del vínculo entre memoria e identidad personal, cabe la siguiente pregunta: ¿si un dispositivo artificial ejecuta mis recuerdos, podría “ser yo”? La historieta japonesa *Ghost in the Shell* (1989) ha sido pionera en abordar ese problema. Desarrolla un escenario futurista en que el contenido de las experiencias pasadas puede ser digitalizado (convirtiéndose en un “ghost” o fantasma) y migrar de un dispositivo a otro (el “shell” o caparazón). Por otro lado, hace unos años, Netflix puso en pantalla la serie estadounidense *Altered Carbon* (2015), que volvió sobre esta temática. Allí se presenta un mundo futurista, en el año 2384, en el que los seres humanos son dotados al nacer de una suerte de disco externo (“la pila”) en la base del cerebro. Este disco tiene la capacidad de almacenar la información digitalizada del contenido de las experiencias de la persona que lo porta, es decir, los recuerdos que constituyen su identidad. Así, eso que llamamos “yo” puede subsistir en “la pila” luego de la muerte del cuerpo biológico y ser colocado en un cuerpo artificial (“la funda”), que se adquiere en el mercado como cualquier mercancía. Entre más dinero uno pueda pagar, más sofisticada será “la funda” y más completas serán las experiencias a la hora de percibir olores, colores, texturas y disfrutar los placeres del mundo; entre más dinero uno posea, más gratificante será eso de existir. En este escenario, los ricos viven durante siglos, pues cuentan con más recursos para comprar todos los dispositivos tecnológicos que hagan falta para mantener ese puñado de datos que es su “yo”. En cambio, las personas pobres que no pueden comprar una “funda” nueva, permanecen almacenados en sus “pilas” hasta que alguien se digne a proporcionarles un dispositivo que ejecute su existencia. La serie sugiere, entonces, una nueva forma de pensar el derecho a la identidad que el Estado debe garantizar, proveyendo, en este caso, “fundas” a los que no pueden acceder a una, para que puedan ser quienes eran. No obstante, como los recursos del Estado son limitados, en muchas ocasiones, las fundas no coinciden con los rasgos del cuerpo anterior del ciudadano, lo que genera incomodidades sociales, ya que los amigos y la familia no los reconocen. En definitiva, es una reedición de “La Metamorfosis” de Kafka, en un contexto digital.

Estas ficciones de alguna manera suponen la concepción del yo de Searle, en donde el “yo” es una entidad acabada constituida de todas mis experiencias pasadas almacenadas en el cerebro. Es por eso que puede ser “descargada” en un objeto técnico informacional externo. Este enfoque

asume que mi “yo” puede ser captado plenamente en algo inmaterial, como un código informático, que es invisible, pero que puede ser ejecutado en diferentes soportes tecnológicos visibles y palpables (computadoras, cuerpos artificiales, etc.). Existe un dejo de cartesianismo en esta manera de entender la cuestión, que podría formularse de la siguiente manera: existen dos realidades, una inmaterial y otra extensa; la primera es la de las experiencias vividas y la autoconciencia de esas experiencias; la segunda, en cambio, es la del registro de esas experiencias en el cuerpo, específicamente la del cerebro, o en una entidad material capaz de cumplir su función. Lo que define a mi “yo” es la primera, la realidad inextensa: yo existo como cosa que puede acceder a los recuerdos de sus experiencias pasadas, con independencia del soporte material que las recupera. Así, Samsa seguía siendo él porque recordaba las experiencias pasadas de Samsa, a pesar de estar en el cuerpo de un insecto, y los personajes de *Altered Carbon* continúan siendo ellos porque recuerdan las experiencias pasadas de cada uno de ellos, a pesar de ser ejecutados por dispositivos artificiales distintos de su cuerpo original. Recuerdo como yo, luego, existo como yo.

No obstante, el principal problema de esta concepción es que es unidireccional, porque supone un “yo”. En términos de Stiegler supone una interioridad que no se modifica cuando es exteriorizada. La identidad (interioridad) no se ve transformada por el cambio en el soporte de la memoria (exteriorización). Esto implica que no se tiene en cuenta la dimensión de la “internalización”, o, en otros términos, de la *mayéutica tecnológica*, en la que la materia inorgánica organizada transforma la identidad, y se constituye en co-constitutiva de esta. Si aceptamos hasta las últimas consecuencias el planteo de Stiegler, eso que somos, y que constituye nuestra identidad, está asociado de manera indisoluble, no sólo a nuestro cuerpo, sino a la tecnología que lo rodea y con la que lo intervenimos. Si esto es así, tal vez sea imposible captar la esencia de alguien en algo inmaterial, como un código, e “instalarlo” en otra estructura física diferente de su cuerpo sin que deje de ser lo que es. Posiblemente, a los dos segundos de estar en el cuerpo de un insecto o en una computadora, mis emociones, mis deseos, mis impulsos, mi imaginación, mis propios recuerdos se disuelvan en las entrañas y fluidos de mi nuevo organismo o en los circuitos, el silicio y el metal de mi nueva realidad material, y entonces, deje de pensar como pienso, de sentir como siento, de recordar lo que recuerdo. Quizá, no haya nada en mí que contenga lo que soy y que pueda ser separado y reproducido fuera de este cuerpo, cuyos dedos escriben ahora estas líneas.

Establecido ese punto, quisiera sugerir una lectura de la filosofía de Paul B. Preciado que la inscriba en esta discusión, y la alinee con la posición de Stiegler. Preciado ha realizado observaciones muy sugerentes sobre cómo las sociedades contemporáneas no solo parecen haber descubierto la función estabilizadora de los artefactos, sino que, además, la han expandido a artificios de toda índole y todos los tamaños, desde las microscópicas moléculas bioactivas, hasta los gigantescos sistemas informáticos que acumulan infinidad de datos. Macroprótesis y microprótesis que salen de la escala humana, por arriba o por abajo, de los antropométricos objetos técnicos de la filosofía moderna, como sillas y mesas, y del utillaje de Leroi-Gourhan. En ese sentido, la capacidad de externalizar las dinámicas corporales en artefactos adquiere otra dinámica menos visible: “Se trata de ortopedias políticas, de exoesqueletos disciplinarios. Estos dispositivos de producción de la subjetividad sexual toman la forma de arquitecturas exteriores al cuerpo.” (Preciado, 2020b) Aquí podemos preguntarnos si no se trata de una forma de pensar la memoria epifilogénica, no solo como depositaria de la identidad (Arendt) sino como productora (Stiegler). En términos de exteriorizaciones podemos tomar la siguiente cita de su “Testo yonqui”, publicado en 2008, en el que Preciado puso el foco en este fenómeno social de la objetivación:

El cuerpo heterosexual, uno de los artefactos con más éxito gubernamental de la sexopolítica decimonónica, es el producto de una división del trabajo de la carne según la cual cada órgano se define con respecto a su función, tanto reproductora como productora de masculinidad o feminidad, de normalidad o de perversión. Una sexualidad implica una territorialización precisa de la boca, de la vagina, de la mano, del pene, del ano, de la piel. (Preciado, 2020b)

En este caso, a diferencia del planteo de Searle, el “yo” es concebido como abierto y transformable. La farmacología y la inteligencia artificial desarrollan artefactos, pero ahora no yacen frente a nosotros en el living de una casa o en un estudio, como las mesas y las sillas de los modernos, sino que entran en nuestro organismo e interactúan con nuestro sistema nervioso para anclarnos, de alguna manera, al mundo. O para crear un tipo de mundo al cual anclarnos. Pero, además -y esta es la cuestión de fondo para Preciado- los objetos artificiales no solo estabilizan nuestra identidad, sino que la producen.

Por eso la ciencia es la nueva religión de la modernidad. Porque tiene la capacidad de crear, y no simplemente de describir, la realidad. El éxito de la tecnociencia contemporánea es transformar nuestra depresión en Pro-

zac, nuestra masculinidad en testosterona, nuestra erección en Viagra, nuestra fertilidad/esterilidad en píldora, nuestro sida en triterapia.

Por otro lado, el cuerpo como artefacto estabilizado (territorializado), es, desde este enfoque, un artefacto diseñado y producido por una serie de técnicas y fijado a través de un conjunto interminable de prótesis micros y macros, un poco más enmarañadas que una silla, y definitivamente más laberínticas que una mesa. La creación de este cuerpo está dada, por un conjunto de internalizaciones posteriores, de las externalizaciones realizadas por la ciencia y la técnica moderna. En el sentido de interiorizaciones podemos tomar la siguiente cita de Preciado:

La contrasexualidad afirma que en el principio era el dildo. El dildo antecede al pene. Es el origen del contrasexualidad recurre a la noción de suplemento tal pene. La contrasexualidad recurre a la noción de “suplemento” tal como ha sido formulada por Jacques Derrida (1967); e identifica el dildo como el suplemento que produce aquello que supuestamente debe completar.”

Aquí aparece con claridad el planteo de Stiegler entre el “¿quién y el qué? El “yo” aparece como creador de la técnica, y de los objetos técnicos, pero también como su producto.

Bibliografía

- Ahumada Cristi, M. (2018), “El concepto de existencia continua en el Tratado de Naturaleza Humana de David Hume”, en Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, vol. LVII, n°149, pp. 71-84.
- Arendt, H. (1958) *La condición humana*. Paidós, Barcelona.
- Berkeley, G. (2020), *Principles of human knowledge*, Mint editions.
- Borges, J. (2008) *Ficciones*. Alianza Editorial, Buenos Aires.
- Searle, J. (2006) *La mente. Una breve introducción*, Grupo Editorial Norma, Bogotá.
- Leroi, G. A. (1988). *El hombre y la materia: (evolución técnica I)*, Taurus, Madrid.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El Gesto y la palabra*. Caracas, Univ. Cebtral de Venezuela.
- Preciado, P. (2020a). *Manifiesto contrasexual*, Anagrama, Barcelona.
- Preciado, P. B. (2020b). *Testo yonki: Sexo, drogas y biopolítica*.

Stiegler, B. (2002) *La técnica y el tiempo*. Editorial Hiru, Hondarribia.
Torrano, A. y Sandrone, D. (2022) “Stiegler y la técnica”. (En prensa).
Revista OEi (Estocolmo Suecia, dossier homenaje a Stiegler)

“Ser tu mejor versión”¹

David González²

En el trabajo indagaré sobre un imperativo de época que pretende dar como posible de concretar la cristalización de una identidad cada vez más depurada de lo que en psicoanálisis llamamos *el Otro*. En nuestros días, con la propuesta mercantil de técnicas, pseudociencias y productos para alcanzar *El Bienestar*, pero también con el coaching y los slogans universales, se produce la ilusión de poder reducir la distancia entre el Yo y el ser. La propuesta capitalista es la de que la subjetividad misma sea un producto, elaborado y adaptado a las contingencias y exigencias de nuestra cultura. El Yo debe ser la mejor versión de sí mismo, en la idea de que el yo es un objeto de sí mismo y no una imagen reflejada. Toda esta maquinaria empuja a la idea de una forzada unificación de un yo-purificado y de la expulsión de lo *negativo* hacia lo no-yo, lo no-nosotros, acentuando procesos de segregación.

Por lo tanto, en el artículo se describirán los supuestos que, desde el psicoanálisis, se utilizan para definir a la época actual tomando algunos desarrollos de Jacques Lacan y de Jacques-Alain Miller principalmente. Entre los mismos, se encuentran sus formulaciones en torno al capitalismo y a la hipermodernidad, la inexistencia del Otro y la consecuente acentuación de los procesos de segregación que conllevan.

A su vez, se conceptualizará lo que desde el psicoanálisis lacaniano se entiende por el yo y el Otro, la identidad y las identificaciones y la teoría de los discursos.

¹ El siguiente artículo contiene algunos fragmentos de “El imperativo a *ser tu mejor versión*” que forma parte del libro “La vía de lo inútil. Aportes para una revolución improductiva” de Juan M. Conforte, Natalia Lorio (Comps.), en prensa.

² Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH) y Centro de Investigaciones en Psicología (CIPsi), Universidad Nacional de Córdoba.

Sobre el imperativo capitalista

En mi tesis de maestría he trabajado la conjunción que se da entre el capitalismo y el fantasma sadiano. Este fantasma, que Lacan (1963 [2008]) construye a partir de la obra del Marqués de Sade. Sin explayarme en cómo Lacan combina la obra de Kant con la de Sade, indicaré de manera sucinta en qué consiste dicho fantasma. Primero, es necesario explicar qué es *fantasma* para el psicoanálisis. Este concepto indica una construcción simbólico-imaginaria que es singular para cada quien, que funciona como la realidad particular desde la cual se vincula con los demás y como una máquina inagotable de sentido que cubre la historia personal. Siempre es inconsciente y en un psicoanálisis puede reducirse a una frase que funciona como un axioma lógico. Si bien es singular, también puede haber fantasmas sociales. Esto es fundamental dado que lo que Lacan extrae de la obra de Sade, se puede aplicar a nuestra actualidad. En la obra sadiana encontramos la tendencia a la obtención de satisfacción (sexual) sin ningún reparo, sin que ningún obstáculo la impida. De lo que se trata es de alcanzar una plenitud en la satisfacción de cualquier capricho así esto tenga como costo el sufrimiento o la muerte de quien lo exija o de quien se tome como objeto.

Por su parte, desde el psicoanálisis lacaniano entendemos al capitalismo como aquel pseudodiscurso³ (Lacan, 1972) que tiene como fin la acumulación de capital y la maximización de la producción sin ningún límite, ya sea natural, espacio-temporal o ético. Debe tenerse en cuenta que podemos apuntar a la idea de una subjetividad capitalista, cada vez que se encuentra producida bajo el dominio de este pseudodiscurso, sostenida bajo sus parámetros.

La conjunción entre el fantasma sadiano y el pseudodiscurso capitalista tiene como efecto lo que he dado en llamar el *imperativo capitalista*. Un imperativo es un mandato para la acción, una máxima que rige o debería regir las decisiones y elecciones de quien subyuga. Pero no es transparente necesariamente, sino que cumple su función de comando sin que quien es su sujeto lo sepa. Así, el imperativo capitalista tiende a una maximización del bienestar vía el consumo y la producción ilimitada.

³ Lacan construye sus conocidos cuatro discursos (del amo, universitario, histérico y analítico) y junto a ellos pero sin colocarlo en serie, formula el pseudodiscurso capitalista. No se constituye como uno más dado que no cumple las condiciones para serlo, sino que es un deslizamiento del discurso del amo. Es *pseudo* porque no establece un lazo social ni una imposibilidad, dado que por un lado no tiende a una necesaria relación con un Otro para su funcionamiento y, por otro, su circulación es infinita, rechazando los límites.

El imperativo a gozar que el capitalismo promueve no puede funcionar por sí solo, por eso es que necesita del sustento del fantasma sadiano: la creencia de la obtención del Goce (con mayúsculas) al final del circuito. Una faceta del capitalismo es sostener dicho fantasma, dado que en nuestra época ya no hace falta que el protestantismo lo acompañe (Weber, 2016). Es un capitalismo sin religión, pero fantasmático.

Sin embargo, este bienestar pleno es siempre inalcanzable, dado que, montado en la falta estructural del ser humano, la transforma en insatisfacción que busca colmarse mediante los productos que el capitalismo brinda. Así como vende sus señuelos para cautivar al deseo, estos mismos son de una obsolescencia programada.

Esta insatisfacción está elevada a la función de comando en el capitalismo. No hay más que atender a la artillería inagotable de recursos de marketing y publicidad que invaden la cotidianidad del potencial consumidor para provocarla.

Ser la mejor versión de vos mismo

El sociólogo Alain Ehrenberg en su libro *La fatiga de ser uno mismo* (2000) propone la idea de que el individuo de fines del siglo pasado se enfrenta a una patología de la insuficiencia más que a una enfermedad de la falta. Dado que hoy, asistimos “al universo de la disfunción más que al de la ley: el deprimido es un hombre atascado” (17). Esto en razón de que lo que antes estaba prohibido (Ley) hoy ya no, pero lo permitido depende de la responsabilidad y la iniciativa de cada uno, lo que retorna como un disfuncionamiento individual. Ehrenberg habla de un desplazamiento del drama neurótico de la culpabilidad a la tragedia de la insuficiencia. Si ya no hay un Otro que comande mediante la ley, la prohibición y el ordenamiento, entonces cada uno se apoya en sí mismo. No obstante, desde el psicoanálisis podemos agregar que no se borra completamente la culpabilidad, si no que esta adquiere otra cualidad. No se es culpable por la transgresión hacia lo ilícito o clandestino, sino que, en todo caso, el individuo insuficiente es culpable por su propia insuficiencia. Esto quiere decir que al estar librados a la ilusoria determinación propia y ante el abandono de las instituciones que antes regían a las subjetividades (y coaccionaban la libertad), entonces cada quien es culpable también de no alcanzar aquel bienestar vendido y fantaseado.

El bienestar hoy es el *estar en paz con uno mismo*, lo que implica tener las cuentas consigo mismo y con los demás al día, poder consumir lo que se

quiere y disfrutar al máximo lo que se hace en el día a día. Lo que podría escribirse como un *ser-tu-mejor-versión*. Por supuesto, para serlo, el sistema ofrece todo lo necesario, solamente hay que poder consumirlo. Todo un aparato mediático, farmacológico, mercantil y terapéutico para eliminar la distancia que inaugura la división subjetiva entre el ser y el yo-ideal.

His Majesty: el Yo

En la creencia que sostiene que el yo es su propio amo, libre de cualquier determinación externa, el yo termina haciéndose objeto de los imperativos de la época, obedeciendo en su mismo desconocimiento. Porque ese *estar en paz consigo mismo* es en verdad una ilusión, porque de lo que se trata es de que el yo esté al día con el superyó. De este último, poco queda de la cara prohibitiva que señaló repetidas veces Freud (1923 [2008]). Lo que ha quedado cada vez más manifiesto gracias a la lectura lacaniana de esta instancia psíquica, es que el superyó tiene una cara vociferante y que lejos de prohibir el goce, lo demanda, lo exige.

El imperativo capitalista es, justamente, el del superyó que grita: “¡Gozar!” (Lacan, 1972-1973 [2008]: 11). ¡El goce ya no está más prohibido! Hoy vivimos en una época de derechos, que celebramos y a la que adherimos. El punto es que aquello que la prohibición al goce velaba es que la satisfacción plena es imposible. Lo que antes se creía vedado, no es más que una imposibilidad, una falta-en-gozar estructural (Miller, 2008). Esto es justamente lo que el capitalismo pretende rechazar mediante su imperativo a gozar. Se vende que el bienestar está finalmente detrás de aquel producto, aquel servicio, aquella experiencia. Un bienestar intangible, sin medida alguna, siempre inalcanzable. Cada consumo es una promesa de una experiencia inmersiva, de una identidad, de un *tipo de personalidad*. Se explota la insatisfacción estructural de la subjetividad, con señuelos que marcan que ya no está prohibido todo lo que se quiere, ¡el goce está al alcance del esfuerzo! Solo que... ese esfuerzo nunca es suficiente. Recién decía que la satisfacción prohibida de antaño hoy se revela como imposible, pero esto no es del todo correcto. La satisfacción imposible hoy sigue oculta, ya no detrás del velo de la prohibición, sino detrás del velo de la insuficiencia.

Un paciente, con tres trabajos que reparte en el día, decía que no quería que su pareja se sienta pobre a su lado como él se había sentido en su infancia. Que esa era su exigencia para sí mismo. Sin embargo, vivía endeudado y trabajando para pagar esas deudas. Así, manifestaba sin saberlo cómo transforma en una deuda medible aquella exigencia capitalista del

bienestar que es sin medida. De alguna manera, es un tratamiento que hace del imperativo capitalista actual de bienestar, dándole una medida mediante cifras, deudas, cuotas a pagar, cantidad de meses. ¡Pero lo hace con las herramientas que el sistema mismo le brinda!

Escuchamos en la clínica actual la exigencia de poder con todo: el *multi-tasking*, estar en todas partes al mismo tiempo, el engaño de que puede no perderse nada, no soportar la pérdida que toda elección conlleva, pretender un borramiento de límites bajo el imperativo del *todo se puede*. Porque esta es la promesa actual: hoy todo es posible. Otro analizante, que años antes podía consumir drogas tales como el éxtasis para disfrutar “a pleno” las fiestas electrónicas, hoy sin un motivo aparente, el consumo “lo pone oscuro”, ya no lo disfruta y ¡demanda poder seguir consumiendo!

Este imperativo de que todo es posible, deja al yo como objeto de estas exigencias superyoicas. Así hay que hacer del yo una unidad actualizable, como las *apps*, para que logre estar a la altura del consumo de las experiencias que el capitalismo ofrece: el *self made ego*. El individualismo en su máxima expresión, yo puedo autodominarme para lograr lo mejor de mí mismo, ser el emprendedor de mí mismo, tomarme a mí mismo como objeto. Esta es la oferta actual, lo que se propone como un nuevo objeto de producción: el Yo. Para engrandecerlo, para mantenerlo en la última actualización, hay todo un mercado. Enumero algunas de sus propuestas: las cirugías plásticas, la nutrición, el entrenamiento, los últimos descubrimientos aplicados a la estética corporal y el moldeamiento físico, los filtros de belleza y de las fotografías para su posterior publicación en las redes, pero también la psicología mercantilista de la autoayuda y del *coaching*, la psicofarmacología, el mercado del bienestar y de terapéuticas, los tutoriales de autoaprendizaje, toda una técnica que se constituye como una artillería de consumo puesta al servicio de borrar las marcas y las formas indeseables, las arrugas que deja el paso del tiempo para eternizar el presente y limar los obstáculos sintomáticos, obturar los momentos de vacilación subjetiva y de angustia, ignorar las inhibiciones.

Esto es lo que apunto como el hacer del yo un producto: al punto de utilizar para esto un slogan mercantil: ser la mejor versión de uno mismo.

Adorada experiencia

Éric Laurent (2020), señala que el aumento global de la adhesión a las religiones evangélicas⁴ tiene que ver con que estas brindan una experiencia no tan ritualizada ni mediatizada por jerarquías eclesíásticas ni sacrificios. Se la vive de otra manera, mediante un contacto directo con Cristo y un modo de la práctica de la fe que permite dos cosas: por un lado, vivir una identificación comunitaria (de yo a yo, es decir identificaciones imaginarias) más potente que las religiones tradicionales (ordenadas más por lo simbólico) y, por otro lado, dejar de lado las complejidades teológicas e institucionales.

Alejandro Seselovsky, periodista y estudioso de los fenómenos de masas, en relación con el fenómeno del ascenso de las religiones evangélicas dice:

En mi libro *Cristo llame ya!* trabajé sobre ese territorio, sobre todo sobre los evangélicos (...) La idea tenía que ver con que los pastores evangélicos habían advertido que si construían un Cristo para el que vos no tengas que esperar morirte, pasando la vida en sufrimiento para recién ahí obtener la gloria del cielo, si construían un Cristo que te solucionara hoy los quilombos, ya mismo, esta tarde, quilombos que tenés con la tarjeta, con tu familia, con vos mismo, con tus amores, si ellos podían inventar un Cristo así, un ‘Cristo ¡llame ya!’, lo iban a poder vender bien y entendieron la importancia de la TV. (Seselovsky, 2020: 96).

Se trata de una experiencia religiosa inmediata que por supuesto conlleva una satisfacción rápida en contraposición al aplazamiento de la gloria póstuma que implica el precepto católico.

Jacques-Alain Miller (2016) amplía la idea que transmite la conocida profecía de Lacan sobre el triunfo de la religión⁵ en las civilizaciones futuras. La *religión verdadera* a la que Lacan hace referencia, es aquella que da una verdad, que la establece. Miller entonces indica que no se trata necesariamente de una religión particular, sino de todas aquellas disciplinas del sentido que ponen en marcha sus esfuerzos cuando algo falla o cuando las perturbaciones que introduce la ciencia son tan grandes como para afectar a los órdenes establecidos. Léase aquí, las verdades aseguradas. “En todo

⁴ Sobre el decrecimiento de la religión católica: <https://www.pagina12.com.ar/231883-cada-vez-hay-menos-catolicos-en-la-argentina>

⁵ A diferencia del optimismo freudiano que vaticinaba el triunfo de la ciencia sobre la religión, Lacan no se engañó y pudo leer que la religión va junto a la ciencia, que incluso triunfará sobre esta última.

caso —dice Miller— hoy lo religioso aprovecha todo lo que se sitúa más allá de los límites de lo que puede demostrarse” (Miller, 2016: 244). A la falla en el saber responde lo religioso. Para la tradición filosófica, pero también para la tradición histórica de las culturas, Dios es el nombre de la garantía de una verdad, el Dios significativo (Otro) al que se le deposita la fe porque se le supone un saber, un todo-saber. El pasaje del orden de la religión al primado de lo religioso, daría cuenta de una nueva cara de Dios: no aquella de la Ley, de la garantía simbólica, sino aquella del goce.

Aquello que mencionaba sobre la experiencia inmediata en lo religioso, sin pasar por la institución eclesiástica, también puede pensarse aplicándolo más allá del terreno de las religiones. Hoy, estamos sumergidos en una exigencia de *experimentar*. Una *adoración a la experiencia*. Esta exigencia dictaría algo así como que se considera válido aquello que se experimenta. Y no solamente eso, sino que se le da crédito a la palabra de aquel que ha vivido dicha experiencia. Esto se constituye en nuestro presente como un criterio de credibilidad.

No me refiero solamente al método científico empírico, deudor de la ciencia moderna, que requiere del experimento y que no constituye nada nuevo, sino a la experiencia en general: lo que se vive, se siente, se presenta. La verdad tiene que pasar por lo que se vive. Como mencionaba en el apartado anterior, la verdad ya no pasa tanto por el significativo, por lo simbólico ni por la autoridad, lugares ocupados por la parentalidad, las instituciones religiosas, educativas y científicas. Tan es así que hoy, por ejemplo, asistimos atónitos en algunos reductos de la opinión, a retoños de un terraplanismo creciente, basado en la descreencia hacia la ciencia y en la certidumbre que brinda lo sensible, lo experiencial, o lo que se siente como verdadero por convencimiento.

Bien, entonces, reitero que lo simbólico como amo ordenador de las subjetividades está en franca decadencia desde hace mucho. “La transformación de todo discurso, de toda práctica, incluso de toda cosa, en una experiencia subjetiva, vivida, privatizada, captada por este sesgo. Nada escapa a ello” (Miller, 2016: 235). Esto no quiere decir que ya no haya significantes amos que comanden las subjetividades, sino que se han pluralizado de tal manera que han perdido su capacidad de generar identificaciones universales.

Por otro lado, si algo deja de ocupar su lugar de dominación, tenemos que poder leer, captar, qué es lo que viene a su lugar. Si lo simbólico muestra un debilitamiento, entonces hay que ver qué toma fuerza en su reemplazo.

En “Cantos de experiencia...” el historiador Martín Jay (2009) delimita el concepto de experiencia al encuentro con la otredad, sea humana o no, por más personal que aquella sea. Insiste en que “una experiencia no puede limitarse a duplicar la realidad previa de quien la sobrelleva y dejarlo, por decirlo así, en donde estaba antes” (21). Es necesario que haya alguna modificación, algo nuevo en el atravesamiento de este pasaje para considerarla como tal. El latino *experientia* alude a la idea de juicio, prueba o experimento, pero también al de *salida de un peligro*: es decir que implica sobrevivir a riesgos y haber aprendido algo de eso.

Hoy hay una adoración a la experiencia que probablemente conlleve la idea de un “no ser el mismo una vez que se la atraviesa”. Sin embargo, si partimos de la hipótesis de la inexistencia del Otro, es decir de la otredad, hay un problema para pensar cómo es posible lograr una *verdadera experiencia*. Nada hay en el pseudodiscurso capitalista, subsidiario de la caída del Otro, que promueva una “modificación subjetiva”. Todo lo contrario, a la insatisfacción que es su agente, le brinda toneladas de objetos de consumo para mantener al individuo entretenido.

Si hoy hay un cierto culto a la experiencia, lo que se compra es una experiencia envasada, una experiencia en su cara imaginaria: sensible, emocional. Que dejan a quien las consume tal como estaba antes de hacerlo. El elemento imaginario por excelencia es la imagen del cuerpo, que es la fundante del Yo, el asiento primitivo del Yo, tal como el Estadio del Espejo (Lacan, 1949 [2007]) nos enseña. Ahora bien, si el capitalismo rechaza cualquier posibilidad de división subjetiva y lazo social (Otro), reafirma al Yo como una identidad cerrada, sin Otro que medie. Lo que se promueve hoy es la reafirmación de sí en la idea de que hay un sí mismo esencial a sacar del clóset. Hoy vivimos una renovada preponderancia del papel del Yo. Porque es el yo el que debe sentir, vivenciar, hacer pasar por el cuerpo, por los sentidos. Hoy se confía en lo que se experimenta, en lo que se conoce, en lo que el Yo siente.

Mucho se ha dicho del individualismo contemporáneo que el capitalismo promociona. Ahora bien, ¿cómo se vende? ¿Cómo se mercantiliza el *yoísmo*? El mercado, mediante sus estrategias de marketing, vende modos de identificación vía el consumo de objetos. Una publicidad muestra que tal perfume lo usa cierto *tipo de personas*. Tal producto, si lo tenés, te va a hacer vivir de cierta manera. La compra, la adquisición y el uso son todas en sí mismas experiencias que se venden. Realzan la idea de un Yo que puede producirse mediante la compra y el consumo. Además, junto al *derecho a darte los gustos, a permitirte los*, viene en combo la propuesta actual de que el Yo todo lo puede, de que, con voluntad, tenacidad y la fuerza de atracción o del deseo se puede lograr lo que se merece. Mediante sus sen-

timientos, mediante “*lokesomeprovoca*” (Miller, 2016: 236) el Yo decide, como tribunal de la razón, lo que es verdad y lo que no. Se infla la idea mágica de un autodomínio y el consecuente rechazo de lo inconsciente, que es el lugar del Otro, de la alteridad. El Yo se afirma. Ahora bien, la creencia de que el Yo es una síntesis, una unidad, es justamente lo que Freud contradijo con la consideración del inconsciente y de las pulsiones: *el yo no es amo en su propia casa*, decía.

La segregación como efecto

Cuando el lazo al Otro simbólico como *alteridad en mí* se ignora, se rechaza, se estimula a aquella función de desconocimiento del Yo que mencionaba más arriba. Cuando se promueve un realce de la figura del yo, una inflación imaginaria de la identidad, lo que aparece como efecto es una profundización de la segregación estructural. La fraternidad, el establecimiento de un nosotros, conlleva en sí mismo una separación de lo que no es parte de lo fraterno. De esto en psicoanálisis estamos advertidos, hay una segregación ineludible desde el momento en que el Yo/No-Yo se constituye. Es lo que Freud (1925 [2008]) llama la *ausstossung* en los juicios de atribución y existencia. El yo-placer purificado, un rudimento en la formación del yo, distingue un afuera de un adentro en un primer momento mediante la atribución de lo placentero a lo que es sí mismo y lo displacentero a lo que es extraño. El yo se constituye como puro placer, lo no-yo como puro displacer. Para luego, en un segundo momento, mediante la coerción del principio de realidad, aceptar que lo displacentero también forma parte del interior de sí mismo. Esto ocurre también con quienes son semejantes al yo y forman una masa, todos iguales destilando lo negativo hacia afuera de dicha conformación. Así, ¡lo tóxico no es parte de quien lo señala!

Al incitar la afirmación del Yo como una unidad depurada, se acentúa dicha segregación estructural generando procesos segregativos y disponiendo construcciones simbólicas e imaginarias para materializarlas. Se segrega lo que el yo rechaza y lo coloca en el otro, que a partir de ese momento es el extraño, el invasor, el peligroso, el tóxico. Aún más, mientras más se segrega, más se afirma el yo y más cava la separación del otro.

Un psicoanálisis puede servir para encontrar eso que se rechaza en el otro como lo más propio, pero que se rechaza en sí. Un psicoanálisis puede tener como efecto el atemperar los procesos de segregación.

Referencias

- Díaz, E. (3 de julio de 2021). “Productividad tóxica”. Artículo publicado en periódico *Página/12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/275663-productividad-toxica>
- Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Freud, S. (1923 [2008]). “El yo y el ello.” En *Obras completas*. Tomo XIX (págs. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1925 [2008]). “La negación”. En *Obras Completas*. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia: variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1949 [2007]). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos 1* (págs. 99-106). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1963 [2008]). “Kant con Sade”. En *Escritos 2* (págs. 727-751). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1972-1973 [2008]). “Aún”. En *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1972). *Del discurso psicoanalítico*. Conferencia en Milán. Inédita. Disponible en: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2013/03/jacques-lacan-del-discurso.html>
- Lacan, (1977 [enero 2005]). *Hacia un significante nuevo*. En Colofón 25 Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano. Ediciones Al-sur. Pp. 31-40
- Laurent, É. (agosto 2020). “Videoentrevista a Éric Laurent”. En *Revista LAPSO de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana*, UNC, Nro. 5, s/p. Disponible en: <http://matpsil.com/revista-lapso/portfolio-items/laurent-video-videoentrevista/>
- Miller, J.-A. (1995) “La imagen reina”. En *Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (julio 2005). “La utilidad directa” en *Mediodicho* “Política, enfermedad y época: ¿qué trata el psicoanálisis hoy?” *Revista de Psicoanálisis* N° 29 - Año 9 - Córdoba, pp 9-44.

- Miller, J.-A. (2008). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2011). *Donc. La lógica de la cura*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2016). *Un esfuerzo de poesía*. Buenos Aires: Paidós.
- Seselovsky, A. (agosto 2020) “Ante el desamparo, comprás amparo”. En *Revista LAPSO* de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, UNC, Nro. 5, pp. 94-97. Disponible en: <http://matpsil.com/revista-lapso/portfolio-items/seselovsky-ante-el-desamparo-compras-amparo/>
- Weber, M. (2016). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Técnicas del yo: autoridad de primera persona y autoconocimiento bajo condiciones de cambio profundo

*Diego Lawler*¹

Introducción

El autoconocimiento se refiere al conocimiento que tiene una persona sobre sus propios estados mentales, a saber, creencias, deseos, sensaciones, intenciones, emociones, entre otros. Si bien en innumerables episodios de la vida ordinaria las personas se muestran seguras de lo que piensan, desean y sienten y así nos lo comunican, es un lugar común bien documentado señalar que gran parte de nuestro autoconocimiento sustantivo ordinario es parcial y complejo; también lo es señalar que mucho de lo que sabemos sobre nosotros mismos depende de otras personas y de inferencias relacionadas con el mundo que nos rodea; y, por supuesto, advertir que muchas veces estamos sistemáticamente equivocados respecto de nuestras emociones, pensamientos o deseos.

Sin embargo, si las propias convicciones o deseos de una persona permaneciesen obstinadamente desconocidas para ella, sería también un lugar común decir que en esta situación hay algo que está fuera de lugar. ¿Por qué? Porque naturalmente cada uno de nosotros espera de sí mismo, así como otros esperan de nosotros, ser capaz de decir qué está ahora haciendo y por qué, si está o no de acuerdo con cierta opinión, si jugará o no al tenis el próximo fin de semana, si el calor de este día de verano le está quitando las fuerzas, etcétera. Si no fuésemos capaces de estas acciones, creeríamos que habría algo inquietante en nosotros, puesto que una ignorancia completa sobre nosotros mismos no solo nos dejaría en el terreno de la incoherencia, sino que, además, nos desmadejaría completamente la vida y las interacciones con los otros.²

¹ IIF-SADAF/CONICET.

² En la filosofía occidental, la noción de autoconocimiento ha desempeñado diferentes papeles, por ejemplo, una forma de sabiduría práctica y una meta de la reflexión filosófica, el punto de inicio de las certezas inmediatas de la experiencia subjetiva en las meditaciones cartesianas, el papel unificador de la autoconciencia en la filosofía kantiana y post-kantiana, entre otros. Por supuesto, también lo ha hecho el reverso del autoconocimien-

Consideremos con atención estos episodios de la vida diaria: Marina me pregunta qué opino sobre si China se convertirá o no en los próximos cinco años en la principal superpotencia mundial. Le respondo que sí y esgrimo mis razones. Mario me pregunta si visitaré la ciudad de San Pablo el próximo semestre. Le digo que no, y le recuerdo mis compromisos laborales asumidos en Buenos Aires. Mateo me pregunta qué opino sobre los enojos de Francisco. Ofrezco un *racconto* de los últimos enojos de Francisco y sugiero una hipótesis sobre sus motivaciones. Francisco me pregunta por qué su amigo Juan lo llama por teléfono muy seguido para invitarlo a su casa. Repaso con Francisco las conductas de Juan y deduzco qué motoriza sus deseos e intenciones.

Estos episodios sugieren que el conocimiento de nuestros deseos, humores, intenciones y creencias, es diferente del conocimiento que tenemos de esos mismos estados en otras personas. Sé inmediatamente qué opino sobre la emergencia del liderazgo mundial chino, pero no sé inmediatamente por qué se enoja frecuentemente Francisco; esto último tengo que inferirlo o preguntarle directamente a Francisco por los motivos de sus enojos. Hay una intimidad que tengo con mi vida psicológica que contrasta con la percepción de la vida psicológica de los otros. Existe una relación más estrecha entre los juicios sobre mis estados mentales y la existencia misma de esos estados mentales que la existe entre mis juicios sobre el mundo externo y los hechos a los que estos se refieren.

En situaciones normales disfruto de un acceso inmediato, básico o no inferencial, a mis estados mentales. Por el contrario, respecto de la vida mental de los otros me embarco en un esfuerzo interpretativo, agrupo evidencia, realizo inferencias a partir de sus palabras, compromisos y toda clase de conductas expresivas. Naturalmente, esto no descarta que en algunas ocasiones no deba recurrir a una esforzada labor interpretativa para saber qué quiero o qué es lo que opino sobre cierto asunto. Además, a veces puedo mirarme como miro a los otros, autoatribuyéndome estados psicológicos en función de la evidencia disponible. No obstante, en la mayoría de las circunstancias cotidianas sé qué es lo que opino, qué persi-

to, i.e., las distintas maneras en que estamos ciegos respecto de nosotros mismos y la panoplia de cuestiones que dan cuenta de los déficits del autoconocimiento, vinculándose con preguntas sobre lo que nos mueve “realmente” a actuar, sobre nuestras capacidades y sus limitaciones, sobre las emociones que nos conducen, etc.. Hay en la tradición occidental reconocidos ejercicios espirituales para palear estos supuestos déficits, por ejemplo, las meditaciones de Agustín de Hipona y los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, entre otros; estos ejercicios a su vez vinculan el autoconocimiento con la reflexión moral.

go con mis acciones o qué deseos tengo sin iniciar una investigación sobre mi universo de opiniones, deseos, conversaciones, conductas, etcétera. El autoconocimiento de nuestra vida psicológica parece adquirirse imperceptiblemente en estos contextos. Mis actitudes son transparentes: soy consciente de lo que opino, deseo o intento sin percatarme de cómo lo sé.

Esos episodios retratan una asimetría y una transparencia. Según esta asimetría el autoconocimiento, como lo sugieren los ejemplos, difiere de otras clases de conocimientos, por ejemplo, del conocimiento que se tiene sobre otras personas o del conocimiento del mundo externo. Según la transparencia, el autoconocimiento de la propia condición psicológica actual se posee de manera inmediata.

Esta asimetría puede explicarse de distintas maneras y hay diferentes cuestiones involucradas en ella. En principio, se puede distinguir la cuestión del privilegio epistémico respecto de la cuestión de la autoridad de la primera persona. El privilegio epistémico se refiere a las peculiaridades del conocimiento de que goza una persona sobre su vida mental *vis á vis* el conocimiento de esa misma persona sobre el mundo externo o la vida mental de sus semejantes. El privilegio epistémico apunta a la epistemología de los reportes que da una persona sobre los contenidos de su vida, por ejemplo, qué hace que una creencia sobre las propias creencias constituya conocimiento. Por el contrario, la autoridad de la primera persona se refiere a la autoridad de que goza una persona en comparación con otras para expresar o contar cuáles son los contenidos de su propia vida psicológica actual. La autoridad de la primera persona apunta a lo que subyace en la práctica cotidiana de contarnos nuestras vidas psicológicas y en lo que convierte al contar esas vidas en algo resistente a la corrección por parte de otros, puesto que, en general, se presupone que lo contado es verdad, a saber, que cada uno cuenta lo que de hecho piensa, siente, desea, etc. O dicho de otra manera, se presupone que cada persona es un testigo fiable de su vida mental.

Sin embargo, la autoridad de la primera persona no se sigue directamente de la satisfacción de la cuestión epistémica, esto es, que una persona conozca sus estados mentales actuales no es condición necesaria y suficiente para que sus informes sobre su vida mental no sean puestos en duda o cuestionados. La autoridad de la primera persona demanda algo más, y eso que demanda está en parte relacionado con la explicación de la clase de compromiso que está en juego con los contenidos psicológicos que una persona informa cuando dice lo que cree, desea, intenta, siente, etc. Y eso que está en juego tiene que ver con que adjudicamos autoridad a los informes que damos en primera persona sobre nuestras vidas psico-

lógicas porque nos tratamos entre nosotros como agentes (McGeer, 1996; Mc Geer, 2015).

A su vez, el fenómeno de la transparencia recoge dos cosas; por un parte, la inmediatez con que cada uno de nosotros informa sobre los contenidos de su vida psicológica: sabemos, habitualmente, lo que pensamos, intentamos, deseamos, etc., sin recurrir a ninguna observación o inferencia (Davidson, 1994, p. 43). No obstante, la inmediatez con que informamos sobre nuestra vida psicológica no está relacionada con el acierto epistémico de esos juicios; en realidad, cabe la posibilidad que estemos equivocados respecto de qué pensamos, intentamos, deseamos, etc. en un momento determinado. Así, hay que interpretar la inmediatez recoge como refiriendo al hecho de que el percatarnos conscientemente de qué pensamos o deseamos, por ejemplo, “no es inferido de algo más básico” (Moran, 2001, p. 11). Por otra parte, la transparencia nos señala que nuestras actitudes proposicionales (creencias, deseos, intenciones, etc.) y nuestra relación con el mundo están implicadas entre sí, de manera que los cambios y distorsiones en un polo suponen cambios y distorsiones en el otro polo; así, si alguien me preguntara si creo que hay un bote en el lago miraría hacia el lago y no hacia mi interior, y si fuese el caso de que hay una bote en el lago respondería que pienso que hay que un bote.

A grandes rasgos, hay dos posiciones filosóficas frente al fenómeno de la transparencia y cada una de ellas refleja una actitud peculiar. Se puede estar muy impresionado o poco impresionado por este aspecto del fenómeno de la transparencia (Finkelstein, 2003, 349). Quienes están muy impresionados argumentan que la transparencia es una puerta de entrada a la identificación de los aspectos clave del autoconocimiento y de la autoridad de la primera persona. Sin embargo, quienes no están impresionados rechazan la asunción de que nuestra capacidad de autoconocernos se vuelve inteligible atendiendo al fenómeno de la transparencia; además, sugieren que la transparencia no es un fenómeno de rápida generalización a otras actitudes proposicionales, más allá de nuestras creencias ocurrentes; es decir, no resulta tan sencillo saber lo que deseo o la emoción que experimento en ciertas circunstancias.³ Por supuesto, no resulta una tarea sencilla mostrar qué razones hay para estar impresionado por la transparencia, así como tampoco argumentar a favor de por qué no se debería estarlo.

³ Finkelstein (2003, pp. 350-55) siembra dudas respecto de la estrategia sugerida por Shoemaker (1994, p. 283) de aplicar la transparencia a la autoadscripción de deseos. Según Finkelstein, a diferencia del ámbito de las autoadscripciones de creencia, donde hay una relación directa entre “¿Crees que p?” y “¿Es p verdadera?”, en el ámbito de los deseos esa relación entre “¿Quieres X?” y “¿Te doy X?” no parece ser tan directa.

En las secciones que siguen procederé del siguiente modo. En primer lugar ofreceré una explicación de la condición de la transparencia para dar cuenta del fenómeno del autoconocimiento. En segundo lugar trataré el problema de las experiencias de cambios profundos. Este asunto plantea un problema interesante para cualquier enfoque del autoconocimiento que esté impresionado por la transparencia. La razón es sencilla pero de impacto profundo. Una persona que enfrenta una decisión relacionada con asumir o no una experiencia de cambio profundo está en una relación consigo misma que horada precisamente la condición de transparencia. La persona no está en condiciones de determinar racionalmente, a través de un proceso deliberativo, los contenidos de su vida psicológica puesto que precisamente adoptará una resolución que habrá de cambiar profundamente esos contenidos psicológicos. La persona que entra en una experiencia de cambio profundo no es la misma que la persona que emerge de esa experiencia. En este trabajo sugeriré, finalmente, que en una experiencia de cambio profundo la vida psicológica está sujeta a revisión y el autoconocimiento no desempeña el papel que los enfoques impresionados por la transparencia suelen atribuirle.

La condición de transparencia

La condición de transparencia vuelve inteligible los lazos existentes entre la capacidad ordinaria de autoconocernos y nuestra condición de agentes racionales. La condición de transparencia fue identificada por Evans (1982) al reflexionar sobre la adquisición de creencias de segundo orden. Dice Evans:

Si alguien me pregunta ‘¿Piensas que tendrá lugar la tercera guerra mundial?’, para responderle debo prestar atención a los mismos fenómenos externos a los que atendería si fuese a responder la pregunta ‘¿Tendrá lugar una tercera guerra mundial?’ Me encuentro en condiciones de responder la pregunta de si creo que p poniendo en operación cualquier procedimiento que disponga para responder la pregunta de si p es o no el caso. (1982, p. 225)

La sugerencia de Evans dice que si un sujeto se pregunta sobre qué es lo que piensa sobre un determinado asunto, no tiene que buscar la respuesta en su caja de creencias. Por el contrario, mira el mundo, examina la evidencia disponible y juzga conscientemente que p es el caso. “¿Tendrá lugar la tercera guerra mundial?” Miro el mundo y afirmo a sabiendas que

la tercera guerra mundial no tendrá lugar. Mi afirmación a sabiendas expresa mi opinión. Así, una pregunta por uno de mis estados psicológicos, se resuelve prestando atención al mundo. Por tanto, queda descartado el inicio de cualquier clase de investigación introspectiva.

La transparencia involucra responder una pregunta acerca de uno de mis estados psicológicos (¿qué es lo que creo?) como si fuese transparente a la pregunta sobre qué es efectivamente el caso. Siguiendo a Lawler y Vega (2016), es posible caracterizar la estructura del fenómeno de la transparencia así:

- (a) ¿Creo que p? (una pregunta que versa sobre qué es lo que creo).
- (b) ¿Es p el caso? (una pregunta que versa sobre cómo es el mundo).
- (c) ¿Es razonable creer que p? (Una pregunta sobre qué he de creer).

Cuando la transparencia se satisface, la pregunta (a) se resuelve resolviendo la pregunta (b). La resolución de (a) a través de (b) convierte la pregunta (a) en (c). Esta conversión se produce porque el sujeto adopta una instancia deliberativa. En palabras de Moran: “El vehículo de la transparencia reside en el requisito de que me interrogo por mi estado mental con un espíritu deliberativo, decidiendo y manifestándome sobre el asunto” (2001, pp. 62-63).

La transparencia apunta hacia la capacidad que tiene un sujeto para realizar una transición entre dos preguntas: desde una pregunta sobre una de sus actitudes mentales hacia una pregunta sobre el mundo. Sin embargo, la transparencia no involucra una afirmación empírica ni tampoco una normativa. Si fuera una afirmación empírica se contrarrestaría con los numerosos ejemplos donde se mina la afirmación de que las personas responden siempre o normalmente preguntas sobre su vida mental de acuerdo con la condición de transparencia. Si fuera una afirmación normativa supondría que las personas están exigidas a responder esas preguntas de ese modo; pero la transparencia no supone un ideal normativo (Cassam, 2011).

Ahora bien, ¿por qué esta transición es posible? La clave parece residir en la siguiente afirmación de Moran. Una persona, al declarar algún contenido proposicional de su vida psicológica, no se “expresa como una testigo experta respecto de un ámbito de hechos psicológicos, sino que expresa su autoridad racional sobre ese ámbito” (Moran, 2001, p. 124). Moran condensa una intuición que puede ser formulada así: “Un sujeto S está en condiciones de conocer de manera inmediata o transparente sus propias actitudes proposicionales (por ejemplo, C creencias, D deseos o I

intenciones) porque esas mismas actitudes (C, D e I) son expresiones de su agencia racional” (una discusión de esta tesis con énfasis diferentes puede leerse en Lawler y Vega 2016, p. 37).

A continuación veamos la estructura que subyace a la transparencia siguiendo el caso de la creencia (Lawler y Vega 2016):

(1) Un sujeto S sabe qué es lo que cree sobre un asunto (digamos p), si sabe transparentemente o inmediatamente que cree que p es el caso.

(2) Un sujeto S conoce transparentemente su creencia p al juzgar que p es el caso.

(3) Un sujeto S juzga que p es el caso si tiene y se compromete con hechos (razones) para juzgar que p es el caso. Juzgar que p es el caso supone de parte de S un ejercicio de su agencia racional, donde S, al juzgar que p , brinda su asentimiento interno y se compromete con el mundo siendo de una manera y no de otra. Este compromiso trae aparejado una responsabilidad: si alguien le preguntara a S por qué cree que p , S respondería mencionando sus razones para creer que p es el caso.

(4) Juzgar que p es creer que p . La deliberación y su resolución, el juicio, es la determinación de la creencia misma. El acto mental de la resolución, el juicio, constituye el estado mental y su expresión: creer que p .

(5) Un sujeto S llega a saber que cree que p porque conocer (o devenir consciente de) su creencia supone el ejercicio de las mismas habilidades empleadas para determinarse a creer que p ; o de otra manera, al juzgar que p es el caso, S suscribe hechos (razones) a favor de p ; resolverse racionalmente a creer que p es lo que vuelve posible que S sepa que cree que p . S conoce su creencia imperceptiblemente puesto que ésta es el resultado de su involucrarse activamente en el mundo y comprometerse con él como siendo de una manera y no de otra.

(6) Juzgar que p para un sujeto S no es distinto de saber que cree que p . Un sujeto que juzga que p está en posición de hablar a favor de que p es el caso (sabe que cree p) desde su convencimiento a favor de sostener p como verdadero.

(7) Al decir con autoridad de primera persona creo o pienso que p , un S expresa algo sobre el mundo *desde el punto de vista* de su propia creencia. No se trata meramente de tener una creencia y contarla;⁴ por el contrario,

⁴ Adviértase el contraste entre ver el mundo desde lo que creo y contar la creencia que sé que tengo. Cuando cuento una creencia u opinión que tengo no pienso necesariamente que las cosas son como creo que son; por el contrario, cuando hablo desde el punto de vista de mi creencia sostengo que el objeto de mi creencia es como creo que es. El basamento para hacer esto último incluye el basamento que tengo para decir que el mundo es como mi creencia dice que es. Para decirlo apelando al giro evansiano, cuando hablo

al afirmar con autoridad que p , S se expresa con la verdad de la proposición creída (p) en mente.

La condición de transparencia pone de manifiesto que la autoatribución de la creencia de primer orden no está configurada por esta creencia, sino por las propias razones que posee el agente para determinar la actitud proposicional de primer orden. En virtud de la condición de transparencia, la deliberación de S acerca de si piensa que es o no su propio gato el que maúlla en el jardín, concluirá con la autoatribución de que cree que es su propio gato en virtud de un conjunto de evidencias (razones) que justifican la creencia de primer orden. Son las mismas razones que tiene S, por ejemplo, para determinar si es su gato el que maúlla allí afuera, las razones que justifican su autoatribución de la creencia de que efectivamente es su gato el que está en el jardín.

Moran (2001) sugiere que “el vehículo de transparencia reside en el requisito de que considere con un espíritu deliberativo la pregunta por mi estado, decidiendo y declarándome sobre el asunto en cuestión” (pp. 62-63). La tesis (4) desempeña un papel clave en la determinación de las actitudes proposicionales. A raíz de las características de esta autodeterminación de los contenidos de la propia vida psicológica, la persona llega a saber lo que piensa, intenta o desea. Por consiguiente, el análisis de este espíritu deliberativo contiene la clave para elucidar cómo las mismas capacidades, implicadas en la determinación racional de las actitudes proposicionales de una persona, están en juego en el autoconocimiento de esos mismos contenidos de su vida psicológica; esto último está contenido en la tesis (5).

Las experiencias de cambios profundos

Las experiencias de cambios profundos son experiencias diferentes a cualesquiera experiencias que se hayan tenido antes. Siguiendo la discusión de Paul (2014), se las puede caracterizar como experiencias que cambian la manera en que la persona se concibe a sí misma y vive su vida, puesto que transforman el punto de vista que posee y altera completamente el conjunto de sus preferencias. Por ejemplo, son experiencias de cambios profundos una conversión religiosa, la realización de un descubrimiento científico, tener un hijo, alistarse en el ejército e ir a la guerra, etcétera. En

desde el punto de vista de mi creencia tengo los ojos abiertos al mundo –y no a un contenido interno. Dancy (2000, p. 125) discute esta diferencia.

estas experiencias, la persona tiene una vida psicológica antes y después de vivir la experiencia. La alteración de las preferencias una vez que se tuvo una experiencia de cambio profundo es un indicador claro de cómo cambia el punto de vista sobre el mundo y sobre uno mismo; al mismo tiempo, muestra la difícil que es echar la vista atrás y entender la vida psicológica pasada desde el nuevo punto de vista.

La comprensión de las experiencias que involucran cambios profundos se asienta en una premisa sobre la naturaleza de la experiencia en general. Como sugiere Lewis, “[l]o esencial es que, al tener una experiencia, obtenemos nuevas habilidades para recordar, imaginar, conocer y reconocer (...) y esto solo lo podemos hacer teniendo la nueva experiencia (...) no podemos hacerlo escuchando las experiencias de otros o a través de la evidencia de la ciencia” (Lewis, 1988, p. 29).

Paul (2014) suscribe esta idea para acuñar las características de las experiencias de cambios profundos. Por consiguiente, una experiencia de cambio profundo es una experiencia que supone dos tipos de transformaciones. Por una parte, una transformación epistémica: la persona que vive una experiencia de cambio profundo obtiene información completamente novedosa en virtud de la misma experiencia. Por otra parte, una transformación personal: la persona cambia lo que es y el modo en que experimenta lo que es. En este sentido, tiene lugar una completa transformación práctica de sí misma. Por consiguiente, no está meramente en juego el contenido cualitativo de la experiencia, sino la totalidad de su vida psicológica. Si se aprecian estas experiencias desde el punto de vista de la primera persona, se observa, como señala Lewis, que tiene lugar nuevas habilidades y contenidos que afectan la vida cognitiva y emocional de la persona. Así, al vivir una experiencia de esta clase, la persona adquiere nuevas habilidades para contemplar contenidos, entiende cosas de nuevas maneras, obtiene información que antes no poseía, actúa de manera diferente en el entorno, genera nuevos fines, descubre e inventa nuevos medios, etcétera.

Una de las tesis interesantes que discute Paul (2014) respecto de las experiencias de cambio profundo es el modo en que nuestra racionalidad se enfrenta a la decisión sobre si tener o no una experiencia de esta clase. Para decirlo directamente, ¿podemos elegir racionalmente tener o vivir una experiencia de cambio profundo? ¿Se puede deliberar sobre si acceder o no a los procesos de cambio que estas experiencias comportan? La sugerencia de Paul (2014) es que la pobreza epistémica que comporta la situación actual de la persona frente al involucramiento en una experiencia de esta clase, así como la dinámica de cambio que éstas comportan, conllevan severas restricciones para que la persona pueda actuar racionalmen-

te. La conclusión que se sigue, por supuesto debatible, es que si una persona decidiera tener una experiencia de cambio profundo no podría tomar esa decisión de manera racional.

En particular, las experiencias de cambio profundo suponen un desafío para el modelo estándar de decisión racional. La persona que delibera si embarcarse o no en una experiencia de esta naturaleza no está en condiciones de determinar los valores subjetivos asignados a las experiencias futuras, puesto que ignora cómo es pasar por la experiencia, cómo será su futuro y cómo esta experiencia habrá de cambiarlo. Por consiguiente, no puede maximizar sus preferencias porque su vida psicológica habrá de cambiar de una manera que puede alterar completamente las preferencias de su yo anterior –esto es, el yo que tomó la decisión. El punto clave es que las experiencias en primera persona enseñan algo que la imaginación o el acceso a fuentes de información no pueden suplir.

Las decisiones sobre si embarcarse o no en una experiencia de esta clase ponen en cuestión la sugerencia de que la persona, en tanto que agente, posee el conocimiento necesario para tener autoridad y control sobre su futuro frente a una experiencia de cambio profundo. La imagen que está problematiza es la imagen de una persona que es un agente racional, que se hace cargo de su destino, que delibera sobre su futuro reflexionando quién es y qué quiere para su vida, y que al hacerlo determina sus preferencias, considera las acciones posibles, decide y actúa para satisfacer sus preferencias. Una vida de esta clase sería una vida auténtica porque las elecciones se ajustarían a las preferencias y la identidad práctica podría desarrollarse de manera estable en el tiempo. Un agente de esta clase es un agente que evidencia autoridad de primera persona y posee ese conocimiento sobre sí mismo transparente que da cuenta de los lazos entre la agencia y la autodeterminación racional de su vida psicológica.

Experiencias de cambio profundo y autoconocimiento

En esta sección quiero señalar tentativamente, a modo de conclusión, una tensión entre la mirada sobre el autoconocimiento que he comentado más arriba, es decir, aquella que se toma en serio el fenómeno de la transparencia, y la caracterización que he hecho, siguiendo a Paul (2014), de las experiencias de cambios profundos. No cuento con un argumento que caracterice adecuadamente esta tensión y explique sus razones y desarrolle

sus consecuencias. Solo realizaré una sugerencia que considero merece ser explorada con precisión y detalle.

Nuestra condición de agentes racionales demanda un conocimiento inmediato de nuestra vida mental. Esto no significa que únicamente conozcamos nuestra vida de esta manera. No obstante, si no dispusiéramos en la vida ordinaria de esta clase de conocimiento colapsaría el modo en que nos tratamos entre nosotros y la manera en que nos concebimos; y con ello la autoridad que manifestamos sobre nuestras vidas mentales, así como las responsabilidades concomitantes por las decisiones, intenciones, deseos y creencias, entre otros contenidos, de nuestras vidas psicológicas. Sin embargo, las experiencias de cambio profundo precisamente ponen en evidencia que el modelo de autodeterminación de la vida psicológica no parece desempeñar el papel que se le asigna en la discusión sobre el autoconocimiento. En la deliberación sobre si tener o no una experiencia de cambio profundo, las razones no tienen fuerza motivante para suscribir un contenido psicológico u otro. El agente permanece desconectado de las razones en esta deliberación. Quien decide tener una experiencia que transforma no lo hace en base a razones. Como señalé en la sección anterior –siguiendo a Paul (2014)-, desde la perspectiva de la primera persona hay una brecha insalvable entre el modo en que una persona se concibe a sí misma y el modo en que emergerá de la experiencia de cambio profundo. Y lo que es más importante aún, no puede proyectar sus preferencias hacia el futuro puesto que la experiencia que habrá de vivir, si es efectivamente una experiencia que transforma, habrá de cambiar completamente sus preferencias y su identidad práctica.

Si esta descripción es correcta, entonces surge naturalmente la pregunta sobre cuál es la función del autoconocimiento frente a esta situación que tiene los visos de una epifanía. Si las experiencias de cambios profundos se asemejan a una epifanía, hay entonces una brecha completa entre un yo antes de la experiencia y otro yo posterior a la experiencia. En el momento de la decisión, tengo la impresión de que el autoconocimiento que nos interesa no desempeña papel alguno porque los lazos entre la racionalidad y la condición agente están cortocircuitados. Sin embargo, después de la decisión cumple la función de integrar la nueva vida psicológica del agente –como también lo hacía con la vida psicológica del yo anterior. Pero, ¿qué sucede con el autoconocimiento inmediato en el momento de decidir vivir una experiencia de cambio profundo? Desde el punto de vista de la primera persona, el autoconocimiento permanece en silencio. ¿Esto significa que no desempeña ninguna clase de papel en ningún caso? La respuesta a esta pregunta supone desmontar el modelo de racionalidad que impregna el análisis del proceso de toma de decisión, así como también la imagen

racionalista que transmite la perspectiva de la autoría sobre el autoconocimiento. Una indagación de este último aspecto conduce al análisis de hasta dónde es posible la determinación racional, en el sentido rico y nada estrecho del término, de los contenidos de nuestra vida mental, respecto de los cuales somos responsables.

Referencias

- Cassam, Q. (2014), *Self-Knowledge for Humans*, Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1994), “Knowing one’s own mind”, en Q. Cassam (ed.), *Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- Evans, G. (1982), *The varieties of reference*, Oxford, Oxford University Press.
- Finkelstein, D. H. (2003), *Expression and the inner*, Cambridge, MA, Harvard.
- Lawler, D. y Vega, J. (2016), *Hechos y valores en filosofía teórica, filosofía práctica y filosofía del arte*, Buenos Aires, CIF/SADAF.
- Lewis, D. (1988), “What experience teaches”, *Proceedings of the Russellian Society*, University of Sydney: 13:20-57.
- Moran, R. (2001), *Authority and estrangement: an essay on self-knowledge*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Paul, L. A. (2014), *Transformative experience*. Oxford, Oxford University Press.

Interdependencia y no violencia. Una relectura butleriana de Hegel

Germán David Arroyo (FFyH, UNC)¹

Introducción

En su libro más reciente, *La fuerza de la no violencia* (2020), Judith Butler articula una serie de nociones vinculadas a una propuesta ético-política que se posiciona, como su título deja ver, en contra de la violencia, independientemente de las razones que se sostengan para practicarla. Estas nociones, cabe destacar, tienen sus antecedentes en la propia obra de la autora. Entre ellas se cuentan las de *vulnerabilidad*, *precariedad*, *interdependencia*, *reconocimiento*, *duelidad* (*grievability*). Lo interesante para nosotros es el modo en que éstas son pensadas a partir de una concepción particular del sujeto, que tiene como principal característica un modo de *ser* que se aleja y se contrapone a las versiones liberales que lo consideran un individuo discreto y autosuficiente. A partir de una ontología que tiene al cuerpo como actor principal, y en virtud del modo en que éste es sostenido y constituido pero al mismo tiempo amenazado por su vínculo con otros cuerpos, es decir, por su *sociabilidad* fundamental, Judith Butler argumenta a favor de una ética que *reconozca* ese modo de ser particular del humano, para dar lugar a una comunidad política que no niegue los lazos que lo constituyen sino que los honre y los respete.

Nuestro objetivo en esta ocasión es mostrar la manera en que Butler apela a la filosofía de Hegel para dar lugar a su concepción del sujeto, independientemente del resto de las fuentes de que hace uso, como pueden serlo Foucault, Derrida o el psicoanálisis. Nuestra motivación es doble: en primer lugar, comprender de la mejor manera posible este sujeto a partir del cual una ética particular puede tener lugar; en segundo, preguntarnos si y cómo Hegel sigue siendo importante para pensar nuestra coyuntura actual, más allá de las críticas de las que fue objeto durante casi toda la segunda mitad del siglo pasado. Todo esto, sin embargo, tiene como trasfondo una inquietud fundamental, esto es, si la no violencia, como propo-

¹ Este trabajo se inscribe en el marco de la realización de la beca EVC-CIN.

ne Butler, puede ser un objetivo factible. No pretendemos dar una respuesta cabal a esta pregunta, pero lo que sí intentaremos es darle una forma más definida, y para ello presentaremos una propuesta que, a primera vista, se contrapone a la butleriana. Nos referimos a la que presenta la filósofa francesa Elsa Dorlin (2018), quien en su libro *Defenderse. Una filosofía de la violencia* recorre los modos en que, a lo largo de la historia, la defensa contra la violencia (una de las razones que Butler rechaza como justificación para su uso) ha sido negada a lo largo de la historia a ciertos grupos y permitida a ciertos otros, y cómo puede ser un factor de cambio social bajo determinadas formas.

1

Aquello que pretendemos analizar en este trabajo puede resumirse en la siguiente frase del texto de Butler (2006a) titulado “Violencia, Duelo, Política”: “(...) no quiero dejar de insistir en el hecho de que una reflexión sobre la formación del sujeto resulta crucial para entender las bases de una respuesta no violenta a una agresión tanto como para una teoría sobre la responsabilidad colectiva (...)” (Butler, 2006a: 72). Lo que la autora sugiere aquí es volver unos pasos más atrás en la reflexión filosófica antes de establecer conclusiones en el ámbito ético y también en el político. Es decir, en lugar de comenzar por decir cómo debe llevarse adelante determinado proceso de transformación, ya sea en la teoría o en la práctica, habría que preguntarse por el sujeto de esa transformación, que es el sujeto que cada uno de nosotros es. Una vez estudiados los rasgos o los modos en que un sujeto se forma, es posible pasar a preguntarnos acerca de cuáles son las consecuencias ético-políticas de esa formación, y qué presupuestos deben tenerse en cuenta a la hora de proponer tal o cual solución a ciertos problemas, sobre todo el que nos concierne en esta ocasión, esto es, el problema de la violencia.

Comencemos, pues, por ver de qué habla Butler cuando habla del sujeto. Lo principal, a partir de lo cual se derivará el resto de sus características, es que los lazos que nos ligan a otros “constituyen lo que somos” (Butler, 2006: 48). No es que existe un yo completo y autodeterminado que se vincula con un Otro y lo reconoce como su semejante; no es así como surge para Butler el lazo social. La individuación no es un presupuesto del sujeto sino que es un proceso que nunca obtendrá una forma acabada. Ahora bien, esto se debe, principalmente, al hecho de que, antes que nada, somos cuerpos, y estos cuerpos que somos están constituidos

socialmente. En un nivel bien elemental, desde nuestro nacimiento somos *entregados* a un Otro, incapaces de decidir si esa entrega será beneficiosa o perjudicial. Y esto se prolonga incluso en la adultez, ya que nuestros cuerpos nos exponen siempre a un contacto igualmente ambivalente: pueden protegernos pero también dañarnos, en muchas ocasiones de formas impredecibles. Al mismo tiempo, los otros también están *expuestos* a nuestro accionar impredecible, y también *dependen* en muchas ocasiones de nosotros. Es decir que existe una interdependencia fundamental. Es aquí donde tiene origen aquello que resulta crucial para entendernos como sujetos, esto es: nuestra *vulnerabilidad* común, originada a partir de la interdependencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos. Esa vulnerabilidad aparece en ciertos momentos que delatan nuestro modo particular de ser, a saber: el duelo, la ira o el deseo. En el duelo, por ejemplo, cuando perdemos a otro no sólo estamos expuestos al dolor porque hay algo o alguien allí afuera que nos faltará en el futuro, sino porque ese algo o alguien siempre se lleva algo de nosotros, precisamente porque ese Otro era parte de lo que yo soy: “Me encuentro con que mi propia formación supone al otro en mí (...)” (Butler, 2006a: 73). En este sentido, nuestra vulnerabilidad no proviene sólo del hecho de que somos *dañables*, sino también porque nuestra propia formación nos es desconocida: “Cuento una historia acerca de las relaciones que elijo sólo para mostrar en algún lugar de la marcha el modo en que esas mismas relaciones se apoderan de mí y desintegran mi unidad. (...) Enfrentémoslo. Los otros nos desintegran” (Butler, 2006: 49/50). El sujeto es, pues, *ex-tático*, es decir, se encuentra desde el comienzo *fuera* de sí². Lo que deduce Butler de aquí es que sólo *reconociendo* nuestra vulnerabilidad común es posible un encuentro ético con el Otro. Si yo pienso que tú estás ocupando un lugar allí y yo estoy ocupando un lugar aquí, y que ambos estamos completos y somos capaces de autodeterminación, esto quiere decir que somos dos sujetos iguales, pero esa igualdad no conduce a un encuentro ético pacífico sino más bien a la lucha violenta: si ambos somos iguales, entonces yo soy sustituible por tí, y por lo tanto corro peligro: el otro, pues, debe ser eliminado. Ahora bien, si ambos reconocemos que estamos constituidos por nuestro vínculo recíproco, entonces ese reconocimiento nos llevará a proteger la vida del otro, precisamente porque ese vínculo de interdependencia nos expone a ambos a la destrucción. Pero no nos adelantemos.

² En *Desbacer el Género* (2006b), Butler dice lo siguiente: “Ser ex-tático significa, literalmente, estar fuera de uno mismo y esto puede tener diversos significados: ser transportado más allá de uno mismo por una pasión, pero también estar al lado de uno mismo con rabia o en duelo” (38).

Antes de continuar con las consecuencias éticas de la concepción butleriana del sujeto, veremos ahora, brevemente, el modo en que esa concepción halla en la *Fenomenología* una de sus fuentes principales.

En el curso de la *Fenomenología* el sujeto, que comienza por ser una conciencia natural, es decir, relacionada inmediatamente con el mundo, atraviesa una serie de transformaciones que lo acercan, en principio, a un conocimiento cada vez más adecuado de sí mismo. En ese trayecto el encuentro con la alteridad es el que vehiculiza esa búsqueda de autoconocimiento, ya sea que se trate de un otro en tanto objeto del mundo natural, o de un otro en tanto semejante. En el capítulo IV el sujeto, luego de transitar las figuras de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, *aparece* como una *autoconciencia*, debido a la manera en que supera su vínculo con el mundo natural y vuelve sobre sí siendo consciente de su propia conciencia. Lo que dirá Hegel es que el único objeto a partir del cual el sujeto, en tanto autoconciencia, puede llegar a la unidad de sí mismo consigo mismo es otra autoconciencia: “*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia* [en itálicas en el original]” (Hegel, 2009: 112). Esto implica una ruptura con cualquier pretensión de pensar al sujeto como *ya dado* desde el comienzo, cerrado sobre sí y autosuficiente. Y es aquí donde Butler encuentra un camino para pensar en una nueva ontología que se contraponga al individualismo propuesto por las versiones liberales. Como dice Butler en *Sujetos del deseo* (2012), “El sujeto que surge de su *Fenomenología* es un sujeto ek-stático, un sujeto que se halla permanentemente fuera de sí mismo y cuyas expropiaciones periódicas no conducen nunca a un regreso a un yo anterior. (...) De hecho, se trata de un sujeto que corre un riesgo constitutivo de perderse a sí mismo” (20).

Pero volviendo a la cuestión de la constitución del sujeto, tenemos que éste no surge -a la manera de Robinson Crusoe- como un individuo aislado y ya completo. Donde hay un sujeto, hay dos. Existe una especie de desdoblamiento que involucra siempre una tensión. Al momento en que la autoconciencia se encuentra con otra autoconciencia, ésta se presenta fuera de sí. Esto quiere decir, según Hegel, dos cosas. En primer lugar, que la autoconciencia se pierde a sí misma al encontrarse a sí misma en el otro; en segundo lugar, que el otro no es reconocido como tal, sino como superado, en la medida en que sólo es un reflejo en el que la autoconciencia se ve a sí misma (Hegel, 2009: 113). En una especie de esgrima dialéctica, la autoconciencia debe superar su ser otro, pero en un doble sentido: debe superar la otra autoconciencia independiente, en la que se ha alienado, para volver sobre sí y devenir certeza de sí esencialmente; con ello, asimismo, se superaría a sí misma, puesto que el otro sólo era ella misma

duplicada. El resultado de esta superación *de doble sentido* de su ser otro implica para la autoconciencia un retorno a sí misma de doble sentido, dado que no sólo se recupera a sí misma mediante esta superación, sino que la otra autoconciencia también recupera su independencia, en la medida en que la primera autoconciencia supera su ser en lo otro, liberando de este modo a aquélla.

Esta primera experiencia dialéctica con el otro enseña algo importante al sujeto. Como señala Butler: “La primera autoconciencia intenta verse reflejada en la otra autoconciencia, pero comprueba que no es meramente reflejada, sino absorbida por completo. Ella ya no busca devorar al Otro (...) pero es, en cambio, devorada por el Otro” (Butler, 2012: 87/88). La lección que aprende, en este sentido, es la del peligro esencial que encierra su encuentro con otra autoconciencia. Al extrapolar en este encuentro su experiencia con los objetos del mundo sensible, pretende, ingenuamente, una pasividad en el otro que no logra encontrar. “Así, el encuentro inicial con el Otro es un proyecto narcisista que fracasa a causa de la incapacidad de reconocer la libertad en el Otro” (Butler, 2012: 91). La autoconciencia advierte en ese momento que todo lo que ella ha realizado a partir de su encuentro con otra autoconciencia no sirve de nada si no es algo que esta última también lleva a cabo. El modo en que la autoconciencia, en su duplicación, puede llegar a un conocimiento superior de sí misma sólo puede concretarse si ambas autoconciencias se reconocen mutuamente, esto es, si cada una es para la otra el término a partir del cual ésta puede llegar a ser para sí. Y es a esto a lo que se refiere Hegel cuando dice que “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 2009: 113).

Interdependencia, ek-stásis y reconocimiento, estos tres factores que forman parte de la constitución del sujeto según Butler, tienen aquí su origen ilustre.

2

Una vez trazado este vínculo entre la ontología butleriana del sujeto y su origen hegeliano, es momento de comenzar a ver las consecuencias ético-políticas que dicha ontología implica. No obstante, es importante resaltar que esa división temática entre ontología/ética/política sólo se realiza con fines analíticos. Como señala Butler (2009) en *Marcos de Guerra*: “No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos des-

pués a las significaciones sociales que asume el cuerpo. Antes bien, ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social. En otras palabras, que el cuerpo está expuesto a fuerzas social y políticamente articuladas (...) (15/16). Esto implica que al hablar de ética y de política no sólo nos referimos a cómo un sujeto de tales y cuales características se involucra en ciertos vínculos dentro de una sociedad, sino también a cómo dichos vínculos lo forman y lo moldean. Nuestra vulnerabilidad, para retomar este término, es una consecuencia de dichos vínculos formativos. Lo preocupante, sin embargo, no es la vulnerabilidad en general, que es una característica compartida por todos los seres humanos, sino la violencia a la que nos expone, y sobre todo a su carácter desigualmente distribuido a lo largo del orbe. Dice Butler: “(...) nos convendría considerar el lugar de la violencia en tal relación [de interdependencia], pues la violencia consiste siempre en la explotación de ese lazo original, de esa forma original por la que existimos, como cuerpo, fuera de nosotros y para otros” (Butler, 2006a: 54).

Estamos formados, reconoce Butler, por la violencia, ya sea ésta la que imponen ciertos marcos normativos o aquella que se manifiesta directamente en el maltrato físico. La pregunta es, no obstante, si es posible la ruptura entre la violencia que nos forma y aquella con la cual podemos conducirnos (Butler, 2009: 30). Esto es clave para pensar en si es posible llevar adelante una ética de la no violencia, porque toca un punto neurálgico del problema, esto es: si es posible dejar de reproducir las matrices de poder dentro de las cuales somos constituidos. La respuesta de Butler es que sí es posible salir del círculo de la violencia, pero no solamente por una decisión individual o colectiva, sino por el modo en que las normas mismas funcionan. No se trata de una división entre el momento de la formación subjetiva y una posterior ruptura con las normas: “La producción normativa del sujeto es un proceso reiterable: la norma se repite y, en este sentido, está constantemente ‘rompiendo’ con los contextos delimitados como ‘condiciones de producción’. (...) La idea de reiterabilidad es crucial para comprender por qué las normas no actúan de manera determinista” (Butler, 2009: 231). La ética de la no violencia es, pues, una apuesta por no reproducir la violencia a pesar de su papel fundamental en la formación de los sujetos, sobre todo aquellos que están más expuestos a ella por su condición étnica, racial, económica o de género. “No se trata de erradicar las condiciones de la propia producción, sino sólo de asumir la responsabilidad para vivir una vida que rechace el poder determinante de dicha producción; en otras palabras, una vida que haga buen uso de la

reiterabilidad de las normas productivas y, por ende, de su fragilidad y transformabilidad (Butler, 2009: 233/234). Una vez que Butler asume la posibilidad de la no reproducción de la violencia, intenta dar una respuesta al modo de lidiar con la agresión para que ésta adquiriera otras formas de expresión, formas que intenten preservar la vida del otro y la propia. Esto lo hará apelando al psicoanálisis de Melanie Klein, tanto en *Marcos de Guerra* como en *La fuerza de la no violencia* (2020), algo que no veremos en este trabajo porque excede sus objetivos. Sin embargo, hay algo de esa respuesta que sí tiene que ver con lo que nos propusimos, y es el modo en que Butler lee a Hegel para fundamentar su propuesta ético-política de la no violencia. Precisamente, la dimensión invariablemente agresiva del encuentro entre el sujeto y el Otro, su carácter ambivalente entre el deseo de destruirlo y de conservar su vida, elementos que forman parte de los desarrollos teóricos de Klein, son parte también de la filosofía hegeliana, y es por ello que Butler dice que “La sociabilidad (...) es la trayectoria temporal abierta de la interdependencia y el deseo, la lucha, el miedo y las disposiciones mortíferas (una forma clara en la cual Hegel prefigura el trabajo psicoanalítico de Melanie Klein)” Butler, 2011: 631).

Esto aparece claramente en la *Fenomenología*, precisamente en el momento de la *lucha por el reconocimiento*, que involucra a las dos autoconciencias contrapuestas cuando descubren que el reconocimiento que esperaban no les llega de manera directa por parte de la otra. Así como el primer objeto de la conciencia, que era el mundo sensible, estaba señalado con el carácter de lo negativo y debía ser superado, en esta etapa de su relación con el otro pareciera producirse una regresión a ese estadio anterior, puesto que, a pesar de que aquello con lo que se encuentra ahora es otra autoconciencia, la primera autoconciencia no la reconoce como tal, sino como un objeto no esencial, marcado, como aquel objeto anterior, con el carácter de lo negativo (Hegel, 2009: 115).

Ahora bien, ¿cómo se sale de este atolladero? Hegel dice que cada autoconciencia tiene que demostrar que es tal, es decir, cada una tiene que presentarse como puro ser para sí, lo cual implica mostrarse en la abstracción absoluta, “consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma” (ídem). Pero esta demostración no puede darse pasivamente, a la manera de un intercambio tranquilizador, sino del modo más violento: la lucha a muerte. Esto es así porque, para que la autoconciencia muestre su valor como ser para sí, tiene que probar que no está anclada a la inmediatez ni a la determinación de ningún ser allí, debe negar su ser en cuanto vida. Y esto se manifiesta en un hacer duplicado: en primer lugar, respecto del otro, la autoconciencia debe desear su muerte; en segundo, respecto de sí misma,

debe arriesgar su propia vida: “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí (Hegel, 2009: 116).

Butler, ciertamente, realiza una lectura de Hegel que intenta desmarcarse de la parte violenta de dicha lucha. Admite la existencia de una lucha por el reconocimiento en el campo político, pero recurre más bien a una instancia anterior de la *Fenomenología*, aquella en la cual Hegel se refiere a que sólo el reconocimiento *mutuo* es capaz de darle a la autoconciencia aquello que busca, es decir, la *certeza de sí*. Lo que rescata Butler es lo que la lucha implica para cada sujeto:

Pensar que la lucha por el reconocimiento en el sentido hegeliano del término requiere que cada una de las partes involucradas en el intercambio reconozca no sólo que la otra necesita y merece reconocimiento, sino también que cada una, en un sentido diferente, se sienta obligada por la misma necesidad, por la misma demanda. Esto significa que no somos entidades aisladas en lucha por el reconocimiento, sino que somos parte de un intercambio recíproco, un intercambio que nos destituye de nuestro lugar, de nuestras posiciones de sujeto, y nos permite ver que una comunidad necesita reconocer que todos estamos, de una u otra manera, luchando por el reconocimiento (Butler, 2006a: 71/72).

Con esto, Butler vuelve sobre el tema de la formación ek-stática del sujeto a partir de su vínculo con el Otro, lo que en términos hegelianos llamaríamos *alienación*, pero vinculándolo directamente con la cuestión ética y política del reconocimiento.

Ésta es otra manera de llegar al planteo de la no violencia, algo que Butler desarrolla en una conferencia sobre Hegel dictada el presente año en la Corte Constitucional de Colombia. En ella dice algo similar a lo que mencionamos recién, esto es, que el reconocimiento es siempre reconocimiento *mutuo*, y que en él nos vemos transformados, puesto que lo que se pone en juego en el reconocimiento no es nuestra existencia individual: “Yo soy transformado por tí, y tu eres transformado por mí, precisamente porque lo que ambos reconocemos es el lazo social que existe entre nosotros” (Butler, 2021: 4). Más adelante, Butler se refiere a otras versiones del reconocimiento, como la de Charles Taylor, para quien el vínculo se da entre dos individuos independientes que buscan respetar las diferencias entre ambos. Dice Butler: “Hegel nos ofrece otra visión: el encuentro del

reconocimiento me deja ver que mi vida nunca es mi vida en soledad, ya que mi vida pertenece: a) a procesos vitales que me exceden y me sostienen, y b) a otras vidas, humanas y animales. Lo que se sigue de la intuición de esta interdependencia es una interdicción contra la violencia” (Butler, 2021: 4). El modo en que Butler traza el paso desde la interdependencia hacia la no violencia consiste en mostrar que si yo destruyo la vida del Otro, destruyo también algo de mí mismo, dado que yo estoy constituido en parte por ese Otro y por nuestra interdependencia. “Esta idea de un *socius* viviente, de una forma de vida común, es un argumento a favor de la no violencia que emerge del texto de Hegel, pero también una forma de entender nuestras obligaciones mutuas (...)” (Butler, 2021: 4).

3

Ahora bien, llegados a este punto de nuestro trabajo hay una serie de interrogantes que consideramos necesario hacer: ¿Qué ocurre en aquellos casos en los que la violencia pareciera ser la única salida? ¿Cómo salir del *círculo de la violencia* sin apelar a formas violentas de manifestación, sobre todo cuando la presión sobre ciertos grupos se vuelve insostenible? ¿Dónde está el límite entre la violencia justificada y la injustificada? En otras palabras, ¿es posible defenderse de una manera no violenta cuando el ataque es inminente y ostensible?

La vía que encuentra Butler en su último libro para responder a estos interrogantes es la misma que venimos siguiendo a lo largo de este trabajo, y consiste en pensar acerca de qué sujeto que se tiene en mente a la hora de plantearlos. Una vez reconocidos los lazos que nos constituyen como cuerpos sociales y hecha una crítica del individualismo que nos considera como *yo*s discretos y autodeterminados, Butler critica la idea de la violencia autodefensiva por pretender “saber de antemano qué es ese ‘yo’, quién tiene el derecho a tener uno y dónde están sus límites”. Por el contrario, nos dice,

Si se concibe al ‘yo’ como relacional, sin embargo, los defensores de la defensa propia deben explicar bien cuáles son los límites de ese yo. Si un yo está vitalmente conectado a un conjunto de otros y no se puede concebir sin ellos, ¿cuándo y dónde empieza y termina ese yo singular? El argumento contra la violencia, entonces, no sólo implica una crítica del individualismo sino una elaboración de esos lazos sociales o relaciones que requieren de la no violencia (Butler, 2020: 29).

La interdependencia, entonces, es aquello a ser defendido por la no violencia, incluso más que los propios individuos que están constituidos por ella. “En este sentido, la violencia contra el otro es violencia contra uno mismo, algo que se ve claramente cuando comprendemos que la violencia ataca la interdependencia que es, o debería ser, nuestro mundo social” (Butler, 2020: 40).

Butler dice, sin embargo, que la no violencia no implica una pasividad condescendiente. Es un modo de redirigir la agresión (que Butler se encarga de distinguir de la violencia) hacia formas menos dañinas de acción, y que no impliquen un atentado contra la vida.

La no violencia, señala Butler, no emerge necesariamente de una zona pacífica o tranquila del alma. Con mucha frecuencia es una expresión de ira, de indignación y de agresión. (...) Una práctica de la no violencia agresiva no es, por lo tanto, una contradicción en los términos. (...) La práctica de ‘relajar el cuerpo’ ante el poder político es una postura pasiva y se considera que pertenece a la tradición de la resistencia pacífica; al mismo tiempo, es una manera deliberada de exponer el cuerpo al poder policial, de ingresar en el campo de la violencia y de ejercer una forma firme y personalizada de acción política (Butler, 2020: 36).

En *Defenderse. Una filosofía de la violencia*, Elsa Dorlin aborda justamente este problema de la acción no violenta, pero bajo la forma de un enfoque histórico sobre las estrategias de autodefensa de muchos grupos de oprimidos que buscaron y buscan reafirmarse frente a la violencia que se ha ejercido y se ejerce contra ellos. Tomaremos tan sólo un caso de los tratados por Dorlin para no extendernos demasiado. Se trata del filósofo y activista negro Robert Williams, presidente de la NACCP y uno de los principales precursores del movimiento *Black Power*. Expulsado de la NACCP por ir en contra de los ideales pacifistas de Martin Luther King y exiliado en Cuba, publica una tesis intitulada *Negroes with Guns*, donde se desarrollan “sus posiciones filosóficas sobre la autodefensa en oposición a la estrategia de la acción directa no violenta” (Dorlin, 2018: 165). Lo que propone es que la autodefensa violenta es el último recurso de los negros para defender su propia vida, pero lo hace -y esta es la razón por la que lo mencionamos- desde una perspectiva *no individualista*. “En este caso la defensa de sí mismo no se basa en un *sujeto de derecho* que lo preexistiría; no está adosada a un individuo que posee natural y legítimamente un derecho de conservación y de jurisdicción. Si este *sujeto* existe, es en la medida en que adviene (...)” (Dorlin, 2018: 167).

Lo que rescata Dorlin de los desarrollos filosófico-políticos de Williams es que éste no propone una violencia indiscriminada contra el *enemigo*, que en esa época estaba representado por el blanco. La autodefensa no se trata, en este caso, de un amor por la violencia, sino por la justicia. El problema con las estrategias no violentas como la que menciona Butler de ‘dejar caer el cuerpo’ es que en ciertas oportunidades el cuerpo no puede resistir los embates, y entonces la decisión juega en un *matar o morir*. “En este sentido, Williams no opone estrategia de autodefensa y ‘táctica no violenta’. Según él, la autodefensa interviene cuando la no violencia llega a ese punto crítico en el cual persistir en esa táctica se transformaría en suicidio” (ídem). No obstante, la respuesta final de Williams, señala Dorlin, es una oposición contra la no violencia por considerarla “otro modo de desarmar a lxs oprimidxs” (Dorlin, 2018: 168).

Lo interesante es que, así como la crítica del individualismo por parte de Butler para oponerse a la idea de una autodefensa violenta no aplicaría, en principio, a la propuesta de Williams; tampoco operaría en este caso el resultado poco deseable de que la autodefensa se convierta en un nacionalismo por el hecho de defender sólo a aquellos que son como yo, lo cual puede terminar “en una cierta lógica bélica” (Butler, 2020: 71). Por el contrario, Dorlin señala que Williams se presenta como un internacionalista y no como un representante del nacionalismo negro, pues declara la guerra a todos aquellos que defienden sus privilegios, que no son sólo raciales. “Para él, la cuestión no es defender una nación sino defender la justicia universal” (Dorlin, 2018: 169).

Sobre estos dos puntos, es decir, la crítica del individualismo y el peligro de nacionalismo, no sabemos qué podría responder Butler. En términos generales, sin embargo, y basándonos en lo que dice explícitamente en *La fuerza de la no violencia*, podría decir algo como lo siguiente: La no violencia es un ideal que no siempre es alcanzable, y existen excepciones donde es necesaria una contraofensiva violenta. El problema con la identificación de un *yo* a defender, que se extiende a aquellos que son parecidos a mí por mi nacionalidad, mi raza o mis opiniones políticas no aplica a los casos de minorías que necesariamente deben mantenerse unidas y defenderse contra los ataques de los grupos hegemónicos. No obstante, debería tratarse del último recurso y no de una estrategia política. En última instancia, las excepciones son posibles, y es por ello que “la ‘no violencia’ no es un principio absoluto sino el nombre de una lucha en curso” (Butler, 2020: 38).

Se trata de una discusión que vale la pena mantener y que no es posible clausurar de una vez y para siempre. Este trabajo no pretende zanjar el debate a favor de una u otra postura, sino arrojar un poco de claridad so-

bre el panorama actual de la reflexión filosófica, ética y política en torno a un tema tan acuciante como el de la violencia. Por lo que vimos, volver sobre filósofos como Hegel a la luz de los acontecimientos actuales es una manera para nada desdeñable de comprenderlos un poco mejor, como así también para elaborar propuestas de cambio social, cuya suerte en la práctica no es del todo predecible.

Referencias

- Butler, J. (2006a), *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires.
- Butler, J. (2006b), *Desbacer el género*, Paidós, Barcelona.
- Butler, J. (2009), *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, México D.F.
- Butler, J. (2012), *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Butler, J. (2020), *La fuerza de la no violencia*, Paidós, Buenos Aires.
- Butler, J. (2021), *Hegel Lecture. Colombia Court of Constitutional Rights*, Inédito.
- Butler, J. & Malabou, C. (2011), “You be my body for me: body, shape, and plasticity in Hegel's Phenomenology Of Spirit”, In: Baur, Michael and Houlgate, Stephen, (eds.) *A companion to Hegel*, Oxford, U.K. : Wiley-Blackwell, pp. 611-640
- Dorlin, E. (2018), *Defenderse. Una filosofía de la violencia*, Hekht, Buenos Aires.
- Hegel, G. W. F. (2009), *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Reserva del saber¹: método utilizado en el ámbito de la persuasión de la guía dialéctica y de la guía terapéutica.

*José Lissandrello*²

La comparativa exigüidad de los escritos de Freud sobre la técnica, así como sus vacilaciones y demoras en torno de los que produjo, sugiere que existía en él cierta renuencia a dar a publicidad a esta clase de material. Y realmente parece haber ocurrido así, por varias razones. Sin duda le disgustaba la idea de que los futuros pacientes conocieran demasiado acerca de los detalles de su técnica, y sabía muy bien que ellos leerían con avidez todo cuanto escribiese al respecto. Como ejemplo de esta renuencia tenemos su ya mencionada propuesta de restringir la circulación de un trabajo sobre técnica a una cantidad limitada de analistas... Empero, como trasfondo de todas sus puntualizaciones sobre la técnica, Freud nunca dejó de insistir en que su apropiado dominio sólo podía adquirirse a partir de la experiencia clínica, y no de los libros; la experiencia clínica con los pacientes, sin duda, pero ante todo la que el analista obtiene de su propio análisis. (Freud, 1994: XII, 81)

Así, pues, tanto el que deja escrito un manual, como el que lo recibe, en la idea de que de las letras derivará algo cierto y permanente, está probablemente lleno de gran ingenuidad y desconoce la profecía de Ammón, al creer que las palabras escritas son capaces de algo más que de hacer recordar a quien conoce el tema sobre el que versa lo escrito. (Gil Fernández, 1957: 76. Parágrafo 275 c 5 y ss. del texto griego).

Hemos presentado dos citas, una de Freud y la otra del *Fedro* de Platón, que constituyen el núcleo sobre lo que el presente trabajo pretende llamar la atención. En efecto, ambos pensadores, que han compartido conocimientos e inquietudes sobre la filosofía y la salud del interior del hombre, tienen una postura semejante en relación con el valor e importancia de los textos escritos como medios para apropiarse de conocimientos que posi-

¹ Hemos tomado este concepto del filólogo alemán Thomas A. Szlezák, quien en su libro *Leer a Platón* hace alusión a pasajes de silenciamiento presentes en la obra platónica no por una incapacidad del filósofo sino porque el receptor no está aún preparado para escuchar verdades, que se pueden transmitir.

² UNRC – UNC.

biliten ahondar sobre las cuestiones más profundas tanto en una búsqueda filosófica, cuanto en una búsqueda de lo que acontece en nuestro interior. Tal postura tiene que ver con cierta reticencia para dar a conocer, de manera explícita, el punto de llegada o las cuestiones últimas del ascenso filosófico, o la manera en cómo se debe acceder a las cuestiones más profundas de nuestro inconsciente.

En efecto, alguien que se disponga a ejercer el psicoanálisis obtendrá muchos más beneficios a través de la práctica misma, y de manera especial del propio análisis, que de los libros donde supuestamente están todos los datos. Aquí tocamos un aspecto fundamental que nos permite conectar la práctica psicoanalítica con la dialéctica presente en los diálogos platónicos y, además, con una concepción de Platón que va más allá de sus diálogos: nos referimos al valor de la palabra. De lo arriba expuesto queda claro que Freud se mostró reticente a dejar por escrito sus consejos en cuanto a la técnica del psicoanálisis; pensó en un determinado momento en un círculo limitado. Conocía los riesgos que correrían tales escritos al caer en manos de analistas inexpertos que rápidamente creerían entender y poder manejar lo referente a la práctica. En este hecho también encontramos un claro correlato con Platón. En efecto, también este autor tuvo una actitud de reserva ante los contenidos que consideró más valiosos. Esto pudo verificarse a través de citas de autores posteriores a Platón las cuales no se encuentran en sus diálogos. Este hecho motivó que toda una corriente de interpretación –La Escuela de Tübingen–, se dedicase al estudio de toda esta tradición indirecta. De todos modos, el mismo Platón se encargó de dejar en algunos pasajes de sus diálogos referencias a la poca importancia que le daba a la escritura. Hay dos pasajes que hacen alusión a este hecho: un pasaje de la *Carta VII* y la última parte del *Fedro*. En el primero de los casos –carta destinada a saludar a los parientes y amigos de Dion–, cuenta Platón que, habiendo llegado a Sicilia, creyó conveniente cerciorarse de si Dionisio realmente estaba inflamado por el fuego de la filosofía. Entre otras cosas expresa Platón las características del verdadero filósofo y las de aquéllos que no lo son. En cuanto a Dionisio, presumía saber muchas cosas e incluso había escrito un libro sobre todas las enseñanzas que había recibido. Esto motivó a Platón a expresar un comentario sobre el valor de lo escrito (341 b 7 y ss.):

Lo que sí puedo decir acerca de todos los escritores pasados o futuros que afirman estar enterados de aquello que constituye el objeto de mis esfuerzos, bien por haberlo aprendido de mí o de otros, o por haberlo descubierto por sí mismos, es lo siguiente: es imposible en mi opinión, que

ellos tengan algún conocimiento sólido de la materia. Desde luego una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás; no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que, como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma.

Un pasaje que ofrece mucho para comentar, pues –entre otras cosas-, es una de las pocas referencias autobiográficas de Platón. De todas maneras, tenemos allí un claro indicio del poco valor que el filósofo atribuyó a los escritos. En cuanto a la última parte del *Fedro* (274 b – 278 e), Sócrates hace alusión a la conveniencia o inconveniencia de escribir. Para esto narra un pequeño mito en el que el dios Theuth se presenta en Egipto ante el rey Thamus y entre variados dones le presenta la escritura como algo novedoso, que los ayudaría a ser más sabios y a aumentar la memoria (*sotérous kaí mnemonikotérous*). El rey no lo veía de esta manera, pues consideraba la escritura como apariencia de sabiduría y no verdadera sabiduría. De esto concluye Sócrates que tanto el que deja escrito un libro como el que lo recibe “en la idea de que de las letras derivará algo cierto y permanente, está probablemente lleno de gran ingenuidad y desconoce la profecía de Ammón, al creer que las palabras escritas son capaces de algo más que de hacer recordar a quien conoce el tema sobre el que versa lo escrito”. Entre las dificultades principales que presentaría el libro se cuentan: la posibilidad de caer en manos de cualquiera no pudiendo escoger a su lector; decir siempre lo mismo y no poder dar otra respuesta como lo haría un interlocutor en una situación real de diálogo; por último, no poder defenderse en el caso de ser menoscabado, sino que necesitaría la ayuda del autor (275 d – e). De las desventajas que plantea el escrito cabe destacar una que presenta notorias semejanzas con lo dicho de la reticencia de Freud para formular sus recomendaciones en cuanto a la práctica analítica: nos referimos al temor de que estos escritos cayeran en manos de cualquiera que pudiera no entender adecuadamente. En la introducción a *Trabajos sobre técnica psicoanalítica* (1911– 1915), realizada por James Strachey, se pone de manifiesto este aspecto. Al hablar este autor sobre la importancia que Freud daba a sus escritos para aprender la tarea del análisis dice entre otras cosas:

...pero, además, era muy escéptico en cuanto al valor que pudiera tener para los principiantes... Freud nunca dejó de insistir en que su apropiado dominio sólo podía adquirirse a partir de la experiencia clínica y no de los libros; la experiencia clínica con los pacientes, sin duda, pero ante todo la que el analista obtiene de su propio análisis. (Freud, 1994: XII, 81)

Notable cómo en uno y otro contexto resulta de fundamental importancia, por un lado, el valor de la palabra por sobre el valor de lo escrito y, por otro lado, el valor de realizar la experiencia personal. En el contexto filosófico sólo quien ha realizado la experiencia puede guiar a otro. Pensemos por un momento en la alegoría de la caverna: cuando el prisionero regresa y cuenta lo que ha visto, los demás lo tachan de loco. Sólo quien asciende logra una captación de la otra dimensión (Eggers Lan, 1986: 338). En el contexto analítico acontece algo muy similar. Sólo el que hace la experiencia de la práctica analítica puede captar su verdadero significado y alcance. Nos referimos tanto al analista como al analizado. El primero, sólo después de haber pasado por su análisis personal, comprenderá enteramente lo que significan las resistencias, la puesta en acción de la transferencia, los momentos de insight, etc. Y sólo el analista que ha realizado este proceso, es capaz de guiar a otros, de ayudarlos a transitar desde la oscuridad de la enfermedad a la luz que le permita enfocar las cosas desde otra postura, donde el Yo fortalecido pueda ser liberado de las cadenas que le impiden realizar el camino de ascenso hacia la luz de la salud. En cuanto al analizado, sólo puede transitar por el camino de la curación mediante ese proceso personal, a través del escarpado camino que por momentos representa adentrarse en su inconsciente, pero con la convicción de ir rumbo a la luz. Y en este transitar no cuenta tanto la intelección del problema cuanto la experiencia de poder posicionarse desde otro lugar que le permita ganar en la capacidad de goce y potenciar sus posibilidades en el mundo del trabajo.

Otro de los factores que posibilita establecer puntos de encuentro - entre la labor del psicoanalista y la guía que realiza el filósofo-, es que lo que está en juego tiene que ver con la conducción de las almas³ y tal cosa no se incorpora por una mera recepción ni se enseña por simple transmi-

³ Debemos por cierto salvar aquí las distancias entre el concepto de alma en Platón y el concepto de psiquis en Freud. De todos modos, en uno y otro autor ambas instancias señalan esa parte del ser -que además del cuerpo- también puede ser objeto de una enfermedad. Johannes Thome en su libro *Psychotherapeutische Aspekte in der Philosophie Platons* (pag. 72) habla sobre la importancia de la conversación (das Gespräch) como instrumento de la terapia. En la conversación, dice, se encuentran hombres como hombres (también cabría aquí traducir 'seres humanos'). Sin embargo, en la medida en que hombre y alma son equiparados, tiene valor: 'Gespräch ist Verkehr der Seele mit der Seele' (Conversación es trato del alma con el alma). Aquí deberíamos notar que la palabra 'Verkehr' tiene un sentido un poco más preciso: refiere no sólo a trato sino a un tránsito, esto es, a un ir y venir que refleja adecuadamente el fenómeno dado en la conversación.

sión. Tiene que ver con un proceso personal donde la palabra es la que orienta, señala, pero nunca impone. En los tiempos iniciales de la técnica analítica se atribuía gran valor a la comunicación de aquello que se podía conocer del paciente. Se pensaba que la pronta comunicación al paciente de los procesos que habían generado su neurosis produciría automáticamente una mejoría notoria. Serio desengaño: el éxito esperado no se producía. Si hay algo que debe evitarse es precisamente esto. En los dos ámbitos que confrontamos y que involucran aspectos profundos del ser (sea alma o psiquis), el saber buscado o el conocimiento de parte de un paciente o un interlocutor no puede darse por mera transmisión. El hecho de comunicar las cosas con anticipación tendría que ver con brindar una información que le daría al paciente la apariencia de un saber que en realidad no puede elaborar. Resulta difícil sustraerse a la confrontación entre el saber que brindaban los sofistas y el que proponía Sócrates. En el primer caso lo que importaba era ofrecer cierta instrucción sin tener en cuenta si el alma del joven estaba o no preparada para eso. Quienes se acercaban a los sofistas creían acceder a conocimientos que posteriormente comprobaban que no eran tales. Frente a esta oferta⁴ se erige la propuesta socrática de buscar en común la verdad, la esencia de las cosas a través del diálogo. Esta diferencia entre la oferta sofística y la propuesta socrática encuentra, de alguna manera, su símil en la diferencia que existía en el saber que otorgaba la cura por hipnosis y el saber que posteriormente proporcionará el psicoanálisis. En el primero de los casos se lograba eliminar los síntomas, pero de una manera transitoria. Se trataba de un saber por sugestión. En el psicoanálisis Freud logra encontrar —a través de la asociación libre—, un instrumento mediante el cual el paciente va incorporando aspectos de la historia de su enfermedad que permiten al analizado llegar a un saber estable, seguro, en oposición a un saber efímero que proporcionaba la cura por hipnosis.

Así como resulta improcedente decir al enfermo lo que le sucede antes de que él esté en condiciones de colegirlo, resulta igualmente improcedente que el analista elabore conclusiones terminantes o disponga de métodos considerados como válidos antes de haber corroborado estos mismos a través de la práctica, incluyendo su propio análisis. (Freud, 1994: XII, 115).⁵

⁴ La utilización de este término tiene que ver con un aspecto fundamental de la tarea que llevaban a cabo los sofistas, que consistía en ir de ciudad en ciudad ofreciendo sus servicios a cambio de una paga por parte de aquéllos que asistían a sus clases.

⁵ Allí se refiere Freud a las condiciones del analista: “No basta con que sea un hombre más o menos normal; es lícito exigirle, más bien, que se haya sometido a una purificación psicoanalítica, y habiendo tomado noticia de sus propios complejos que pudieran pertur-

En ambos modelos se pone en juego la transmisión de un saber o, al menos, de una facilitación por parte de alguien (terapeuta, filósofo) para que otro adquiriera o se apropie de este saber. Si a esto último lo referimos a los escritos platónicos, encontramos la particularidad de que ellos han sido transmitidos en forma de diálogo. Como ya es conocido, pocas veces ellos ofrecen una definición cabal de algo; más bien, dan indicios sobre los posibles caminos a seguir. De esto son una clara muestra algunos de los diálogos aporéticos, que no dan una solución al problema planteado, sino dejan, por el contrario, otras cuestiones a solucionar. De todos modos, hay un pasaje del *Simposio* que nos ofrece un indicio sobre cómo no debe entenderse la transmisión de un conocimiento. En dicha obra luego de la parte introductoria, la acción se ubica en casa de Agatón. Luego de una demora no prevista, Sócrates llega a casa de aquél quien lo recibe con estas palabras:

Aquí, Sócrates, siéntate para que al ponernos en contacto unos con otros, cual agua que por hilo pasa de copa más llena a copa menos llena, así fluya la sabiduría entre nosotros y pase del más lleno al más vacío. (Juliá, 2004: 41).

Claramente esta pretensión de Agatón para acceder a la sabiduría no es la pensada y buscada por Platón. Testimonio de esto son las palabras que Sócrates ofrece, a continuación, en el mismo diálogo: “Bien estaría, Agatón, si la sabiduría fuera de índole tal...” (Juliá, 2004: 41). A la luz de estos dos breves pasajes citados, queda claro que no hay posibilidad de una transmisión directa, inmediata, sino que forzosamente debe mediar un proceso.⁶

barlo, aprehender lo que el analizado le ofrece. No se puede dudar razonablemente del efecto descalificador de tales fallas propias; es que cualquier represión no solucionada en el médico corresponde, según una certera expresión de W. Stekel a un ‘punto ciego’ en su percepción analítica”.

⁶ Sobre la adquisición de un conocimiento como un proceso resulta significativo el pasaje del *Fedro* (276 b) donde Sócrates expresa que el agricultor sensato no sembrará durante el verano y en un jardín de Adonis aquellas semillas por las que se preocupara y deseara que produjeran fruto. A esto lo haría, más bien, por juego y en el caso de las simientes que le interesaran, recurriría al arte de la agricultura, lo cual exigiría no menos de ocho meses para que las semillas produjeran frutos. Sobre este pasaje Tomas A. Szlezák hace importantes consideraciones en su libro *Leer a Platón* (pags. 63ss). Paralelo a este pasaje puede citarse aquel otro del *Protágoras* (314 b 1 y ss): “Pero las enseñanzas no se pueden llevar en otro recipiente, sino que –una vez pagado el precio- es forzoso recibir la enseñanza en el alma misma y luego de asimilarla, irse, sea con daño o provecho”.

En primer lugar, veremos cómo se manifiesta esta instancia de proceso en el *Protágoras*, y luego, mostraremos cómo la misma dinámica está presente en el modelo freudiano. En este diálogo mencionado, en los primeros momentos, Hipócrates despierta a Sócrates para avisarle que ha llegado el renombrado sofista. Hipócrates está deseoso de ver a Protágoras, pues piensa que él lo puede hacer sabio. Si bien lo central de esta obra pasa por el diálogo entre Sócrates y Protágoras, no deja de ser importante, para el enfoque de este trabajo, el diálogo que mantiene Sócrates con Hipócrates al comienzo de la obra. Al final de esta conversación puede verse cómo Hipócrates queda alertado sobre la importancia de saber a quién va a entregar su alma. Esto que podría haber sido comunicado de manera inmediata por Sócrates cuando fue despertado, es demorado hasta que, a través del tiempo dialógico —que correspondería a lo que más arriba denominamos proceso—, Hipócrates logra encontrar luz sobre este punto⁷. Y esta luz la encuentra sólo después de pasar el tiempo junto a Sócrates. Durante ese tiempo dialógico o proceso, Sócrates guía a Hipócrates para que él arribe a la conclusión de que todo su esfuerzo será para convertirse en sofista; y presentarse como sofista ante los griegos es una idea que ciertamente avergüenza a Hipócrates (312 a 1 y ss.). De todos modos, éste debe avanzar todavía más en la comprensión de la situación a la que ha de enfrentarse: debe tomar conciencia de que estará en juego su alma, de que entregará ésta a un sofista sin saber realmente quiénes son estas personas. Esta captación del problema por parte de Hipócrates ha sido posible luego de ese tiempo junto a Sócrates. Éste sabe que, si transmitiera esto de una manera dogmática sin que mediara ese tiempo, correría el riesgo de que Hipócrates no comprendiera a fondo el problema y que, probablemente, rechazara la propuesta socrática⁸.

Lo expuesto resulta familiar al momento de considerar algunas condiciones que se dan en la práctica analítica. En efecto, también en ésta existe una situación de demanda de parte de un paciente y alguien que debe res-

⁷ Resulta destacable en este pasaje la concurrencia de los aspectos dramáticos y del contenido que justamente en ese momento se debate: la luz que va logrando Hipócrates en su alma coincide con la luz del día que va asomando. Hipócrates se ruboriza al tener que admitir que irá junto a Protágoras para ser sofista. Sócrates percibe este sentimiento de vergüenza en Hipócrates pues ya asomaba la luz del día (312 a 2 y ss.).

⁸ En realidad, más que de Sócrates habría que hablar de Platón. Una prueba de que una comunicación dogmática o prematura fracasaría la encontramos en las Leyes (968 e 4 – 5), donde Platón deja en claro que carece de sentido hacer partícipe a alguien de un conocimiento, si ese alguien no está suficientemente preparado o formado.

ponder, en este caso, el analista. Quien demanda se presenta urgido por la necesidad de un saber que le aclare el porqué de su dolencia. El terapeuta toma lo que el paciente trae y desde allí realiza también un trabajo, un pasar el tiempo a través de cada sesión. También aquí se debe lograr que el analizado llegue a la luz. Y la misma no llega por un conocer de un momento a otro la información acerca de lo que le sucede. Aquí el saber que está en juego no es de tipo conceptual –si bien a lo largo del proceso se intenta comprender una situación–, sino más bien, pasa por una experiencia personal. De la misma manera el analista no debe dejarse ganar por la ansiedad del paciente, sino tomar la demanda y ubicarla en el lugar más adecuado de acuerdo con las necesidades de éste.

Precisamente en aquella imagen vista en el *Protágoras* de un pasar el tiempo, de un proceso que lleva a la luz, cabe recordar la alegoría de la caverna presente en *La República* en el comienzo del libro VII (514 a y ss). En este caso Platón acude a un mito para explicar nuestra naturaleza en relación con la educación y a la falta de educación. ¿Qué pasaría si a uno de estos prisioneros se lo impulsara a girar⁹ y marchar hacia la boca de la caverna? En primer lugar, quedaría encandilado por la luz; luego, poco a poco, empezaría a distinguir algunos objetos, hasta finalmente estar en condiciones de ver la misma luz del sol. En ese momento tendría ya una visión de la realidad en sí. Ahora bien, ¿qué sucedería si ese hombre volviera al fondo de la caverna junto a los otros compañeros y quisiera persuadirlos de que en realidad lo que ellos han estado viendo y ven son sólo imágenes de un mundo real que se encuentra fuera de la caverna? Sería esperable que esos otros hombres, que no han realizado la experiencia, se rieran de aquel hombre que ascendió, opinando que no valdría la pena tal ascenso y que, de poder echarle mano, lo matarían (517 a 3 y ss.). Es que el ascenso no es un proceso grupal o algo de lo cual uno pueda persuadirse por el mero hecho de escuchar a otro. Se trata del verdadero conocimiento que se da a través de una instancia personal. La persuasión, en todo caso, es a realizar el camino que, llevado a cabo personalmente, conduce, paso a paso, a la búsqueda de las verdades últimas, que atañen a la realidad más profunda del hombre.

⁹ En realidad, el texto griego expresa (515 c 6): “cada vez que alguien fuera liberado y obligado de repente...”. Con esto queremos significar que tal proceso implicaría la participación de un tercero que indujera al prisionero a girar y realizar el ascenso. Sería de pensar que ese tercero supuesto representaría la figura de un maestro capaz de señalar el camino al discípulo.

A continuación, señalaremos algunos puntos en común entre los aspectos reseñados en la alegoría de la caverna y el método psicoanalítico planteado por Freud. Algo que permite vincular ambos contextos es el motivo paidéutico. En la alegoría referida hay una clara relación a una situación educativa –en este caso, de nuestra naturaleza-. Alguien que se encuentra prisionero y alguien que, actuando como guía, marca el camino de ascenso hacia donde se encuentra la luz. Igualmente, Freud presenta al psicoanálisis como una pseudo-educación, término que se refiere a la posibilidad que el paciente tiene –al convertirse el analista en sustituto de una de las figuras parentales-, de acceder a un nuevo modelo a partir de la revisión y comprensión de los esquemas internalizados por él en el pasado¹⁰. También en la práctica analítica se da la situación de alguien que busca un saber y de otro que posee o que poseerá ese saber a lo largo del tratamiento. Además, tanto aquí como en las situaciones planteadas en los diálogos platónicos se trata de la búsqueda de un saber que tiene que ver con las cosas que le conciernen al alma: en los diálogos de Platón, la búsqueda permanente de la virtud; en la práctica analítica la búsqueda de un saber relacionado con las zonas más profundas del aparato psíquico.

De manera semejante al proceso paidéutico platónico presentado más arriba, también en la práctica analítica quien demanda un saber debe pasar por un proceso para adquirir tal saber. En efecto, durante el tratamiento el analista no debe brindar al paciente información de lo que va conociendo, sino hasta que el paciente esté en condiciones de saberlo; en otras palabras, hasta que el paciente tenga todos los elementos a su disposición de manera tal que él mismo pueda colegir ese saber que busca. Si el analista procediera de otro modo –esto es, comunicar al paciente todo lo que cree ya saber-, se correría el riesgo de que el paciente genere resistencias y abandone la terapia. ¿Qué pasaría si en los diálogos platónicos Sócrates instruyera de manera inmediata al interlocutor acerca de lo que éste pretende saber? Por cierto, no es posible encontrar una respuesta a esta pregunta pues para eso necesitaríamos al mismo Platón aquí entre nosotros escribiendo otra versión de los diálogos. De todos modos, él mismo nos ha dejado algunos indicios en algunas de sus obras de por qué se reserva el saber. En este punto rescatamos los valiosos aportes de Thomas A. Szlezák en su obra *Leer a Platón*, quien dedica un capítulo al tema de la ocultación en los diálogos y al de la reserva del saber. Entre estos aportes destacamos su afirmación de que “el filósofo dispone de un saber profundo y fundamentado, pero no ve ninguna necesidad de expresar este saber a los

¹⁰ Para mayor información, ver Freud, *op. cit.*, tomo XXIII p. 176.

participantes de esta conversación que, por un lado, están insuficientemente formados y que, por otro lado, no disponen de las cualidades necesarias para la filosofía”.

Conclusión

La salud de la psiquis o del alma. De eso se trata. Para tal fin resulta fundamental el equilibrio, la armonía que debe existir entre las diversas partes de aquéllas. La función del psicoanálisis es acudir en ayuda del “yo” menoscabado por las influencias del “ello” o por las presiones del “super-yo” y fortalecerlo desde otra posición: no la del aturdimiento del síntoma, sino la del silencio de la autocomprensión. Para esto es de suma importancia la armonía que debe existir entre las tres instancias del aparato psíquico. Para Platón la salud del alma no sólo es uno de los temas relevantes en el tratamiento de sus diálogos, sino también constituye una preocupación fundamental al momento de guiar a diversos interlocutores.

Existen en el presente numerosos marcos teóricos que prometen restituir la salud psíquica: la corriente gestáltica, la terapia de grupos, la psicología cognitiva, etc. Sin duda cada una de ellas con un aporte particular valioso. Sin embargo, cuando se trata de resolver conflictos anudados en lo profundo del psiquismo, se vuelve necesario un proceso en el que la palabra cobra un rol preponderante. En esto debe reconocérsele al psicoanálisis la capacidad de llegar al fondo de los conflictos, siempre de la mano del paciente, quien debe lograr captar otra realidad posible para él, ya fuera del síntoma. En este proceso cobra fundamental importancia la figura del terapeuta como guía, como aquél que sabe *ubicarse en el horizonte del otro* y desde allí brindarle al paciente las claves que irán dándole luces para que pueda ver esa otra realidad. En los diálogos platónicos también la figura de Sócrates se constituye en el guía que parte siempre desde lo que el interlocutor trae y desde allí va guiándolo hacia objetivos buscados por el filósofo ateniense.

Cuando en el contexto analítico el paciente no está en condiciones de ver y asimilar algunas verdades –por impedimento de su neurosis–, el terapeuta optará por callarlas o en todo caso sugerirlas. Así también en el marco dialógico, Sócrates avanzará tanto cuanto sus interlocutores se lo permitan de acuerdo con sus capacidades. Si el interlocutor no está en condiciones, más bien se sugerirá o se esperará otra ocasión. En ambos casos estaríamos en presencia de una *reserva del saber* como instrumento operativo y no como ocultamiento antojadizo. Un concepto ciertamente

claro para ser comprendido; sin embargo, no tan simple al momento de ser llevado a la práctica con los pacientes o interlocutores. En efecto, no sólo se trata de la adquisición de algunas técnicas sino casi de un *arte*. Arte que pasa por la habilidad personal para que en cada caso pueda brindarse la palabra justa o callarla hasta que el paciente pueda asimilarla. Tanto para el que pretende ejercer el psicoanálisis como para quien pretende transitar el camino de la filosofía y luego guiar a otros, se impone realizar un camino personal. Sólo de esta manera el terapeuta o filósofo pueden *persuadirse* y de ahí en más *persuadir a otros*. Sólo quien se ha adentrado en su psiquis a través del análisis, quien ha resuelto sus conflictos, podrá ayudar a resolver los de otras personas; sólo quien ha realizado el camino de ascenso por la sabiduría y ha contemplado la otra realidad, distinta a la de las sombras, podrá guiar a otros.

Referencias

- Burnet, J. (1901), *Scriptorum classicorum*, Bibliotheca oxoniensis, tomos II, III y IV.
- Eggers Lan, C. (1986), *Platón. Diálogos. IV República*, Gredos, Madrid.
- Freud, S. (1994), *Obras completas*, Amorrortu editores, Bs. As.
- Gil Fernández, L. (1957) *Platón. Fedro*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- Juliá, V. (2004) “Introducción, traducción y notas” a *Platón. Banquete.*, Losada, Bs. As.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1996), *Greek-Englisch Lexicon. With a Revised Supplement*. Clarendon Press, Oxford.
- Szlezàk, T. (1997), *Leer a Platón*, Alianza. Madrid.
- Thome, J. (1995) *Psychotherapeutische Aspekte in der Philosophie Platons*. Olms-Weidmann. Hildesheim, Zürich, New York.

Posibilidades de la ejercitación filosófica en la infancia

Juan Mauricio Moretti

Deseamos poner en discusión algunas ideas que se encuentran de modo recurrente en los textos sobre educación, y ante todo en aquellos que tratan de pensar las posibilidades de la filosofía con niños. Esas ideas manifiestan de modo evidente una perspectiva muy particular, que pensando en Nietzsche podríamos llamar moderna. Se trata de esa perspectiva que tiene su origen en los ideales de la ilustración, y cuya principal característica es el reconocimiento de que la verdadera emancipación sólo puede realizarse gracias a una conquista continua. Para las filosofías que asumen esta perspectiva, la labor del pensamiento se orienta fundamentalmente a darle “forma a la impaciencia de la libertad”, como bien dice Foucault. Una tarea que, en todos los casos, se desarrolla confiando en la racionalidad crítica y en la voluntad creadora del sujeto.

Hace ya mucho tiempo, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche fue capaz de dar la imagen definitiva del filósofo entregado a esa tarea:

Pero los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen “¡así debe ser!”, son ellos los que determinan el “hacia dónde” y el “para qué” del ser humano, disponiendo aquí del trabajo de todos los obreros filosóficos, de todos los sojuzgadores del pasado, -ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su “conocer” es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es *-voluntad de poder* (Nietzsche, 1983: frag. 211).¹

Más allá del contexto en el que se inserta este fragmento, y del significado que pueda tener para la filosofía de Nietzsche, estas palabras condensan, de modo muy preciso, la convicción fundamental que domina el campo de la educación desde hace tiempo. Según esa convicción, el filósofo puede, o más bien, *debe ser* capaz de cincelar con el martillo de la crítica una realidad que reclama su sentido. La tarea de la filosofía por eso es doble, y es imposible que pueda llegar a tener fin. En un primer momento, es necesario que el filósofo se entregue a la destrucción de todo aquello que se presenta como dado, y por lo tanto como algo impuesto, impropio. Una destrucción que se dirige siempre en dirección al sentido común, a su batería de prejuicios y de poderes solapados. Pero en un segundo

¹ Las cursivas son de Nietzsche.

momento su labor debe asumir una orientación enteramente distinta. Sobre las ruinas de lo que él mismo ha destruido, el filósofo debe ser capaz de realizar un gesto creador. Debe encontrar los modos de asegurar la edificación de un sentido, con el poder de imprimirle a la totalidad de la existencia un “hacia dónde”, un “para qué”. Aunque sin olvidar, al mismo tiempo, que ese edificio, por más majestuoso que se presente, está destinado a convertirse en el material de una nueva destrucción. Esta es la razón de que los dos movimientos que rigen el trabajo de la filosofía no puedan más que iniciarse sin fin. Garantizando mientras tanto direcciones provisorias en medio de las ruinas que no dejan de acumularse.

Nietzsche termina el fragmento citado con una serie de preguntas, las mismas que nos asaltan cuando encontramos esta convicción tras el aspecto de filosofías más contemporáneas:

¿Existen hoy tales filósofos? ¿Han existido ya tales filósofos? ¿*Tienen que existir* tales filósofos?

Hemos elegido un artículo de la profesora Vera Waskman con la intención de hacerle esas preguntas. Waskman es una de las responsables de la difusión en Argentina de la filosofía con niños. Sus trabajos fueron fundacionales, y promovieron una serie de discusiones que aún hoy se continúan. El artículo en cuestión lleva por título *De la tensión del pensar. Sentidos de la filosofía con niños*. Y es significativo que haya sido publicado en el año 2006, ya que en ese momento el campo de la filosofía con niños se encontraba consolidado, no sólo teóricamente,² sino también como una práctica ya instituida en muchas escuelas del país. Se puede suponer, entonces, que en este artículo se encuentra una reflexión que ha madurado a fuerza de largas discusiones, pero también, y quizás ante todo, gracias al trabajo con los niños en el aula.

Waskman comienza su reflexión con unos versos de René Char: “El infinito ataca, pero una nube salva” (*L’infini attaque mais un nuage sauve*). Y ofrece su lectura, que traza una imagen muy elocuente de las ideas que movilizan su pensamiento.

El infinito, lo infinito, lo inconmensurable se abre, amenaza. El abismo acecha, ya no se reconoce lo familiar. Infinita pérdida de referencias, de puntos de apoyo, ausencia de signos conocidos. Infinito que no se puede abarcar, ni experimentar, ni conocer. Falta total de sentidos. “Pero”, dice el poeta, la nube a escala humana irrumpen, da la medida: la nada, el vacío infinito suspendido por una nube salvadora. Lucha, ataque, salvación, milagro del sentido recuperado, recobrado por un instante, por la masa ga-

² En el año 2005 se llevaron a cabo en Bs. As. las *Jornadas Internacionales de Filosofía: Infancias en la filosofía: experimentar el pensar; pensar la experiencia*, organizadas en buena medida por Walter Kohan. Este evento fue paradigmático, y significó un impulso muy potente para la reflexión y la práctica concreta de la filosofía con los niños, no sólo en Argentina, sino también en muchos países de Latinoamérica.

seosa y fugaz. Lucha, que es tensión eterna entre el sentido y el sinsentido, entre el saber y el no saber (Waskman, 2006: 64).

En estas pocas palabras se cifra lo que Waskman llama una “confesión”, ante todo de sus convicciones respecto del contexto en que se desarrolla tanto la labor filosófica como la práctica educativa. Las imágenes que utiliza son muy claras, y pueden vincularse fácilmente con esa perspectiva moderna que mencionamos al comienzo.

El infinito de René Char se utiliza como signo del mundo al que pertenecemos. Un mundo atravesado por lo que Nietzsche llamaría nihilismo, y que Waskman ilustra con una serie de imágenes que apuntan a señalar el desarraigo en el que se desarrolla la existencia humana. El mundo se ha vuelto amenazante, algo extraño. Ya no existen referencias visibles que permitan comprenderlo en su sentido. Por eso puede decirse que la vida humana sucede al borde del abismo, que se insinúa con insistencia tras la pregunta *para qué*. Esta situación, que determina todos los ámbitos de la vida, y no sólo las prácticas institucionales, para Waskman puede nombrarse con el término genérico “crisis”. Vivimos en un estado crítico (crisis del estado, de la educación, de la identidad, etc.), que se traduce en el conflicto sin fin de tensiones opuestas, disputando sobre el terreno estéril de la “falta total de sentido”. Este es el mundo en el que hacemos filosofía y en el que educamos a los niños, y es difícil que alguien pueda llegar a discutirlo. Por eso Waskman considera que el concepto-imagen “tensión” es la clave para pensar el horizonte de ambas prácticas. Esa nube del poema, que a pesar de ser tenue y fugaz puede oponerse a la amenaza de lo infinito, se convierte en un símbolo de la resistencia que la filosofía, y su ejercicio en el ámbito educativo, pueden ensayar ante el abismo del sin sentido.

En primer lugar, porque la práctica misma de la filosofía supone una tensión entre lo que es y lo que debe ser. Según Waskman, todo problema filosófico surge, y se sostiene en su problematicidad, si somos capaces de tensionar la actualidad con una imagen de lo posible. La distancia abierta por la pregunta (crítica), despeja el espacio necesario para que la realidad pueda ser pensada de otro modo, para establecer los patrones de una comprensión que permita la emergencia de sentidos enteramente nuevos. La filosofía es, por eso, un ejercicio en abierto enfrentamiento a todos aquellos aspectos de la realidad que resultan problemáticos, cuestionables. Y su tarea más elevada no está orientada por la búsqueda del conocimiento, sino más bien por el intento de articular una interpretación: de ensayar, ante la desmesura de lo infinito, una nube que dé la medida, que salve del abismo.

Esta primera tensión entre lo que es y lo que debe (o puede) ser, que surge de la búsqueda de sentido propiamente filosófica, supone dos tensiones complementarias y una evidencia, que revelan la verdadera potencia de este tipo de filosofía. Quien ha tomado una distancia crítica de la realidad, ejerce sobre lo que es la tensión propia del “rechazo”. Levanta ante lo dado su negativa de aceptarlo sin miramientos, y se presenta como foco de resistencia a cualquier forma de impo-

sición. Pero al mismo tiempo esa tensión moviliza otra, constructiva podríamos decir, que Waskman llama “proyección”, y que tiene como objetivo delinear el horizonte posible de esa resistencia. Ambas, rechazo y proyección (o resistencia y utopía), tensionan la realidad con la voluntad de abrir una vía, insospechada, que ofrezca el acceso a otro modo de lo real, o como diría Rancière, a un nuevo “reparto de lo sensible”.

La resistencia es propiamente filosófica: implica, por un lado, la crítica, la tensión con la realidad, el posicionamiento en negativo del pensamiento, en la medida en que criticar es decir no, pero por otro lado, se acerca a la búsqueda de sentidos, que es también creación de alternativas. La resistencia es afirmación dada por el deber ser desde el que se resiste (Waskman, 2006: 70).

Pero si la filosofía es capaz de semejante tarea, no se debe sólo a la fuerza del pensamiento. El ejercicio mismo que pone en juego esas tensiones, el acto de filosofar, guarda una evidencia que es tanto el origen como la confirmación de sus pretensiones. Waskman recuerda, muy atinadamente, la sentencia de Platón en el *Sofista* (263e): la práctica de la filosofía es “un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma”. Esto significa que disponerse a pensar implica establecer una tensión en el interior de sí. Para que el diálogo sea posible no sólo se necesita una pregunta, sino ante todo alguien que se disponga a escuchar, y en el mejor de los casos también a responder. Pero quien filosofa en soledad descubre que es él mismo quien pregunta y responde a la vez, y que por lo tanto su ser está abierto a otro, a lo otro de sí mismo. Esta experiencia fundamental es un primer distanciamiento, originario podríamos decir, que madura la convicción de que el ser no es monolítico, que lo otro no es sólo una posibilidad, sino el espacio abierto de una realidad que emerge por obra de la tensión. A partir de esta evidencia, la filosofía se puede comprender como una práctica que amplifica esa experiencia originaria, disponiendo la existencia al encuentro y la recepción de lo otro, de su radical novedad.

Concebido de este modo, el ejercicio de la filosofía en la escuela, incluso si se desarrolla con los niños, responde a una urgencia bien concreta de la educación en tiempos de “crisis”. Como encuentro con el otro, todo diálogo filosófico en el contexto escolar pone en obra las tensiones que moviliza el pensamiento. A fuerza de preguntas, y de ideas que se construyen con voces diferentes, quienes participan de una conversación en el aula activan, según Waskman, la resistencia propia del filosofar. Pero no porque se ofrezca a los alumnos un momento para la disputa y el enfrentamiento. Al contrario, lo que propone la filosofía a los niños es cultivar un espacio donde la palabra del otro, la singularidad de su pensamiento, pueda ser escuchada y acogida. Por eso, en último término, la filosofía en la escuela es una práctica de reconocimiento, que madura gracias a la tensión de las miradas diferentes que se encuentran. Más allá de las ideas que circulen en el diálogo, y de los derroteros que pueda tomar la conversación, de lo que se trata es de posibilitar el descubrimiento del “milagro” (Arendt), o de la novedad radi-

cal que significa la existencia del otro. Este descubrimiento es la prueba ineludible de que el ser no está cerrado, de que las cosas pueden ser pensadas de otro modo, y ante todo con otros. Evidencia de la que extrae toda su fuerza una filosofía que asume como objetivo ensayar sentidos siempre nuevos, mientras a nuestro alrededor “el desierto crece”.

No se trata de generar habilidades cognitivas o hábitos democráticos, sino de promover un espacio de búsqueda que pueda desembocar, llegado el caso, en la comprensión de un problema. Tomando como ejemplo al azar el problema de la verdad, la realidad o la felicidad, no se trataría de “resolver” el problema adoptando una u otra interpretación o postura, sino de comprender que más allá de las posturas el problema filosófico persiste, mientras haya alguien que lo piense y para quien tenga sentido (Waskman, 2006: 67).

(...) el niño o el adolescente que se inserta en ese mundo que lo precede, busca dar sentido a aquello que se le aparece como problemático. La actitud filosófica se emparenta espontáneamente con esta búsqueda de sentido: las preguntas infantiles parten de la falta de sentido que se percibe, porque el niño no cuenta aún con la porción de prejuicios, de lugares comunes que se adquieren con el tiempo y que nos hacen el mundo más familiar. El niño por falta de prejuicios, el filósofo por sacarlos a la luz, en uno y otro caso el lugar común queda cuestionado (Waskman, 2006: 69).

Cuestionando los supuestos en los que se apoyan las creencias la filosofía abre el camino para construir otros mundos posibles (Waskman, 2006: 70).

El infinito ataca, pero una nube salva. Nube encuentro con otro, sentido encontrado, resistencia ante el realismo opresor, sentido de la utopía, encuentro (Waskman, 2006: 71).

Estas citas deberían servir para justificar nuestro comentario, y mostrar que no hemos hecho una simple caricatura del pensamiento de Vera Waskman. Pero creemos que en esas palabras también pueden encontrarse rastros bien visibles de la perspectiva moderna, que desde hace tiempo, ya lo dijimos, persiste como la orientación dominante para pensar la educación, y sobre todo la educación filosófica en la infancia.

Es muy notable la extraña contradicción sobre la que se sostiene esa perspectiva: se afirma la falta total de sentido, y por lo tanto la imposibilidad de acceder a la verdad, pero al mismo tiempo se aceptan como certezas algunas máximas que no dejan de ser cuestionables. Certeza ante todo de la autosuficiencia del sujeto, de su poder para enfrentarse a la realidad y moldearla a su capricho. Más

aún, certeza de que lo humano sólo puede realizarse de modo pleno gracias a un proceso que asegure su “subjetivación”, que lo arme, podríamos decir, para la batalla que debe librarse contra el mundo.

A partir de esta única convicción, fundamental, se puede comprender el lugar que ocupa la crítica como práctica inherente a las filosofías que aceptan esta perspectiva. Si nuestro trato con la realidad se desarrolla en la distancia abierta por la conciencia, entonces esa distancia sólo puede medirse por la oposición que materializan las distintas formas de sospecha. Ser sujeto (de conocimiento, de derecho, etc.) es haber asumido la brecha que nos separa de la realidad, es haber reconocido que todo lo que nos rodea es extraño a nuestro ser y nos amenaza. Por eso se ve en la resistencia, en la capacidad de decir no, el gesto distintivo de lo humano y la forma misma de la libertad. Un gesto que, según estas filosofías, puede madurarse justamente por el ejercicio de la crítica. Pero cabe preguntarse si ese ejercicio, que fortalece la distancia del sujeto, es lo que necesitamos para enfrentar un mundo donde el sentido está ausente, y que Waskman llama justamente “crítico”. ¿Se opone la crítica realmente al estado del mundo, o es funcional a esta realidad que por todas partes muestra signos del abismo? ¿No puede verse en ese ejercicio, que siempre busca minar los fundamentos, uno de los móviles que aseguran la persistencia del vacío? ¿No será una forma de renuncia, una aceptación involuntaria de la falta total de sentido?

Es cierto que la crítica se señala sólo como uno de los movimientos que alienan a la filosofía. Su dimensión constructiva o utópica compensaría la capacidad disolvente del ejercicio crítico. Así como el sujeto es capaz de afirmar su lugar oponiéndole resistencia a la realidad, también puede avanzar sobre ella con la fuerza de su comprensión, despejar una nueva trama de sentido, fundar un mundo. Esta ciega confianza en la voluntad creadora del sujeto, característica de la perspectiva moderna, moviliza también, por ejemplo, la creencia de que la técnica podrá encontrar una solución a la devastación planetaria. Extraña creencia, cuando es justamente el orden técnico del mundo lo que nos ha conducido al borde del desastre. Algo parecido sucede con la convicción de que somos capaces de contornear nuevas realidades. Se dice: “Podemos construir otros mundos...”, y la frase circula inofensivamente junto a la angustia, el tedio y la desorientación que provoca la pregunta por el sentido, esa pregunta que se dibuja justamente en la distancia abierta por la conciencia. Del mismo modo, se realiza una cumbre para acordar acciones que contengan el cambio climático, se firman acuerdos y se prometen grandes obras, y mientras tanto el ritmo frenético del mundo técnico no deja de acelerarse. En realidad, ambas convicciones no hacen más que traducir un anhelo de nuestro sentido común (moderno, técnico, “unidimensional”), y son el producto irreflexivo de la confianza en el poder y la autosuficiencia del sujeto.

Lo que sucede desde hace tiempo en el ámbito educativo es un buen ejemplo de la esterilidad de este tipo de convicciones. Waksman describe la tensión entre sentido y sin sentido que se da en la educación, y afirma que es justamente por obra de esa tensión como la novedad puede emerger en la escuela. Pero si tenemos en cuenta el derrotero de la educación en los últimos veinte años, su des-

cripción termina por convertirse en una narrativa del fracaso. Ante todo porque esos sentidos, que muchas veces señalan nuevas direcciones para el pensamiento y la acción, jamás llegan a modificar el dispositivo educativo. Por el contrario, lo que está sucediendo desde hace décadas, y en medio del auge de estos discursos que buscan asegurar la emancipación de los sujetos (ese viejo sueño de la Ilustración), es que el dispositivo escolar no deja de ajustarse de modo brutal, y siempre en dirección a asegurar la estabilidad y el desarrollo del mundo técnico (y capitalista, cabe recordar). Pensemos en el avance de las ciencias psi en la organización de las escuelas, en la normalización del uso de psicofármacos con los niños (algo que sólo pudo conseguirse gracias a la complicidad de todos los que trabajamos en la educación), en la extensión de las jornadas y los calendarios escolares, en la introducción de las nuevas tecnologías y sus procesos... Lo que ha sucedido (y sigue sucediendo, a un ritmo furioso en medio de la pandemia) es que, a pesar de los discursos, la escuela no ha dejado de ser una maquinaria de formación. Sin otro objetivo visible más que proveer el material humano para lo que habitualmente llamamos “el sistema”, y que Heidegger, de manera más amplia y precisa, llamó *Gestell*.

Deberíamos reconocer que la pregunta por el sentido es cualitativamente distinta a todas las preguntas que indagan sobre la finalidad de acciones concretas. Incluso más, según Heidegger, esa pregunta no es ni óptica ni ontológica, no interroga ni por un fin ni por un marco de referencias contingentes (no se formula sencillamente con un por qué o un para qué). Esta es la razón de que no pueda acallarse con una simple letanía: “no hay razón... no hay sentido...”, y mucho menos con respuestas provisionarias que sólo dilatan el peso del interrogante. La pregunta por el sentido reúne la totalidad de las acciones posibles, y entonces abre su signo de interrogación: ¿a qué debemos aspirar? ¿qué es valioso? ¿para qué vivimos? ¿quiénes somos? ¿por qué sufrimos? ¿cuál es la razón de la existencia... y del ser?... Preguntas que en su repetición articulan, sin agotarla jamás, una perplejidad cuyo círculo de sombra no parece tener límites, y cuya potencia corrosiva puede medirse por la asombrosa cantidad de dispositivos que son necesarios para mantenerla en silencio.

También se debe reconocer que esa pregunta sólo puede desarrollarse en medio de la experiencia de la falta total de sentido; que históricamente es muy reciente, y que coincide con la aparición del pensamiento moderno. Si bien es cierto que pueden encontrarse testimonios más antiguos de una experiencia semejante (como en *El canto del Arpista* o *La disputa por el suicidio* [2000 a.C], e incluso en el *Eclesiastés*), en ningún momento constituyó la experiencia fundamental de toda una civilización. La amenaza de lo infinito, según palabras de Waskman, es un acontecimiento distintivo de nuestro tiempo, y sus primeros signos están asociados al comienzo de la reflexión filosófica sobre el sujeto. Este hecho para nosotros es significativo. Ante todo porque permite pensar al menos una de las condiciones necesarias para que la falta de sentido sea una experiencia posible.

No es difícil notar que la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* da cuenta de una distancia entre el sujeto pensante y el mundo que lo rodea. En el interior de esa diferencia, lo humano se encuentra en oposición a todo aquello que se presenta como real. El mundo es lo otro y de otro modo que el sujeto que aspira a conocerlo. Por eso el único contacto posible con esa realidad extraña al pensamiento es una representación, que la conciencia sólo es capaz de realizar sirviéndose de su propia fuerza. Lo que a partir de entonces puede ser llamado mundo, no es más que una imagen cuyos contornos coinciden con la perspectiva abierta por el sujeto. Una imagen que, si bien constituye el único acceso a la realidad, siempre se encuentra bajo sospecha y en constante revisión. De hecho, no pueden existir garantías para un conocimiento que se construye sin otro material más que las ideas. El único criterio capaz de medir la corrección de las representaciones, su verdad, es la suma de poder que poseen para asegurar el dominio sobre la realidad. Desde la distancia abierta por el sujeto, no existe otro modo de determinar lo verdadero. Pero es justamente esa limitación el origen de una forma muy particular de conocimiento. El sujeto ya no podrá aspirar a desentrañar el secreto de la realidad, pero le será posible iniciar la conquista de lo real y la búsqueda de su total sometimiento. Más tarde Kant hará explícito el hecho de que toda representación expresa un querer; y Nietzsche, como vimos, que toda voluntad de verdad es en el fondo voluntad de poder. Ambas indicaciones no hacen más que afirmar el límite dentro del cual se mantiene a resguardo el sujeto. Fuera de sí lo otro, que amenaza.

Podría decirse que el mundo tecnificado es el testimonio de esa conquista, que desde hace tiempo adquirió dimensiones planetarias. De todos modos, la insistencia de la pregunta por el sentido, que ha crecido paralelamente al desarrollo de la civilización moderna, es una confirmación evidente de que la realidad tiene formas sutiles de penetrar las fortificaciones del sujeto. Las respuestas que la filosofía ha ensayado a esa pregunta, confiando en la potencia del discurso, no han sido capaces de acallarla. A lo sumo hicieron posible el reconocimiento de que todo sentido no puede ser más que una idea (Kant), un ideal, y que por eso debe ser construido. Pero este reconocimiento es simplemente un modo de asumir la imposibilidad de acceder a lo real desde la perspectiva del sujeto. En último término, dentro del mundo vuelto imagen, el sentido no puede más que estar ausente, ya que no existen vías que conduzcan a su conocimiento. La distancia abierta por el sujeto es infranqueable. Y si bien esa distancia es la fuente de nuestro poder, también nos arroja a una experiencia que en muchos casos puede ser devastadora. La falta total de sentido, que según Waskman amenaza con la potencia de lo infinito, es una experiencia que nos pertenece como sujetos, y evidentemente no podremos abandonarla mientras sigamos anclados en nuestra subjetividad (moderna, técnica, capitalista... adulta), y en abierto enfrentamiento con el mundo.

Un hecho resulta muy curioso. En las clases de filosofía con niños la pregunta por el sentido nunca llega a enunciarse. Es cierto que esa pregunta gravita la existencia como una amenaza in formulable, pero los derroteros del pensamiento

infantil no parecen estar determinados por esa amenaza. El asombro que los conduce no tiene nada en común con el desconcierto que habita el pensamiento de los adultos. Sus preguntas señalan hacia lo desconocido, con insistencia y fascinación, pero son preguntas que traducen a su modo la familiaridad de los niños con el misterio. Lo desconocido no es para ellos algo amenazante y extraño. Al contrario, con absoluta naturalidad dirigen su pensamiento a esa zona de nuestra experiencia donde la palabra falla, y donde el sentido común amontona opiniones inútilmente. En esa zona se sienten en casa, y saben habitarla con preguntas que trazan cartografías anómalas y desconcertantes. Esa seguridad del pensamiento infantil ante lo desconocido es un signo de la cercanía que los niños tienen con el mundo. El móvil de su extrañeza es la presencia de las cosas, no la distancia abierta por la conciencia. Por eso en las clases de filosofía de las que participan nunca se abordan “problemas”. En realidad, no parecen existir para ellos. Sus preguntas apuntan más bien a explicitar un sentido (y una verdad) que se oculta en el horizonte de todas sus experiencias. Un sentido que si bien resiste a ser determinado, es para los niños como el corazón escondido de la realidad en la que desarrollan su existencia.

Se debe reconocer que esa experiencia infantil es transitoria, y que será abandonada para dar lugar a la experiencia propia del sujeto, hecha de distancia y desconcierto. Pero es importante preguntarse si esa actitud del niño ante lo desconocido es sólo fruto de una cierta inmadurez, y si esa convicción de que el mundo está pleno de sentido es un producto de su fantasía o tiene su origen en algún tipo de evidencia. A la luz de la “amenaza de lo infinito”, estas preguntas están lejos de ser ociosas. Si el niño mantiene un trato con el mundo que lo pone a resguardo de esa amenaza, su experiencia no sólo nos debería proporcionar la clave para pensar una práctica educativa afín a la infancia, y al margen de la perspectiva moderna, sino también para descubrir una posibilidad estrictamente filosófica de afrontar la pregunta por el sentido.

Es cierto que para responder esos interrogantes debemos apelar a algunas generalizaciones que pueden resultar escandalosas. Pero el pensamiento se nutre de esa audacia, y cuesta creer que algún día pueda llegar a abandonarla sin destruirse a sí mismo. Sabemos que no existe una única infancia, que los contextos determinan experiencias muchas veces inconmensurables. Sabemos que ser niño en medio del maltrato, la explotación o las pantallas puede hacer de la infancia una de las formas del infierno. Imposible negarlo. Pero tampoco se pueden negar aquellas notas distintivas de la existencia infantil que fundamentan la osadía que nos permite hablar de infancia, así, en singular. Y una de ellas, quizás la más evidente, es la capacidad que el niño tiene para el juego.

Incluso podría decirse que esa capacidad se mantiene inalterable bajo las peores condiciones. Es lo que vio Sebastián Salgado, en un campamento de refugiados en la zona de Mopei, cerca de Mozambique. Las personas que se encontraban allí habían escapado de la guerra civil, y lo habían perdido todo, algunas incluso hasta sus familias. Pero cuando llegó, inmediatamente fue rodeado por niños sonrientes, que lo perseguían a los saltos, jugando alocadamente. Salgado

cuenta de su sorpresa, del impacto que le provocó esa extraña contradicción. Y dice también estar seguro de que fue lo mismo que sintieron “todos los fotógrafos que han trabajado con refugiados y emigrantes urbanos” (Salgado, 2016: 11). Los niños estaban por todas partes y lo perseguían, tratando de ser captados por la cámara, empujándose entre ellos, llenos de alegría. Una imagen que contrastaba de modo brutal con el abatimiento que se veía en los adultos, que por lo general se mantenían escondidos. Al final, para poder hacer su trabajo, Salgado tuvo que recurrir a un juego. Les propuso hacer una fila y esperar su turno para ser fotografiados. Sólo así pudo calmarlos. “A veces”, dice Salgado, “su alegría de vivir es más fuerte que lo que están viviendo. ¿Cómo es posible que la sonrisa de un niño llegue a representar la desgracia?” (Salgado, 2016: 11).

Esta paradoja es irresoluble, pero testimonia una nota distintiva de la infancia. ¿Cuál es la fuente de esa alegría de vivir que encarna el niño bajo cualquier condición? ¿Por qué juegan los niños? ¿Cuál es la experiencia que hace del mundo un lugar “donde cualquier espacio está ya permitido para cabriolas sin fin”, como dice von Balthasar?

Su yo [el del niño] brota en la experiencia del tú: con la sonrisa de la madre, gracias a la cual él experimenta que se encuentra insertado, afirmado, amado en algo que incomprensiblemente lo rodea, algo real, y que lo guarda y alimenta.

El cuerpo contra el que se estrecha, como una almohada suave, caliente, nutricia, es una almohada amorosa en la que se puede refugiarse porque ya antes había sido su refugio. El despertar de su conocimiento es algo tardío en comparación con este misterio abisal que lo precede en una perspectiva incalculable. La conciencia ve limitadamente lo que estaba allí desde hacía tiempo y, por tanto, sólo lo puede confirmar. Un buen día se despierta una luz soñolienta como luz vigilante que se reconoce a sí misma. Pero se despierta al amor del tú, igual que en el seno del tú había antes dormido. La experiencia de la entrada consciente en una realidad que te protege y te abraza, deja algo que no podrá superar la conciencia posterior que crece y madura (...) El niño juega porque experimenta el ser y la existencia (¿por qué tendría que distinguir entre ambos?) como una luz inalcanzable de gracia (...) Juega porque este ser libremente acogido es lo primero de todo que él experimenta en el dominio del ser. Él es en cuanto se le permite ser como algo amado. Existir es tan maravilloso como evidente. Todo, absolutamente todo lo que podrá y deberá añadirse después, será explicitación de esta primera experiencia. No hay ninguna “seriedad de la vida” que pueda sobrepasar este comienzo. No hay ninguna “asunción administrativa” de la existencia que la pueda hacer avanzar más allá de esta primera experiencia de asombro y de juego (...) La experiencia primera contiene ya lo insuperable, *id quo maius cogitari non potest* (von Balthasar, 1996: 565-566).

Las palabras de von Balthasar poseen algunos señalamientos que deberían ser meditados con atención, aunque este no es el lugar para hacerlo. Lo que nos interesa es la respuesta que podemos encontrar a nuestras preguntas. Si el niño juega, dice von Balthasar, es porque vive en medio de la experiencia del amparo del mundo. La realidad para él no es una amenaza, algo contra lo que se deba luchar y en último término someter. Ha sido recibido como algo amado, y por eso a su alrededor brilla “una luz inalcanzable de gracia”. El centro de lo real es para el niño ese cuerpo que lo protege y alimenta, que lo ha acogido libremente, y que le ha ofrecido el mundo como un don ilimitado. Después conocerá la dureza de las piedras y la violencia de las palabras, e irá madurando una mirada vuelta sobre sí misma. Pero esa primera evidencia ya no podrá ser superada, aunque sí terminará por ocultarse. Incluso se puede sospechar que todas sus búsquedas posteriores estarán guiadas secretamente por la nostalgia de esa experiencia inicial. Mientras tanto, el niño vive con la seguridad de que el mundo le ha permitido formar parte de su maravilla, y que le ha ofrecido la presencia como un espacio abierto para el gozo. Quizás por eso su alegría pocas veces encuentra algún obstáculo. En último término, el mundo para el niño puede llegar a ser incomprensible, pero ante su mirada nunca dejará de presentarse como un hogar.

Esta experiencia infantil contrasta de manera evidente con la experiencia propia del sujeto, con la lucidez de la conciencia adulta y moderna. La sorpresa del niño no radica en verse arrojado a una realidad hostil, a una existencia que se consume en la batalla y que sólo puede encontrar alivio en el reconocimiento del otro. Todo lo contrario. La raíz de su asombro se encuentra en la certeza de haber sido recibido como parte de la insólita manifestación del ser. El mundo no es un campo de batalla, sino una fiesta a la que ha sido invitado para dar libre curso a su alegría. Todo a su alrededor guarda con él una extraña familiaridad, incluso los objetos, que en sus manos pueden adquirir una vida maravillosa. Por eso en el interior de su mundo la pregunta por el sentido no tiene lugar. Su curiosidad, que no parece tener límites, se dirige hacia lo desconocido, pero con la confianza de quien guarda su secreto.

Esta es la razón de que el pensamiento infantil difícilmente pueda llegar a comprenderse teniendo en cuenta la reflexión de los adultos. Si sus experiencias son inconmensurables, también lo serán sus cavilaciones. Más aún. Si como adultos queremos acercar la filosofía a los niños, deberíamos preguntarnos si el ejercicio crítico, tan estimado por nosotros, puede ser útil para desentrañar su experiencia. Es cierto que podría apurar la desconfianza y el desencanto del niño, pero eso significaría que lo hemos empujado fuera de la infancia. ¿Para qué haríamos eso? El único modo de que la filosofía tenga algún sentido junto a los niños, es buscando los medios para que la experiencia infantil oriente el ejercicio del pensamiento. Esto significa, ante todo, que será necesario explorar caminos alternativos a los que ofrece la perspectiva moderna en educación. De nada nos sirve una filosofía que acepta como premisa la falta total de sentido. Ese punto de partida se encuentra en las antípodas de la experiencia propia del niño, y por lo tanto nada tiene que hacer con la infancia.

Existe un modo de buscar esos caminos alternativos. Si lo que necesitamos son indicaciones para que el ejercicio del pensamiento no se vea determinado por el horizonte de la perspectiva moderna, lo que primero podemos hacer es examinar aquellas filosofías que se han elaborado al margen de esa perspectiva. Esto no significa que necesariamente debamos recurrir a los antiguos. Desde el siglo XIX, de maneras muy diversas y por distintas razones, la filosofía ha buscado conducir el pensamiento más allá de los límites impuestos por el sujeto. Revisar la historia de esos intentos, repleta de curiosidades, es una tarea que debería asumir toda persona que tenga intenciones de acercarse a la filosofía a la infancia. No sólo porque se encontraría con un amplio espectro de posibilidades para su práctica como docente, sino sobre todo porque es el único modo de evitar que la filosofía invada la infancia, apurando en el niño su ingreso a la “subjetividad”. En nuestro caso, hemos encontrado en algunos textos tardíos de Heidegger algunas indicaciones muy sugerentes. Nos limitaremos a señalarlas de modo breve, con la intención de dar una imagen concreta de las alternativas que pueden ensayarse en el trabajo con los niños.

En una conferencia muy conocida, que lleva por título *Serenidad*, Heidegger opone dos formas de pensamiento, el calculador y el meditativo. El primero es característico de la investigación moderna. Es un pensar que opera con representaciones, y que tiene como objetivo asegurar un conocimiento que garantice el dominio sobre cierto sector de la realidad. Por eso no cuenta con los medios para abordar la pregunta por el sentido (Heidegger, 2002: 19). El pensamiento meditativo, en cambio, es aquel que puede demorarse junto a lo próximo, o que a fuerza de preguntas va iluminando esa proximidad para abrir un lugar a lo desconocido. Es un pensar que se nutre de la atención, y que sólo acepta como guía aquello que nos concierne de modo íntimo (Heidegger, 2002: 20). Más que una manera de avanzar sobre el mundo, la meditación es una forma de suspender las representaciones, y de disponerse a la recepción de una palabra (o de una experiencia) que de ningún modo es posible anticipar. De este modo, el pensamiento meditativo se presenta como una práctica de exploración, de escucha atenta al mundo, a partir de la cual sería posible avanzar hacia lo verdadero.

Como podrán imaginarse, esta sencilla descripción no agota la reflexión de Heidegger en torno a esas formas de pensamiento. Pero quizás sea suficiente para poder visualizar uno de los caminos que la filosofía podría tomar en su intento de acercarse a la infancia. Más allá de las intenciones de Heidegger, lo que llama pensamiento meditativo muestra una afinidad evidente con el asombro infantil. Si el niño vive en medio de la maravilla de la manifestación del ser, ese ejercicio de atención es una práctica capaz de fortalecer su mirada y de profundizar su experiencia. A diferencia de la crítica, no levanta un manto de sospecha sobre el mundo, sino que dispone el pensamiento a la recepción de lo presente, y abre la posibilidad de indagar por lo desconocido. Por eso es un ejercicio que no se sirve de representaciones, sino que se realiza necesariamente a fuerza de preguntas, cuya única misión es ir amplificando los horizontes de visibilidad sobre lo próximo. Pero quizás lo más interesante es que una filosofía de este tipo no re-

nuncia al sentido de antemano. Su premisa no es “la amenaza de lo infinito”, sino la posibilidad inagotable de la presencia. Una posibilidad cuya evidencia radica en el carácter incalculable del ser, y que reclama del pensamiento una actitud receptiva y una cierta disponibilidad. Actitud que contrasta con la resistencia que el sujeto opone al mundo, y que hace posible la resolución de abrir un lugar para que el sentido pueda encontrar al fin su palabra.

Son muchas las estrategias que permiten realizar esta forma de pensamiento meditativo dentro del aula y junto a los niños. De todos modos, nuestra finalidad no es desarrollar una didáctica, sino simplemente mostrar que existen posibilidades de acercar la filosofía a la infancia al margen de la perspectiva moderna. Esperamos que lo dicho hasta aquí haya sido suficiente. Sólo una cosa queremos agregar. Un acercamiento de este tipo entre infancia y filosofía, promete para nosotros, sujetos adultos y modernos, la posibilidad de acceder a una experiencia que ya no nos pertenece. El desarrollo de ese ejercicio de atención en compañía de los niños, puede imprimir en nuestro pensamiento la huella del sentido, de ese sentido que como un aura protege la existencia infantil. Si renunciamos a esta aspiración, como lo hacen las distintas filosofías del sujeto, el ejercicio del pensamiento puede convertirse en la acumulación inútil de fantasías sin fundamento, o en la repetición sin término de una esperanza impotente. Quizás el objetivo de la filosofía, en este mundo tecnificado que oculta su sentido, es dispersar todas las nubes y avanzar hacia lo infinito, usando las palabras de René Char. Y en esa tarea quienes mejor pueden ayudarnos son los niños.

Referencias

- Balthasar, H. (1996), *Gloria. Una estética teológica*, Ediciones Encuentro, Madrid, tomo V.
- Foucault, M. (1996), *¿Qué es la ilustración?*, de la Piqueta, Madrid.
- Heidegger, M. (2002), *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Nietzsche, F. (1983), *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid.
- Salgado, S. (2016), *Crianças. Niños. Bambini*, Taschen, Madrid.
- Waskman, V. (2006), “De la tensión del pensar. Sentidos de la filosofía con niños”, en Neme, A., Fiezzi, A., Guyot, V., (comp.), *La filosofía y la escuela*, Coedición de Ediciones del Proyecto y Laboratorio de Alternativas educativas, San Luis, pp. 64-73. Existe una versión electrónica de este artículo: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRybWFpbnxka-WRhY3RpY2FmaWxvc29maWNhfGd4OjI0NGNiMjY3YTY4MWE1ZjA>.

El cuerpo orgánico en las prácticas danzadas

Lorena Fioretti

Erika Lipcen

Verónica Sosa

Nos interesa comenzar este escrito sosteniendo el carácter ficcional de todo cuerpo, en tanto espacio de experimentación de extrema densidad política y como expresión de una multiplicidad inagotable de sentidos, tal como lo vienen sosteniendo un cierto feminismo, el psicoanálisis y un cierto discurso filosófico (Preciado, 2019; Nancy, 2004, 2011, 2013; Serres, 2011; Lacan, 2012; Lang, 2017; Butler, 2004, 2009, 2015, etc.). Desde estas perspectivas, se considera la mediación del lenguaje -es decir, de una red de significaciones construidas y otorgadas a lxs sujetxs- para romper con la ilusión de una percepción inmediata, directa y objetiva de un mundo -de un cuerpo-. En otros términos, aquí partimos del supuesto de que los abordajes en torno al cuerpo están sostenidos por discursos, es decir, que no hay un cuerpo verdadero al que podríamos acceder o al que algunos discursos tocarían más. Siempre se trata de narraciones del cuerpo, de producciones de sentido.

En el campo de la danza contemporánea y de las técnicas somáticas, encontramos que circulan propuestas que valoran aquello que se suele denominar “movimiento orgánico”. Este modo de nombrar, nos lleva a preguntarnos tanto por los supuestos, por la noción de cuerpo que implica, como por los efectos en las prácticas estéticas, pedagógicas y políticas. ¿Por qué surge la necesidad de recuperar una suerte de movimiento orgánico en la danza? Sabemos lo problemático que resulta un cierto uso del término “orgánico” cuando se lo asocia a una suerte de cuerpo natural, inmediato, por fuera de todo discurso, y por tanto más verdadero: ¿acaso el “cuerpo orgánico” no es una ficción más en el campo disensual de los discursos que rodean al cuerpo? Nos preguntamos entonces a qué materialidades alude este concepto y con qué otros discursos sobre el cuerpo disputa.

Disputas y contradicciones en torno al cuerpo orgánico

La idea de cuerpo orgánico en el campo del movimiento, empieza a circular con fuerza en el siglo XX, como respuesta a los profundos cambios producidos en nuestro régimen de sensibilidad, producto del crecimiento de las grandes ciudades y de la vida ordenada por el modo de producción capitalista. Las formas de vida en las grandes ciudades industriales, así como el desarrollo tecnológico, fueron fijando ciertos hábitos, rutinas y, por tanto, ciertas configuraciones corporales que redundaron en una reducción de la sensibilidad, como modo de protegerse de los constantes estímulos, y en una cierta mecanización y rigidización del movimiento. Como afirma Marina Tampini, siguiendo las reflexiones de Georg Simmel, “la adaptación del *urbanita* a este medio cambiante y, en cierto modo amenazante, requiere la maximización del uso de la facultad de entendimiento y la restricción de la sensibilidad” (2017: 91).

A lo largo del siglo XX se desarrollan las así llamadas “técnicas somáticas”, tales como la Eutonía, el método Alexander, el Sistema de Fedora Aberastury, el método Feldenkrais, Body-Mind Centering, entre otras, que buscan modificar el régimen de sensibilidad producido en las grandes urbes, con una alta velocidad de circulación de personas y bienes, en la que los estímulos nerviosos son rápidos y permanentes. Las técnicas somáticas, entre otras cuestiones, comparten la búsqueda de “llevar a la consciencia” estas maneras corporales fijadas, rígidas, mecánicas, que han cristalizado en los cuerpos que hoy somos. Cabe aclarar que no se busca una vuelta a una suerte de cuerpo “pre-urbano”, sino que su explícita finalidad es el auto-conocimiento o la auto-consciencia (*awareness*) para ampliar nuestro potencial corporal, enriquecer el funcionamiento vital-energético, distribuir las tensiones corporales que producen impedimentos, compensaciones, bloqueos, lesiones (Feldenkrais, 2009). Hacernos conscientes de nuestras corporeidades también es, de este modo, hacernos conscientes de las fuerzas socio-culturales que nos atraviesan.

Entonces, como respuesta a ciertos modos de vida automatizados, sedentarios y rígidos de la vida moderna, las técnicas somáticas buscan movimientos que tienen como principio tanto evitar esfuerzos innecesarios, como la plasticidad del movimiento. Es a esto a lo que, en este contexto, se ha llamado “cuerpo orgánico”: un cuerpo que se hace consciente del modo en que es afectado por las fuerzas del planeta tierra, para, desde allí, re-organizarse de manera tal de lograr un modo de vida menos esforzado, más dinámico y energéticamente disponible. Un movimiento orgánico, para las técnicas somáticas, sería aquel que no implique tensiones innece-

sarias, esfuerzos dolorosos y bloqueos energéticos que vayan en contra de la disponibilidad del cuerpo para moverse en todo su potencial.

Esta idea de cuerpo y movimiento orgánico, también circula en el siglo XX en el ámbito de la danza contemporánea. Nos interesa destacar especialmente cómo las disciplinas llamadas somáticas han dialogado con la búsqueda de lenguajes en el campo de la danza, especialmente en los años 70, lenguajes que se diferencian de las técnicas académicas y de su modo de concebir los cuerpos. Entendemos que, en este marco, se propone la noción de “cuerpo orgánico” como un modo de interrumpir una cierta forma de construcción corporal rigidizada en la danza, que venía de la mano sobre todo del ballet. En este contexto, al reivindicar un “cuerpo orgánico” se disputaba el sistema de movimientos codificado del ballet, buscando romper con la fijación y con el afán resultadista, la espectacularización de las formas virtuosas, el exitismo, el sistema de estrellato (Tampini, 2017). Además, esta ficción de un cuerpo orgánico, se presenta en la danza contemporánea, como un modo de cuestionar el “subjetivismo” o “psicologismo” en la danza, es decir de cuestionar un modo de bailar fuertemente anclado en el “yo”, en el sujeto centrado, en la expresión de una supuesta interioridad, de las emociones y los sentimientos del alma, que circulaban también en la danza moderna. Especialmente en técnicas desarrolladas luego de los años setenta y ochenta, como son el contacto-improvisación, el fly-low, el release, entre otras, se reivindica el cuerpo orgánico sobre todo como un camino metodológico -y no tanto como un supuesto teórico- para descentrar al sujeto. Se parte de lo que, metodológicamente, llaman la “fisicalidad”, lo cual implica partir de lo que hay, de las fuerzas con las que contamos, de los cuerpos que se supone que somos, y no de ideas a priori acerca de cómo debe ser el movimiento.

Entonces, lo primero que encontramos es que la ficción del cuerpo orgánico constituye un *gesto de interrupción* de gran relevancia. Sin embargo, consideramos que el problema surge cuando se busca justificar y legitimar el “movimiento orgánico” como si fuese más verdadero que otros por ser supuestamente más “natural”, otorgándole una cierta primacía ontológica, cuando, en realidad, este mismo cuerpo orgánico es también un efecto, es también producto de una técnica, muy compleja, que tiene en cuenta nuestra condición en el planeta tierra (especialmente la fuerza de gravedad) para configurar cuerpos que se mueven con menos esfuerzo, más cercanos a los movimientos animales que a los del ballet. Es importante resaltar que al ser este cuerpo orgánico efecto de una técnica, es una ficción más del cuerpo. En este sentido, nos preguntamos por las contradicciones que implica seguir sosteniendo el nombre de cuerpo y movimiento

“orgánico”, o también llamado “funcional”, ligado tanto a la idea de un supuesto cuerpo natural y organizado, como al discurso médico-científico.

El problema de un discurso que se dice anclado en la naturaleza, son los efectos limitantes del mismo en relación a las infinitas posibilidades y potencias de los cuerpos y de las prácticas danzadas. El discurso que afirma que hay un cierto modo natural de moverse, reduce nuestra práctica a un único repertorio de danzar, dejando de lado las tantas posibilidades que nos habilitan otras ficciones del cuerpo. El problema que advertimos es que, muchas veces, en el ámbito dancístico, no se considera que el discurso de lo “orgánico”, de lo “natural”, sea una ficción más en una compleja red de ficciones que configuran nuestras corporeidades. Y que, al presentarse este discurso como la verdad del cuerpo y el movimiento, se le otorga al mismo tiempo una valoración moral a esa ficción en particular.

El cuerpo orgánico: (de)construcción de un sentido

¿Supone la noción de cuerpo orgánico una vuelta al yo, el camino hacia algo que estaría incontaminado por lo simbólico y lo imaginario, por los discursos y las técnicas? ¿Sigue apareciendo lo natural como lo verdadero? O en todo caso ¿Qué idea de naturaleza sostiene el cuerpo orgánico? ¿Por qué colocar en una idea de naturaleza (también creada y mediada) aquello deseable? ¿Acaso el cuerpo orgánico, sin ser su objetivo quizás, actualiza algunos posicionamientos que desde la filosofía y el psicoanálisis vienen siendo deconstruidos? Se trata de discursos que desarticulan la idea de un cuerpo separado de la lógica del sentido, es decir, apartados de la producción de un discurso. Así el cuerpo aparece como algo que está siendo y se construye, entramado en la lógica del lenguaje, pero al mismo tiempo estos discursos señalan una y otra vez un resto innombrable, inabarcable e imposible de atrapar absolutamente en las lógicas del sentido. La pregunta moderna por lo que puede un cuerpo, se escucha en nuestros días en las reflexiones en torno al cuerpo que, entre otros, realizan Michel Sèrres, Jean Luc Nancy y Jacques Derrida, acerca de ese par antinómico que la tradición, en su siempre trazado jerárquico de la experiencia, ha conceptualizado como alma/cuerpo. Tanto en *Corpus* (2004) como en *58 indicios sobre el cuerpo* (2011), Nancy señala incansablemente la imposibilidad de cualquier totalización del sentido, pero también inscribe en el papel algunos indicios como modos de rodear lo real del cuerpo. El segundo texto, *58 indicios*, termina con uno más, uno de más, el 59, el sexual, el suplementario, el que dice que siempre un cuerpo es con otros, nunca es

un ente cerrado, sino un espacio abierto, expuesto que se relaciona con otros cuerpos, otras lecturas, otras escrituras y otros sentidos, pero también con lo que excede el sentido. Estos abordajes del cuerpo ponen en escena algo del orden del no-saber en tanto nadie sabe qué puede un cuerpo, pero también en tanto significación no acabada, en donde se hace evidente su inaprehensibilidad, su complejidad, su sentido huidizo.

Para el psicoanálisis, el cuerpo es desde siempre algo construido, tramado en una red de significantes que lo excede y en una trama de deseos que lo antecede. Los cuerpos que hablan dan que hablar, y así hay historias del cuerpo, políticas del cuerpo, legislación de los cuerpos, explotación de los cuerpos, hay sobre todo, una ciencia que interviene sobre él, pero ningún abordaje apresa del todo el misterio de esa conjunción-disyunción que existe entre el cuerpo y lo que en psicoanálisis se llama inconsciente. El inconsciente es éxtimo al sujeto en el sentido en que fractura su intimidad y cuestiona la identidad consigo mismo.

El concepto lacaniano de *extimidad* (1958) pone en cuestión los límites del cuerpo, el adentro y el afuera, lo propio y lo ajeno y nos invita a bucear en la topología de la banda de moebius, la botella de klein, el nudo borromeo, que desestabilizan las tranquilizadoras dualidades a las que estamos habituadxs. En este contexto nos interesa pensar el cuerpo desde esta noción que pone en jaque el concepto de intimidad comúnmente asociado al de identidad, la extimidad condensa lo más interior con lo más exterior, aquello que siendo lo más próximo, es a la vez externo y lejano como lo es el lenguaje que nos constituye. Por ello el sujetx descubre excéntrico, en su dominio más íntimo halla otra cosa como suele ocurrir en la experiencia del encuentro con el inconsciente. Hay una falla entre lo real y lo simbólico, y esa falla es estructural, se encuentra en ese exterior-interior, es ese *entre*, ese guión, el que define el lugar de lo extimo donde se juega sobre todo, según Antelo, una decisión ética ineludible, llegar a lo propio por la vía de lo ajeno (Antelo, 2003). Con la noción de extimidad se nombra esa íntima exterioridad, esa extrañeza que nos parece lo más propio: lo familiar, lo cotidiano, el cuerpo. Con esta noción entonces se señala desde el psicoanálisis el reverso siniestro de lo conocido...

Se trata de ese interior excluido que, para tomar los términos mismos de Entwurf (Proyecto de una psicología para neurólogos, 1950 [1985]), está de este modo 'excluido en el interior'. ¿En el interior de qué? De algo que se articula, muy precisamente en ese momento, como el Real-Ich que quiere decir entonces el real último de la organización psíquica, real con-

cebido como hipotético, en el sentido en que es supuesto necesariamente (Lacan, 2009 [1959-1960]: 126).

La experiencia de lo orgánico de ese cuerpo que se nombra como *cuerpo orgánico* quedaría para el psicoanálisis del lado de lo Real, en tanto inaccesible, un misterio, una pregunta, un límite. Es decir, queda enlazado al campo de lo imaginario y lo simbólico que produce un cuerpo, pero no es de ningún modo el anclaje último, el fundamento verdadero de la construcción del mismo. Eso orgánico que aparecería por fuera de lo discursivo, del lenguaje, no queda desarticulado sino que se enlaza como aquello que no cesa de no inscribirse pero que por ello mismo activa el movimiento que busca esa inscripción.

Convocamos al psicoanálisis porque su perspectiva sobre el cuerpo plantea la complejidad irreductible a cualquiera de los registros en los que se inscribe dicho cuerpo, sea real, simbólico o imaginario; estas nociones nos ayudan a vislumbrar el cuerpo orgánico del que venimos hablando como lo que da consistencia a diversos discursos ya sea el científico- biológico o el de la mismidad yo/cuerpo generando efectos éticos y estéticos sobre las prácticas que habilitan estas inscripciones. Pero a su vez nos recuerda que lo vivificante del movimiento posee la potencia de inaugurar inscripciones inéditas.

Reflexiones finales: las prácticas en torno al cuerpo orgánico

“Los artistas no hacemos obras. Inventamos prácticas (...) lo que hacemos es inventar prácticas sensibles” (2019:113), afirma Silvio Lang en “Manifiesto de la práctica escénica”, donde sitúa a la obra como subsidiaria, “como archivo del futuro y como soporte material de la experiencia perceptiva del presente” (113). Frente a los procesos de mercantilización y fetichización de la actividad artística, la noción de “práctica” intenta recuperar la dimensión de la invención política, de crítica y desestabilización de los discursos hegemónicos que suelen acompañar el hacer de las artes. Es en las prácticas donde se pone en juego la mutación subjetiva al mismo tiempo que una ética, modos de componer afectos. Las prácticas artísticas “son modos de uso y protocolos de experimentación del espacio, del tiempo, de los órganos corporales, del movimiento, de la percepción” (133), e implican una “potencia de atravesamiento” (114) que pone en común procedimientos y condiciones de sublevación y “mutación de las

formas de vida clasificadas y tuteladas” (114). Las prácticas artísticas, dicho en otros términos, implican una disputa por nuestros modos de vida, los modos de todo tipo de producción, por nuestras formas de percibir y conocer, y por las formas de crear potencias.

Nos preguntamos entonces en qué medida las prácticas que sostienen la noción de cuerpo orgánico posibilitan otras formas de vida, otros modos compositivos, otras alianzas discursivas, así como también en qué medida ponen en juego fuerzas pulsionales, sociales, económicas que sostienen, desarman, producen y tensionan un cuerpo. Como venimos señalando, la ficción del cuerpo orgánico, asociado a las técnicas somáticas, se introduce en la escena de la danza contemporánea como discurso disruptor en tanto disputa las formas establecidas de producción de cuerpos, reconoce y trabaja a partir de fuerzas olvidadas que nos atraviesan, asumiendo una fisicalidad inmersa en el contexto del mundo viviente. En este sentido, algunas de las prácticas que se producen desde la noción de cuerpo orgánico podrían inscribirse en lo que Lang llama “prácticas artísticas”, pues implican una desestabilización de los discursos hasta entonces hegemónicos en relación a los cuerpos y su vinculación con el entorno, al mismo tiempo que cuestionan los modos de vida automatizados y “naturalizados” en el contexto del capitalismo.

Ahora bien, es importante enfatizar que solo en la medida en que se reconozca que la idea de cuerpo orgánico es una ficción más, que no coincide con una supuesta naturaleza y que está siempre atravesada por lo simbólico e imaginario, es decir, solo en tanto estemos advertidos de que el intento de acceso directo y no mediado al cuerpo es siempre fallido, la noción de cuerpo orgánico podrá habilitar prácticas corporales más democráticas, críticas, desestabilizadoras, y tal vez pueda dejar aparecer ese “cuerpo en relación”: “el cuerpo (...) en tanto es capaz de ser afectado por otros cuerpos y de componerse con ellos” (Tampini, 2017: 139), y así deconstruir una de las ficciones más potentes de la modernidad como es la de la propiedad del cuerpo individual.

La reivindicación del cuerpo orgánico no puede soslayar que se trata de una ficción más, que también el llamado cuerpo orgánico es producto de una técnica, es construido y tensionado por el lenguaje, por otros cuerpos, por el deseo. Más que legitimar nuestro discurso en una supuesta “naturaleza” del cuerpo y del movimiento, la cuestión es poner en evidencia lo que valoramos de una ficción y lo que cuestionamos de otra. En este caso, las prácticas artísticas que habilitan los discursos sobre el movimiento orgánico, ya que, por supuesto, hay discursos más democráticos, igualitarios, libres y potenciadores de las subjetividades, de lo común, que otros. Se trata no tanto de legitimar nuestro discurso en su coincidencia con una

lógica presuntamente natural, sino de asumir la disputa, el disenso en el seno de las múltiples ficciones del cuerpo. Es decir, de asumir la contingencia en última instancia, para así hacerle evidente a las prácticas dancadas su politicidad.

Referencias

- Antelo, R. (2003), *La extimidad del guión*, Sociedad, N° 22 (2003), pp. 97-109.
- Bardet, M. (2012), *Pensar con mover. Un encuentro entre Danza y Filosofía*, Cactus, Buenos Aires.
- Butler, J. (2006), *Desbacer el género*, Paidós, Buenos Aires.
- Butler, J. (2009), “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”, en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, 3, pp. 321-336.
- Butler, J. (2006), *Desbacer el género*, Paidós Ediciones Ibéricas, Barcelona.
- Feldenkrais, M. (2009), *Autoconciencia por el movimiento*, Paidós, Buenos Aires.
- Galak, E. (2009), El cuerpo de las prácticas corporales, en *Educación física. Estudios críticos en Educación Física*, Al Margen.
- Kunst, B. (2019), “Los cuerpos autónomos en la danza”, en *El tiempo es lo único que tenemos. Actualidad de las artes performativas*, Caja Negra, Buenos Aires.
- Lacan, J. (2009) (1959-1960), *El deseo y su interpretación*, Paidós, Buenos Aires.
- Lang, S. (2019), “Manifiesto de las prácticas escénicas”, en *El tiempo es lo único que tenemos. Actualidad de las artes performativas*, Caja Negra, Buenos Aires.
- Nancy, J-L. (2004), *Corpus*, Arena, España.
- Nancy, J-L. (2011), *58 indicios sobre el cuerpo*, *Extensión del alma*, La Cebra, Buenos Aires.
- Nancy, J-L. (2013), *Archivada*, Quadrata, Buenos Aires.
- Preciado, P. (2019), *Un apartamento en Urano. Crónicas del Cruce*, Anagrama, Barcelona.
- Serres, M. (2011), *Variaciones sobre el cuerpo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Tampini, M. (2017), *Cuerpos e Ideas en Danza. Una mirada sobre el Contact Improvisation*, NDR, Buenos Aires.

De la descontextualización de las técnicas de sí y de la posibilidad de una justificación técnica de las mismas

Mario Osella¹

Descontextualización: primer nivel

1. Muchas escuelas filosóficas, además de un fundamento teórico de sus respectivas posiciones, desarrollaron un programa práctico para llevar adelante un proceso de transformación de sí; proceso que no es otra cosa que la realización personal de lo que la escuela a la que se pertenece considera como lo mejor de uno mismo. Y lo que vale para la filosofía, vale para otros ámbitos. La religión, por caso (la vida mística es un buen ejemplo). En general, el conjunto de creencias de una escuela y sus prácticas de sí se sostienen mutuamente. El estoico asume las creencias del estoicismo, y afirma esas verdades en sí mismo ejercitándose en las prácticas de su escuela. Y es igual con otras corrientes. Pero en el siglo veinte la situación cambia. O cambia al menos si nos detenemos en la interpretación que ciertos autores hacen de las prácticas de sí. En sus escritos, Pierre Hadot examina los ejercicios espirituales en el contexto de las distintas escuelas filosóficas de la antigüedad. Así y todo, y como posición personal, entiende que es posible separar los ejercicios de sus contextos originales, para incorporarlos, luego, en un contexto más amplio y fundamental. En otras palabras, según Hadot las filosofías de la época, y a pesar de las diferencias entre ellas, hablan, en el fondo, de una misma experiencia interior: “Todo ejercicio espiritual es pues, fundamentalmente, un regreso a sí mismo, en la que el yo se libera de la alienación a la que lo habían llevado las preocupaciones, las pasiones, los deseos. El yo, así liberado, ya no es nuestra individualidad egoísta y pasional, es nuestra persona moral, abierta a la universalidad y a la objetividad, participando de la naturaleza o del pensamiento universal” (Hadot, 2002: 63). Y esta experiencia es también posible para el hombre actual:

¹ Facultad de Ciencias Humanas – UNRC.

Para decirlo con más precisión, pienso que el hombre moderno puede practicar los ejercicios filosóficos de la antigüedad, separándolos del discurso filosófico o mítico que los acompañaba. En efecto, uno puede justificar el mismo ejercicio espiritual con discursos filosóficos completamente diferentes, y que no son más que torpes tentativas por describir y justificar experiencias interiores cuya densidad existencial escapa finalmente a todo intento de teorización y sistematización. (Hadot, 2002: 331).

Este proceso de separación de las técnicas de sí de sus contextos originarios y de su posterior recontextualización en una teoría más general se da también en otros ámbitos. Por ejemplo, en el de la ascética y la mística.

2. Dada la longitud que se exige para este tipo de escritos, vamos a poner muy pocos ejemplos. Pero nos bastan para mostrar esa línea de interpretación de las técnicas de sí en las que nos queremos detener. En lo que a la mística respecta, nos ocupamos ahora de los que habitualmente se llama “mística natural”. Aquí la experiencia mística está en el punto de partida de la religión, y no en el de llegada, como si fuera su verdad más alta. La experiencia mística, en su forma elemental, bruta, ahistórica, está más acá de las religiones desarrolladas. De un modo general, y tratando de evitar el vocabulario propio de cada religión, se habla de una experiencia de paz, de gozo, de alegría; una experiencia sin objeto, valiosa por sí misma. Se usan también otras expresiones: unidad, totalidad, infabilidad, ruptura con el mundo ordinario. En todo ser humano, e independientemente de lo que haga, está la posibilidad de esa experiencia, ya que, en sus modalidades básicas, es fortuita, espontánea, y ajena a cualquier dogma religioso instituido. Y por eso se habla de experiencia mística, y no de un proceso elaborado, sistematizado, con sus etapas, sus métodos, sus estados espirituales previstos... Aquí encontramos el sentimiento oceánico de Romain Rolland, o la mística salvaje de Michel Hulin... Ahora bien, al ser azarosa, espontánea, la experiencia a la que se refiere esta interpretación poco tiene que hacer con la ascética, en el sentido de que no es inducida por ella. Y esto sin contar con que la experiencia es breve. Así y todo, la ascética sigue ahí, y los ascetas llevan adelante sus prácticas. Y teóricamente hay que dar cuenta de ella. ¿Cómo se la explica entonces? Las respuestas no tienen aquí importancia para nosotros. Lo que cuenta es que la ascética es consecuencia de la experiencia mística, y no la causa. La experiencia mística es natural, y previa a las interpretaciones que las distintas religiones le han dado; por tanto, es independiente de las creencias particulares. Y la tesis se extiende a la ascética. Esto escribe Michel Hulin:

...muy uniformes a través del espacio y el tiempo, las prácticas ascéticas parecen muy independientes de las diversas creencias o ideologías en nombre de las cuales son conscientemente cultivadas. (Hulin, 2007: 182).

Y en otro lado:

...las justificaciones que los adeptos de las diversas religiones y tradiciones iniciáticas dan de ejercicios muy semejantes no tienen, con gran frecuencia, mucho en común. Eso nos induce a pensar que esas invariantes culturales podrían implicar un significado distinto, y más fundamental, que el que se reconoce en el interior de sus universos religiosos respectivos. (Hulin, 2007: 183).

De esta manera, y desde el momento en que es natural, la experiencia mística está más acá de la práctica ascética; y ésta, a su vez, se queda de este lado de la “superestructura ideológica” (la expresión es de Hulin)² a la que recurre el asceta para darle sentido a lo que hace. Tenemos entonces tres niveles: experiencia mística, práctica ascética y creencias. El primero es independiente de los otros dos, y el segundo lo es del tercero. Y es esta autonomía de la ascética en relación con las creencias lo que estamos señalando acá.³

Descontextualización: segundo nivel

3. Pero la mística, generalmente, no es naturalista, y en las grandes religiones los místicos llegan adonde quieren (cuando llegan) después de un largo proceso de transformación de sí. Y hay una interpretación de ese proceso y de la experiencia mística que se ha extendido en el siglo veinte. Se la suele llamar perennialismo, esencialismo o teoría del núcleo místico. La tesis central de esta posición afirma que las distintas corrientes místicas tienen un fundamento común, y todas, de un modo u otro, encuentran su momento culminante en una experiencia única, pura, e independiente de cualquier teoría, teología o filosofía que quieran dar cuenta de ella desde un lugar (cultura, momento histórico, religión) determinado. Ante la teoría

² A veces, la expresión es “superestructura teológica”.

³ Como se muestra en la segunda cita de esta sección, y tal como había sucedido con Hadot, Michel Hulin encuentra que, para justificar las prácticas ascéticas, hay una explicación “plus fondamentale” (“más fundamental”) que la de las creencias particulares de las distintas religiones o tradiciones. Esa explicación, y tal como lo señala el subtítulo del libro, está en las “antípodas del espíritu”. Es decir, en las antípodas de Hadot.

del núcleo místico, un grupo de autores (Steven Katz es el nombre que sobresale) proponen una interpretación contextualista de la experiencia religiosa final, y del proceso que lleva a ella. Desde esta perspectiva se piensa que no hay manera de comprender la experiencia mística sin tener en cuenta el proceso ascético que la precede. Es ahí donde se moldea el místico: la ascética cristiana condiciona la conciencia del místico cristiano, así como la ascética budista lo hace con la conciencia del místico de esa religión. La idea central es esta: toda experiencia mística está mediada. Mediada por las creencias, por el lenguaje, por el proceso. En otras palabras, la experiencia mística se da siempre en los términos del propio contexto. Dicho negativamente: no hay experiencia mística pura, y no hay un núcleo común a las corrientes o escuelas místicas. A partir de aquí, uno podría pensar que así como el proceso de transformación de sí y la experiencia mística se dan en un contexto determinado, las técnicas de sí, que son parte del proceso, son parte también del contexto concreto que lleva a la experiencia final buscada. Es decir, no tienen una relación de exterioridad con las creencias. Pero no es esto lo que sucede. A pesar del contextualismo, Katz defiende la tesis de la separación entre técnicas de sí y creencias. Por ejemplo, el yoga, que es el tipo particular de ascética al que se refiere Katz...

...se encuentra en todas las grandes religiones orientales, sin embargo el propósito del yoga, e incluso el significado del mismo, difiere de una tradición particular a otra. (Katz, 1978: 57).

Son los sistemas de creencias, y, muy especialmente, el lenguaje, los que determinan la contextualización, mientras que las técnicas, al igual que en la teoría del núcleo místico, en la mística naturalista de Hulin, y en la posición de Hadot, siguen siendo independientes de esos contextos.

4. El estudio contextualista de Katz se detiene en las prácticas y en la experiencia místicas, pero con Richard Valantasis (el autor que tomamos como referencia para una interpretación socio-política de las prácticas de sí) tenemos una teoría general de la ascética, y nos salimos del ámbito estrictamente religioso. Podemos introducirnos al autor a partir de un esquema muy básico que entiende que las prácticas ascéticas ponen en juego tres tipos de yoes. Hay un yo falso (lo que queremos dejar de ser), un yo ideal (aquello a lo que aspiramos), y un yo real, actual. El yo falso, el yo ideal, las prácticas, el sistema de creencias, etc. se dan en contextos espaciales y temporales concretos. Cuando los contextos cambian, cambian los

yo es, las creencias... Esta ascética es básicamente reactiva, y se da, en gran medida, como resistencia y oposición a lo establecido. Por ello, el elemento más fuerte, determinante, es la situación socio-política real (yo falso) contra el cual surge la ascética. El yo ideal, en principio, se construye por oposición a... Leemos: "...el ascetismo implica la articulación y la construcción de una subjetividad particular que define el tipo de agencias e identidades hacia las cuales se mueve el asceta, y de las cuales se aleja. La ascética desarrolla una subjetividad alternativa a la subjetividad prescrita" (Valantasis, 2008: 37). Este párrafo nos sirve para dar una idea general del pensamiento del autor, y para contextualizar la cita que viene ahora, y que trata precisamente de las prácticas de sí. Escribe Valantasis:

En verdad, el ascetismo es un fenómeno universal. Esta universalidad, sin embargo, no nace simplemente de una experiencia y de una práctica religiosas universales en el ser humano, como argumentan algunos [puede que Valantasis se refiera aquí a los defensores de la teoría del núcleo común, o esencial], porque cada una de estas prácticas universales (ayuno, continencia sexual, etc.) puede tener significados diferentes, e incluso contradictorios, en distintos contextos religiosos. (Valantasis, 2008: 35).

Y aquí nos encontramos en la misma situación que con el contextualismo de Katz. En una interpretación donde los sistemas de creencias son contingentes, históricos, temporales..., las prácticas de sí son universales ("invariantes", en el lenguaje de Hulin), y, por ello, externas, e independientes, de tales sistemas. De hecho, Valantasis compara las prácticas de sí con la actuación (*performance*) teatral: adquirir una técnica es adquirir una competencia, una habilidad, una conducta (siempre vacías, y neutrales) para construir el yo deseado. Y esto vale para cualquier yo, puesto que las técnicas de sí, por sí mismas, internamente, no están ligadas a ningún ideal.

Descontextualización: tercer nivel

5. Es probable que se pueda elaborar una teoría (y una práctica) general de las técnicas de sí desde una lógica interna de la técnica. Aldous Huxley denomina operacional (y el modelo es el operacionalismo y el experimentalismo científicos) a su modo de entender las prácticas místicas, y el psicoterapeuta Arthur Deikman propone un acercamiento funcional a la mística. Y el mismo Deikman es un buen ejemplo de lo que sería una ex-

plicación, y un uso, técnicos (funcionalista) de las técnicas de sí. El autor intenta construir una teoría y una práctica psicoterapéuticas a partir de las técnicas místicas tradicionales. La idea es readecuar esas técnicas a los tiempos actuales, quitándoles, por ejemplo (y volvemos con esto a la separación de las técnicas de sus contextos originarios, sin que por ello las mismas pierdan su efectividad), los fundamentos teológicos o míticos a los que históricamente están ligadas. Y al readecuarlas, piensa el proceso en términos funcionales. Así, y en relación con la sinceridad, escribe:

...la práctica de esta virtud no es un asunto moral sino funcional... (Deikman, 1986: 83).

Y lo anterior vale para todas las virtudes:

También se puede ver que otras virtudes tienen el mismo significado, tan sólo en términos de función. [...] Así, en el proceso de desarrollo místico, para el que se necesita un maestro, la humildad es una necesidad funcional. (Deikman, 1986: 83).

Y la idea general de que un momento, un estado, un fin intermedio... no cuentan por sus cualidades intrínsecas no técnicas, sino por el valor causal, funcional, que tienen dentro del proceso, está explícitamente expuesto en un párrafo como el que sigue:

La aptitud para recibir el conocimiento es un asunto funcional, que no tiene que ver con la recompensa ni con el castigo en el sentido ordinario. Así, uno no “gana” [moralmente] la iluminación, uno se vuelve capaz [funcionalmente hablando] de recibirla. (Deikman, 1986: 80).

En un artefacto, la función principal es una cualidad intrínseca al objeto. Y lo es porque el diseñador (o los usuarios, o la sociedad) así lo han determinado. En las técnicas de sí, la función no es intrínseca a, por ejemplo, una virtud. En todo caso, es un modo de percibirla, o de pensarla. Pero no en la teoría. Porque la percepción se traduce en una regla práctica: debemos tratar a la virtud como si fuera una función. Se desarrolla entonces una virtud, se profundiza en ella, se la convierte en hábito, porque es una condición técnica necesaria para alcanzar un fin. Al pensarlas funcionalmente, se les otorga un ser que originalmente no tienen. Al mismo tiempo, se las iguala unas con otras: todas son funciones. Y lo mismo su-

cede con los deseos, con las creencias, con los hábitos... Así y todo, Deikman encuentra un núcleo en el yo (lo llama Yo observador) que escapa a cualquier forma de acción técnica. Pero no por una cualidad intrínseca, o porque un principio moral le otorgue una dignidad que lo ponga por encima de lo técnico; sino, y sencillamente, porque materialmente es imposible instrumentalizarlo, o convertirlo en objeto de una práctica técnica. Y esto, en el fondo, es también una razón técnica.

6. Nuestro último ejemplo está en la filosofía perenne (así la llama el autor) de Aldous Huxley. En relación con la mística, volvemos a una teoría del núcleo universal. A partir del examen de los escritos de los místicos más importantes de las grandes religiones, Huxley extrae lo que considera el núcleo común, mínimo, de esa metafísica práctica que comparten los autores seleccionados. Metafísica que no es otra cosa que la expresión fundamental, discursiva, de lo que los religiosos prácticos de cualquier religión dicen cuando cuentan su experiencia, y teorizan sobre ella. Pero estas creencias, comunes (siempre según Huxley) a los místicos de las distintas religiones, presuponen una máxima operacionalista: toda verdad que se enuncia debe ir acompañada de las reglas prácticas (ejercicios espirituales) que posibilitan esa transformación de sí que es necesaria para la aprehensión de esa verdad. Por otra parte, las verdades están siempre al final de la experiencia, y no al comienzo. Al menos, es así entre los místicos:

Su filosofía [la de los místicos] es pragmática y operacional. Como la filosofía de la física moderna, excepto que las operaciones en cuestión son psicológicas y los resultados trascendentales. (Huxley, 1962: 76).⁴

Sólo haciendo experimentos físicos podemos descubrir la naturaleza íntima de la materia y su poder latente. Y sólo haciendo experimentos psicológicos y morales podemos descubrir la naturaleza íntima del espíritu y su poder latente. (Huxley, 1977: 9).

En religión, como en ciencia natural, la experiencia se determina sólo por la experiencia. Es fatal prejuzgarla, obligarla a encajar en el molde impuesto por una teoría que o no corresponde a los hechos o corresponde sólo a algunos de los hechos. (Huxley, 1977: 166).

⁴ Their philosophy is pragmatic and operational. Like the philosophy of modern physics, except that the operations in question are psychological and the results transcendental.

El contenido de la filosofía perenne huxleyana, como se dijo, se extrae de textos seleccionados de místicos reconocidos, pero ese contenido, antes que nada, es de naturaleza instrumental: vale por sus consecuencias. En otras palabras, se construye a partir de la experiencia personal, y se valida del mismo modo. Brevemente, es una verdad que cada uno, siguiendo los consejos, las reglas... de los que han recorrido el camino (consejos, reglas... que Huxley también recopila), puede reproducir en sí mismo. Pero aquí, y a diferencia de otros defensores de la teoría del núcleo universal, la lógica técnica atraviesa tanto la práctica como la teoría. Y si hay una fe (y en las prácticas de sí siempre la hay), está puesto en el método. La religión, en Huxley, no es sino una técnica superior.

Filosofía de la técnica y técnicas de sí: un problema

7. A pesar de sus diferencias, las posiciones expuestas en las secciones I y II entienden que la técnica se somete (debe someterse) a los sistemas de creencias, y a valores no técnicos. Siempre dócil, la técnica no pone nada de sí, y son la religión, la filosofía, la política... las que establecen los fines. Llamamos instrumentalismo heterónimo a esta interpretación general de la técnica. Expuesta brevemente, y en forma de tesis, la enunciamos así:

Tesis 1. De la subordinación de los instrumentos a las creencias. Las creencias son más valiosas que los instrumentos, puesto que los justifican; y son las que tienen el poder, ya que dominar es dar sentido, establecer el fin.

Esta tesis, propia de cualquier instrumentalismo heterónimo, se aplica a todas las técnicas, y no sólo a las técnicas de sí. Pero en relación con las técnicas de sí, y por lo dicho en las secciones I y II, podemos agregar dos tesis más. Estrictamente, las tesis valen para las posiciones expuestas en la sección II, pero si tenemos en cuenta la falta de consenso con respecto a cuál es el núcleo universal que engloba a los distintos sistemas de creencias particulares,⁵ entonces tranquilamente podemos extender esas tesis a los teóricos del núcleo universal.

⁵ Michel Hulin encuentra que, para justificar las prácticas ascéticas, hay una explicación “plus fondamentale” (“más fundamental”) que la de las creencias particulares de las distintas religiones o tradiciones. Esa explicación, desde el momento en que es naturalista, y tal como lo señala el subtítulo de su libro, está en las “antípodas del espíritu”. Es decir, en las antípodas de Hadot (que se afirma en una posición espiritualista). Con su opera-

Tesis 2. *De la relación de exterioridad entre instrumentos y creencias.* A ningún sistema de creencias (que son las que establecen los fines) le es inherente un conjunto de técnicas de sí. Y las creencias, visto esto desde la técnica, son intercambiables, puesto que la misma técnica responde a (o se vale de) distintos sistemas de creencias.

Esta tesis, que no encontramos en los practicantes propiamente dichos (místicos, filósofos de la antigüedad...), se ha extendido entre estudiosos, académicos, comentadores... del siglo veinte, y se ha expuesto desde las posiciones más diversas. Pero junto con la Tesis 2 hay una tercera tesis:

Tesis 3. *De la universalidad de la técnica y del carácter contingente de las creencias.* Originalmente, las técnicas se encuentran en distintos contextos particulares (platonismo, estoicismo, mística cristiana...), pero, estrictamente hablando, son ajenas a ellos (Tesis 2). Así y todo, las técnicas son invariantes, y, por ello, universales, puesto que son las mismas (o muy semejantes) en todos los contextos.

Lo constante, lo invariante, son las técnicas, y no las creencias. Éstas cambian, las técnicas no. Lo universal es la técnica, y lo contingente es la creencia. Ahora bien, si las prácticas técnicas son invariantes, universales, y los sistemas de creencias cambian (a pesar de esto, cada sistema, por su lado, funciona con sus técnicas de sí), entonces hay que decir que, desde el punto de vista de la técnica, los sistemas de creencias son intercambiables, sustituibles. Mientras tanto, las técnicas de sí funcionan, son útiles, tienen éxito. Y esto con cada sistema de creencias sustituible o intercambiable. Dicho de otro modo, mientras que las creencias son diversas y contradictorias (y, por ello, reemplazables), las técnicas no sólo son invariantes, sino, y sobre todo, son universalmente eficientes, pues llevan al asceta (independientemente de sus creencias) adonde quiere llegar si cumple con las exigencias de la práctica: el estoico realiza las verdades estoicas con las mismas técnicas que el cristiano realiza las verdades cristianas. La universalidad de la técnica, entonces, no es primariamente una universalidad teórica. Es práctica; o, mejor, funcional. De esta manera, y dando un paso en el interior de la Tesis 3 podemos señalar:

Tesis 4. *De la autonomía funcional de las técnicas de sí.* Decir (como se hace en la Tesis 2) que las técnicas son independientes de los contextos en los

cionalismo científico, Huxley se aleja (y entra en conflicto) tanto de Hulin como de Hadot.

que originalmente se encuentran, es decir que, en la práctica, las técnicas de sí son eficientes por sí mismas, y, funcionalmente, no están justificadas por los sistemas de creencias a los que habitualmente están ligadas.

Como disciplina filosófica autónoma, la filosofía de la técnica se ha ocupado hasta el momento sólo de las técnicas que recaen sobre lo otro (la naturaleza, el otro), pero no de las técnicas de sí. Entre los problemas examinados por la disciplina, está el de la autonomía (lógica, funcional, valorativa...) de la técnica. El paso de la Tesis 3 a la Tesis 4 es perfectamente legítimo. De hecho, es el paso que da la racionalidad instrumental (instrumentalismo autónomo, en nuestra terminología) en relación con las técnicas del dominio de lo otro. En las tres primeras secciones, y siguiendo un orden progresivo, hemos examinado tres niveles, o tres momentos, de un proceso que podría (esto es precisamente lo que está en discusión) llevar a pensar que la Tesis 4 se aplica también a las técnicas de sí. En todos los casos, tenemos la separación de esas técnicas de sus contextos originales. Y siempre, también, está el presupuesto de que las técnicas, fuera de sus contextos, siguen siendo eficaces. En la primera sección, las técnicas, descontextualizadas, se incorporan a un contexto que los autores consideran más profundo, o más fundamental (aunque no hay acuerdo con respecto a cuál es este contexto). En la segunda sección, los nuevos contextos son temporales, históricos, contingentes... En estos dos niveles, se piensa a la técnica desde fuera (instrumentalismo heterónomo). En los casos de la tercera sección, la técnica impone su lógica (o parte de la misma) a los nuevos contextos. Siguiendo el orden progresivo de las tres primeras secciones, la pregunta en este escrito es si (admitidas, obviamente, las otras Tesis) el paso de la Tesis 3 a la Tesis 4 es posible en las técnicas de sí.

Referencias

- Deikman, A. (1986), *El yo observador. Misticismo y psicoterapia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2002), “Réflexions sur la notion de «culture de soi»”, en *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel (por la que se cita). Hay traducción al español: Hadot, P. (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela.
- Hulin, M. (2007), *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, Madrid, Siruela.

- Huxley, A. (1977), *La filosofía perenne*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Huxley, A. (1962), *Island*, London, Chatto & Windus.
- Katz, S. T. (1978), “Language, epistemology, and mysticism”, en Katz, S. T. (editor), *Mysticism and philosophical analysis*, New York: Oxford University Press, 22-74.
- Valantasis, R. (2008), *The making of the self. Ancient and modern asceticism*, Cambridge, UK: James Clarke & Co.

¿Qué sujetos desde qué (post)humanismo? Notas sobre técnicas y máquinas (post)antropológicas

Natalia Lorio¹

Con el interés de establecer una suerte de diálogo entre las técnicas y prácticas del yo y los recientes estudios sobre lo posthumano, quisiéramos sondear algunos aspectos en torno a la subjetividad que resultan centrales, sea como espacio de intervención o sea como aquello que se quiere rescatar desde ciertas perspectivas posthumanistas. En las técnicas del yo se abordan aquellas prácticas que atañen a una subjetividad como instancia atravesada por dispositivos que afectan su desarrollo, realización, transformación o perfeccionamiento y que en todo caso suponen de un modo u otro una instancia en la que se realizan. Si bien no es unívoca la caracterización de ese sujeto (sea éste considerado un yo, una interioridad, subjetividad, etc.) es esa instancia la que es atravesada, dinamizada o expuesta a técnicas y prácticas, ejercicios y formación en los que puede rastrearse el trazado de un fondo humanista sobre el que se inscriben esos dispositivos. Es en esas formas del humanismo que siguen insistiendo en torno a un yo o a un individuo que quisiéramos indagar para, por un lado, mostrar las concepciones que se comprometen y, por otro lado, señalar el entramado entre técnicas, sujetos y humanismos.

Habida cuenta de que el humanismo es una categoría hermenéutica fundamental (Cabanchik y Botticelli, 2021), aunque no siempre se haga explícita en tanto categoría o matriz subyaciendo en las técnicas del yo, retomaremos en el primer apartado un abanico de propuestas teóricas para dar cuenta de algunos de esos presupuestos. En el segundo apartado contextualizaremos la puesta en cuestión del humanismo (desde el anti-humanismo y desde el posthumanismo) vinculado al funcionamiento de la máquina antropológica (como productora de la diferencia y excepcionalidad humana). En el último apartado abordaremos algunos caracteres del posthumanismo y del descentramiento antropocéntrico indicando la presencia de la noción de subjetividad y de técnicas que la configuran con otros rasgos diversos respecto del humanismo.

¹ (CIFYH-UNC).

Retomando la pregunta que se desprende de lo desarrollado por Braiddotti en *Lo posthumano* (2015) cuando se pregunta ¿siempre, todos, hemos sido completamente humanos?, nos interesa señalar no sólo algunos de los supuestos con los que nos encontramos en el tramado de los humanismos y posthumanismos, sino también su vínculo con la máquina antropológica (las omisiones, exclusiones, parcialidades que se hacen allí presentes) y las técnicas y prácticas de la subjetividad.

I

Entre los diversos modos de abordar una caracterización del humanismo podemos partir de aquello que hace de lo humano el patrón de medida y de conmensurabilidad de todo lo que hay. En este sentido, humanismo y antropocentrismo irían de la mano. Cómo no volver entonces a Protágoras y reconocer en “el hombre es la medida de todas las cosas” los valores y motivos centrales de cierto humanismo que asume en un ser o pequeña porción del cosmos la instancia que puede ser tomada como medida de todas las cosas. Esta inscripción del humanismo que se remonta al mundo griego señala también que en su origen se liga a la cuna de la llamada civilización occidental, al surgimiento de la *paideia* y su valor cultural. La *paideia* atañe a prácticas y técnicas (del cultivo) del alma que no sólo se aboca a la perfectibilidad del individuo sino también a la perfectibilidad colectiva, comunitaria. Ese rasgo propiamente griego no puede escindirse del *logos* y de la huella propia que cobra la racionalidad en esa constelación conceptual que estamos esquematizando.

La dignidad de lo humano, por tanto, parece desde el inicio estar atravesada no sólo por la distinción o excepcionalidad sino también por su formación, por las prácticas y técnicas que aseguran esa dignidad. La formación, la *paideia*, en tanto praxis refuerza la excepcionalidad humana, reafirma la dignidad y el estatuto ontológico de ese ser que se distingue de la animalidad o de lo inhumano. En la reconstrucción de algunas claves del humanismo se puede notar el largo derrotero que tiene la formación a lo largo de la historia de occidente y de la filosofía, a la vez que “supone siempre una separación y distinción entre humanidad y animalidad que se plantea también en el interior del propio hombre en tanto escisión entre humanidad e inhumanidad” (Bianchini en Cabanchik y Botticelli, 2021: 187). Desde aquí, *paideia*, *Bildung*, *praxis* serían algunos nombres de la formación que implica prácticas y técnicas que propician que algo que no está dado de suyo pueda ser alcanzado: la dignidad humana (aunque no sólo de se trate de ella, sino también de la dignidad de ser medida).

La posibilidad de la perfección humana es algo característico de los humanismos, perfección que podrá tener diversas vías, matices y acentos, sea que se acentúe la perfección individual, la colectiva o ambas (siendo alguna de ellas subsumible a la otra). No obstante esa perfectibilidad si bien es asumida desde una pretensión de universalidad, no es más que la elevación a la universalidad de una singularidad, de allí la lectura crítica que puede realizarse respecto de la elevación universalista de un modelo de civilización singular.² Eurocentrismo, colonialismo y racismo serán algunos de los rasgos singulares, acotados y excluyentes, que Rosi Braidotti (2015) señala en la lectura crítica que hace del humanismo y que reconoce en la serie de pensamientos, discursos y prácticas humanistas que describe.

Otros de los caracteres universalistas propios del humanismo es la pregnancia que cobra el sujeto unitario: la tríada yo, persona, individuo aparecen como instancias donde se centralizan las operaciones de excepcionalización del sujeto humano. En este marco, vale restituir la importancia capital que tuvo la modernidad filosófica para situar o construir esa figura del sujeto unitario de los humanismos. Para ello, indicamos *grosso modo*, tres rasgos de construcción y constitución del sujeto humano en el canon filosófico moderno: el rasgo metafísico-epistemológico, el rasgo ético-político y el rasgo epistémico-gnoseológico.

El primer rasgo, el metafísico-epistemológico, es reconocible en los albores de la modernidad filosófica en tanto hace eje en el pensamiento para poder dar cuenta de la certeza del yo que piensa (Descartes) y que puede reconocer su inmortalidad en el carácter que le es propio y exclusivo en el alma que esencialmente es. Es en las *Meditaciones metafísicas* donde Descartes (1644/2007) afirma que hay una entidad única que es el sujeto de todos sus pensamientos y que es la que entiende, concibe, afirma y asegura verdades que pueden ser conocidas. Los rasgos de ese sujeto que se supone unitarios no son entrevistados sino por la mediación de esas meditaciones y por el trabajo sobre el pensamiento, sus dudas y tribulaciones y sus certezas que estará dado por el método riguroso. Ser esencialmente una mente (y no un cuerpo) es uno de los rasgos modernos que calan profundo en gran parte de los humanismos. El sujeto concebido desde el cartesianismo pregna con contundencia en la modernidad filosófica y en el humanismo:

² Sobre las relaciones entre lo universal, lo particular y lo singular en el marco del agotamiento, crisis o crítica del humanismo referimos al tratamiento que Sebastián Botticelli realiza en torno al problema ético-político que permite situar la subjetividad en el entramado de lo mismo, el otro y el tercero (ver Cabanchik y Botticelli, 2021: 111 y ss.)

un sujeto que podría existir sin su cuerpo, pues su corporalidad no es tomada como parte de su esencia.

En este marco, la constitución metafísica del sujeto moderno se liga fuertemente a la epifanía epistemológica cartesiana: es por su base profundamente metafísica -que asume tres formas de sustancias entre las que se encuentra la sustancia por antonomasia (sustancia divina) y su vínculo con el causalismo- que distingue y jerarquiza alma o mente por sobre el cuerpo y que prioriza la razón por sobre los sentidos. Estos aspectos suponen asimismo la relevancia de las ideas en la asunción de ser una entidad unitaria que perdura a lo largo del tiempo (allende su fortísimo vínculo con la verdad como algo también firme y constante en las ciencias).

Respecto al segundo rasgo, es posible distinguir al individuo de la persona, asumiendo la distinción entre mismidad e identidad en un sentido ético-político. La impronta lockeana es muy potente en esta vía, ya que presenta con claridad analítica los caracteres de la persona y de lo que conforma su identidad. La identidad de la persona humana es la que permite reconstruir el hilo de continuidad temporal de los actos y acciones del hombre, es su conciencia la que soporta ese hilo y su continuidad en el tiempo para esa conciencia. La memoria es la que cumple ese rol fundamental, acaso solapándose a la conciencia al menos respecto de las vivencias y experiencias del pasado, teniendo conocimiento de los actos y acciones realizadas y proyectándose en el tiempo futuro. Sin epifanía, sino a prueba de ensayo y error, de ensayar ficciones, ejemplos o situaciones no esperadas y con la puesta a prueba de experimentos mentales (concediendo el anacronismo) que se asemejan a los de la ciencia ficción a la que le precedió en más de 200 años. puesta a prueba de la memoria como criterio que puede reconstruir su hilo y continuidad.

No obstante, la persona no cobra estos caracteres epistémicos más que para fundamentar la autonomía de su conciencia de sí y de su propiedad de sí -*my self* y *my own* del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke (1690/1999)-, sino que lo que conforma la identidad de la persona humana es la continuidad de la conciencia en tanto puede hacerse responsable por sus actos pasados y puede preocuparse por sí mismo respecto a las consecuencias de sus actos, felicidad o desgracia, castigo o recompensa. Estos aspectos propiamente forenses de la persona no se descuentan de los aspectos que se vinculan a lo político: la asunción de la autonomía y propiedad de sí a sí llega a configurar una concepción de ciudadanía que sigue carriles semejantes a la conformación kantiana de ciudadanía -bajo la fuerte impronta que la autonomía toma en Kant y más allá de la diferencia de puntos de vista que la autonomía cobra en ambos filósofos.

El otro rasgo que nos interesa mencionar es el epistémico-gnoseológico, en este último rasgo se hace presente la crítica humeana a la metafísica y se delinea asimismo la constatación de un nacimiento de lo humano con otro cariz, ya no atravesado por la certeza de la sustancia, no derivado de una sustancia divina, sino signado por el conocimiento de las propias facultades de esa rara naturaleza humana que es preciso conocer. Lo humano no es una evidencia ni un sustrato metafísico, sino ese modo de ser que puede conocer y que es objeto de su propio conocer, naturaleza signada por la experiencia, por lo empírico. La naturaleza humana, ese modo de ser que puede darse pautas para no tomar como verdades absolutas y necesarias lo que conoce (o puede conocer desde esa naturaleza), puede poner en tela de juicio aquello que se pretende universal -aun a sabiendas de la importancia de las experiencias pasadas en las que se apoya para confiar poco en el éxito de sus previsiones. Desde este rasgo que puede reconocerse en el *Tratado* de Hume (1748/1984) lo humano está atravesado por el tipo de naturaleza que le es propia, que alumbran a su vez a las nascentes ciencias del hombre y a las críticas que las mismas ciencias del hombre pueden sufrir.

Este rasgo vuelve sobre sí mismo y sus propios supuestos: ni epifanía, ni ensayo y error, más bien la crítica audaz que deja al descubierto los atajos, hábitos y costumbres de una naturaleza humana que se supone (acaso haciendo entrar por la ventana lo que se había hecho salir por la puerta) y que pone en crisis cualquier esencia metafísica y ontoteológica que antaño podría haberse tomado como sustrato. Vaivén de las ideas, construcción y destrucción de argumentos, *epojé*.

II

Tanto los caracteres propios de la dignidad humana más arraigados en la cultura griega, como los rasgos modernos que hemos tomado para dar cuenta de la conformación de los sujetos, no son los únicos elementos distinguibles en entre los caracteres del humanismo, pero si son algunos de los más destacados desde el canon filosófico a la hora de poder dar cuenta de cómo se construye un tipo de sujeto y qué técnicas y procedimientos pueden aportar a tal fin. En la filosofía contemporánea, podemos encontrar matices y formas otras de dar cuenta de las mutaciones y rastros de lo humano y de su puesta en crisis.

El siglo XX es acaso el tiempo en el que la caída del humanismo se hizo más contundente,³ época en la que las promesas de libertad, progreso y felicidad del humanismo ilustrado mostraron su faceta más alienante, violenta y destructiva. Siglo también en el que parecen plegarse lecturas filosóficas sobre lo humano que indicaron no sólo la aparición del hombre en tanto concepto -y su muerte, tal como subrayó Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*-, sino también el vínculo entre el hombre y las relaciones de poder y los cambios en la noción de subjetividad humana. La conceptualización de la subjetividad humana enmarcada en la historización de las *sciences humaines* no es inmune a la crítica al sistema patriarcal y a la racialización de lo humano, a la crítica a la jerarquía especista, a los movimientos feministas y anticapitalistas, etc.

Rosi Braidotti afirma que “es imposible, tanto intelectual como éticamente, separar los elementos positivos del humanismo de sus contrapartes negativas” (2015, 43) en lo que podría entenderse una lectura no lineal ni simple del humanismo. La búsqueda de autonomía, de cobrar certeza partiendo de pensamiento, la posibilidad de poseerse y ser propietario de sí mismo, la mensurabilidad de las capacidades del sujeto son factibles de entenderse en términos positivos aunque no deslindables de los términos negativos en que puede caer el antropocentrismo.

El paradigma humanista sin embargo no ha cesado de recibir críticas y reformulaciones, de renovarse y actualizarse, de mostrar el agotamiento de alguna de sus formas, de señalar crisis en su interior y en sus proyectos o facetas. Algunas de esas críticas han cobrado forma en términos de anti-humanismo (principalmente en los ámbitos ético y político tomando relevo de los caracteres excluyentes del humanismo respecto de ciertos sujetos que no cabían en su vara medidora de dignidad o no eran tomados en cuenta), de inhumanismo (en la exacerbación de la bestialidad, la indignidad o la alienación de lo que el humanismo debía superar) y de posthumanismo (en tanto crítica de la ontología que garantizaba no sólo esa dignidad exclusiva de lo humano respecto de otros modos de ser, sino también excluyente de otros modos de concebir lo humano o de concebir lazos con y más allá de lo humano⁴).

³ En la expresión de Tony Davies (1997) en *Humanism*, es casi imposible pensar en un crimen que no se haya cometido en nombre de la humanidad.

⁴ Somos conscientes de que esta brevísima caracterización de la perspectiva posthumanista es acotada y que muchos abordajes denominados posthumanistas no entrarían en nuestra caracterización. De alguna manera acotamos la misma a los desarrollos críticos de Rosi Braidotti (2015) y la acercamos a algunas especulaciones que desde el compostismo asume Donna Haraway (2019). Ambas autoras realizan una lectura crítica no lineal del humanismo, que complejiza su lectura y valoración, mostrando caracteres interesantes y

En este marco, Rosi Braidotti realiza un mapeo de modos del humanismo en el que plantea esquemáticamente -aunque no linealmente- algunos de los caracteres que podríamos sintetizar como: la protagórica afirmación del hombre como la medida de todas las cosas, la ontología, ética y política que desde ese punto de anclaje, asume la excepcionalidad de lo humano y las variadas formas en que ese dispositivo y discurso de lo humano se sitúa como hito de la medida, parámetro de lo que hay y de la existencia y vara epistemológica desde donde se juzga, critica, enuncia, asume, afirma y conoce todo lo que (desde esa medida) hay.

Sin embargo, tal como plantea la autora, ese hombre-medida se construye y “recorta” a sí mismo por lo que la pregunta que retorna como el revés de un eco es qué hombre/humanidad es el sostenido por ese dispositivo. La respuesta no es directa, antes bien por medio de rodeos propone mostrar que el corte y recorte de la figura de humanidad -que ella remonta al renacimiento europeo y llega a nuestros días- es escueta y excluyente: no todos aquellos que podrían formar parte de la humanidad han sido parte de su condensada caracterización. Y más aún, siguiendo a Braidotti, podría decirse que esa escueta caracterización de lo humano ha estado más bien acotada a algunos aspectos raciales, genéricos, etarios, geopolíticos que circunscriben de modo radical esa supuesta universalidad de lo humano (2015: 28).

Difícil no pensar en términos de la máquina antropológica (Agamben, 2005) como ese dispositivo que se pone en funcionamiento para producir una diferencia y una distancia entre lo humano y lo que no lo es. Máquina que mostró su faceta nefasta en los totalitarismos, toda vez que se circunscribía un modo de lo humano para excluir o aniquilar los otros modos tomados como no dignos. Este marco crítico respecto del humanismo

necesarios del humanismo sin dejar de mostrar sus fracasos y horrores, reconociendo las exclusiones y las opresiones que puede propiciar y ampliando el paradigma ontológico a otros desarrollos vinculados a la noción de devenir deleuziana, al materialismo vitalista y a la centralidad que desde allí se le da a la noción de diferencia (sin negatividad).

Similares abordajes pueden encontrarse en trabajos que toman el prisma de lo posthumano atravesado por la noción de hospitalidad y en muchos otros que no abordan lo posthumano como el último bastión del humanismo -con sus pretensiones de progreso y perfectibilidad- sino en términos de otros lazos y comunidades posibles (ver Balcarce, 2020; Torrano, 2021, Ludueña Romandini, 2021, entre otrxs). En estas lecturas, lejos de reescribir en el humanismo en términos transhumanismo (o de una posthumanismo excitado por las biotecnologías y las expectativas de de progreso de las tecnologías), se sondea más bien la propuesta de un posthumanismo de ensamblaje, que afirma la alteridad radical sin dejar reconocer la responsabilidad que comporta esta apertura a la alteridad.

asimismo permite señalar que cada producción y diseño de lo humano supone también ciertas técnicas y prácticas, ciertas tecnologías y formaciones de aquello que se pretende diferenciar o en su extremo excepcionar, con lo que eso implique en términos (prácticos) éticos y políticos.

Los modos en que se ha pensado, cuestionado y representado las distancias y las diferencias entre lo humano y su otro (animal, máquina, medio ambiente, dioses y también otros humanos que no categorizan como tales) son urdimbres complejas que intentan dar cuenta de la fluctuación de ese paso, de ese límite flotante entre lo humano y lo que no lo es, pero también entre “su ser siempre menos y siempre más que él mismo” (Agamben, 2005: 43). Urdimbres que no pueden leerse sin cuestionar sus significaciones metafísico-políticas, pues conducen al problema de la máquina antropológica del humanismo como ese dispositivo que verifica la ausencia del hombre en el hombre. De allí que lecturas críticas de esa máquina antropológica pueda condensarse en antihumanismos pero también en posthumanismos.

III

Resulta interesante señalar que lo posthumano puede entenderse en dos sentidos, si no solidarios, al menos imbricados en su complicidad crítica. Por un lado indica lo que podríamos llamar una condición posthumana que, desde la afirmación de un continuum materialista, supone la descentralización del hombre y pretende superar exclusiones y pensar las diferencias fuera de las jerarquías o dicotomías (en tal sentido se enmarca en un paradigma post-capitalista, post-colonial, post-industrial, post-feminista, etc.). Y además, por otro lado, puede entenderse como el escenario empírico en el que esa condición se desenvuelve, allí donde la vida (no sólo la humana) está atravesada por la devastación, por la crisis de ensamblajes medioambientales, por la contundente afirmación y despliegue de la técnica sobre la vida.

Este modo de entender lo posthumano, casi pensado en términos de escenario crítico (o en crisis), enmarca o da sentido a la puesta en cuestión del paradigma humanista, por un lado, y por otro lado, hace necesario la vuelta al reconocimiento de la importancia de una subjetividad que pueda ser entrevista en sus aspecto situados, pues su situación es la de un tiempo-espacio marcado profundamente por la huella humana en el geología

(o antropoceno).⁵ Este rasgo no es menor, pues al dar cuenta de lo humano en tanto huella o fuerza que devino huella geológica se desfigura la distinción entre lo humano y lo que no lo es.

Allende el antihumanismo -o antihumanismo humanista como lo denomina Davies (1997)- que aún mantiene de diversos modos formas de la excepcionalidad humana y el anclaje antropocéntrico para dar cuenta de la subjetividad, el posthumanismo crítico pretende ir más allá de la excepcionalidad. No obstante, esta perspectiva mantiene o sostiene la subjetividad como enclave para poder trazar otras formas de vida y relación, ser con otros (en términos de Braidotti) o vivir-morir en una tierra dañada (en términos de Haraway). Estas perspectivas aun criticando el principio antrópico, aun descentrando lo humano y asumiendo formas de relaciones con el medio (*milieu*) y con la diferencia, no dejan de sostener y afirmar la subjetividad. No se trata ya de una subjetividad en sentido moderno, sino de una subjetividad que, a partir de la descentralización de lo humano pero encarnada, es ampliada o extendida a otros modos de ser.⁶

La pretensión de dar cuenta de una subjetividad posthumana y postantropológica no se desliga del reconocimiento de la existencia de “sujetos diferentemente ubicados en la era del antropoceno” (Braidotti, 2015: 123), donde lo humano está atravesado por otras formas de vida, por la técnica, por lo animal, por la imbricación de las agencias y por los factores emergentes de esos cruces y relaciones. Lo que condensa la denominación Antropoceno es justamente ese rasgo paradójico que “se define por el hecho de que el *anthropos* se convierte en una fuerza de la naturaleza, es preciso decir que la definición de una fuerza de la naturaleza es precisamente escapar al poder humano (Pachila, 2021: 3).

⁵ Antropoceno (propuesta por Crutzen y Stoermer, retomada por Latour), capitaloceno (propuesta por Moore para indicar la incidencia del capitalismo global en el cambio climático y para historizar el propio antropoceno) y plantacioceno son algunos de los nombres con lo se da cuenta de esa esta huella geológica humana o del capitalismo en el planeta (que implica claro una concepción acerca de la tierra y la naturaleza, de la tecnología y de la vida y de su desencadenamiento). Para un buen panorama sobre estas propuestas y para ampliar y poner en relación estos desarrollos con el perspectivismo amerindio (de Viveiros de Castro y Danowski) referimos a <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/> del Programa de Estudios en Teoría Política (CIECS-CONICET).

⁶ Como señala Rosi Braidotti; la "teoría posthumana del sujeto emerge, pues, como proyecto empírico que apunta a experimentar qué son capaces de hacer los actuales cuerpos modificados bio-tecnológicamente. Estos experimentos no-profit con la subjetividad contemporánea concretan las posibilidades virtuales del ego relacional y expandido que actúa en el continuum naturaleza-cultura y es mediado tecnológicamente" (2015: 77)

El posthumanismo como en tanto umbral crítico, teórico y práctico parece indicar que la mentada excepcionalidad humana -que presumía de concebir al sujeto humano en términos de autonomía, control y dominio de naturaleza y el uso de la técnica- es una concepción vetusta y cuyo valor (no solo práctico) va en desmedro de las urgencias y crisis del medio (tiempo y espacio) en el que vivimos y morimos.

La propuesta de una subjetividad posthumana, anclada en el materialismo vitalista que propone Braidotti, se asume como un cambio de paradigma en el que lo posthumano se piensa en vínculo con identidades flexibles o múltiples, una subjetividad ampliada relacional: lo vivo, lo no vivo y lo tecnológico conforman coaliciones o agenciamientos. Se recorta otra imagen del sujeto: un sujeto no unitario, pero situado, “caracterizado por la encarnación, la sexualidad, la afectividad, la empatía y el deseo” (Braidotti, 2015: 39). En la búsqueda de dar lugar a la diferencia, la maquinaria (ya no antropológica, pero si acaso posthumana) se pone nuevamente en marcha y delinea el contorno de esta subjetividad encarada ahora como proceso de autopoiesis.⁷

No obstante, la perspectiva posthumanista braidottiana pretende no caer en los riesgos de la euforia de esos devenires postantropocéntricos, ni avalar la mediación tecnológica como una nueva trascendencia, ni agigantar las fantasías transhumanistas que van de la mano de concepciones del individualismo liberal. Más bien su concepción de una subjetividad que aquí llamamos extendida supone “reinscribir los cuerpos posthumanos en la relacionalidad radical, que comprende varias relaciones de poder a nivel social, psíquico, ecológico, micro-biológico y celular” (Braidotti, 2015: 122). Esa esfera del desafío posthumano, conjuntamente con la posibilidad de reconocer los otros factores emergentes, suponen afirmar un tipo de subjetividad encarnada y geopolítica situada:

el sujeto postantropocéntrico se refiere también a un proyecto antihumanista, cosa que implica mi toma de distancia sea de las convicciones humanistas sobre los valores universales y el sujeto unitario, sea de las formas extremistas de posthumanismo científicamente orientado que apartan del todo la necesidad del sujeto. Un mínimo de subjetividad es indispensable: no necesariamente unívoca o exclusivamente antropocéntrica, pero presente como terreno de fondo para garantizar la responsabilidad ética y política, además de los imaginarios colectivos y las aspiraciones comunes. He dicho y repetido que las investigaciones filosóficas de modelos

⁷ No ahondaremos aquí por una cuestión de extensión en los muy interesantes motivos y desarrollos de esta noción provenientes tanto de Maturana Varela como de Guattari y las derivas de esta noción en la propuesta braidottiana.

alternativos de responsabilidad por la naturaleza encarnada e integrada del sujeto son de notable importancia con el fin de elaborar una aproximación a la subjetividad adecuada a la complejidad de nuestra época (Braidotti, 2015: 122)

La subjetividad sigue siendo central, precisa a su vez de técnicas, de una heurística y de prácticas para poder darse en cuanto tal y en sus relaciones. En este marco, las técnicas de este sujeto posthumano más que apuntar a la perfectibilidad o la formación de un individuo o persona, implica un tipo de heurística relacional propicias para el devenir, la transformación de lazos en y con la diferencia y los agenciamientos entrevistados desde esta perspectiva. Desde aquí, la noción de devenir es central (acaso enfrentada a la de progreso) y posibilita la propuesta de modelos alternativos de ensamblaje transversal, relacional y nomádico; prácticas y técnicas de estas subjetividades basadas en modelos conceptualizables, ensayos de experimentos donde la ficción propicia respuestas posibles a la pregunta “qué es lo que nosotros, sujetos diferentemente ubicados en la era del antropoceno, somos capaces de devenir” (Braidotti, 2015: 123).

Las técnicas y prácticas implicadas en este modo de comprender la subjetividad tientan, a su manera, la puesta marcha de lo que quisiéramos denominar como la máquina (ahora sí) postantropológica. Valen dos ejemplos que, aun contando con diferencias teóricas, son similares en su modo de plantear subjetividades postantropocéntricas y a distancia del humanismo:

Mencionamos primero la indicación de Donna Haraway (2019) respecto de la tarea subjetiva (en los términos tratados en este apartado) de responsabilidad de vivir-morir en una tierra dañada. La propuesta compostista de Haraway supone no sólo el abandono de la noción de yo, sino también el abandono del “yo-atado-a-la-especie”. En *Seguir con el problema* la tarea es salir del sí mismo cerrado, por lo que la ontología de la identidad es puesta en cuestión por la apuesta de una metafísica del compostaje, del devenir-con de manera recíproca o volverse mutuamente capaces. Se mantiene la concepción de subjetividad pues la pregunta ética-política que vuelve una y otra vez y que ilumina el proceso, las técnicas y la tarea de los agenciamientos (de seres e instancias, del hacer y el pensamiento) es “¿ante quién se es responsable?”. A su vez, se propone un método de rastreo para poder componer esos otros modos de lazos (o parentesco dirá la autora) y la herramienta estético-ético-epistemológica que lo posibilita es lo que se condensa en SF (*science fiction, speculative fabulation, figures of strings, speculative feminism, scientific facts*, etc.) como práctica y proceso de genera-

ción de otros parentescos. En esta ontología, se rechaza el excepcionalismo humano y, sin invocar al posthumanismo, se vuelven centrales las nociones de interacción, devenir-con y reciprocidad (Haraway, 2019: 56).

También mencionamos el desarrollo braidottiano propuesto desde un materialismo monista vitalista en la que se hace patente crítica del humanismo y sus facetas, y la apuesta hacia el trazado de una ética-política-estética posthumana situada. Esa ontología en la que la materia es vital, inteligente y autogestionada, no sólo sondea formas de una política de la vida (afirmativa y crítica) que haga posible la sostenibilidad, sino que también abarca reflexiones y agenciamientos desde los umbrales de la vida y la muerte. A distancia de ciertas perspectivas humanistas e incluso antihumanistas en las que la vida y la muerte están en inscriptos en la interioridad humana, en la que la muerte es “nuestro acontecimiento constituyente (...) potencial virtual que compone todo lo que seremos” (Braidotti, 2015: 158), en esta perspectiva se comprende que el devenir sujetos no está estructurado tanto en torno a esa muerte humana (extendida a nuestras capacidades, a nuestro poder de relación, e incluso a la adquisición de la conciencia ética). Incluso esta concepción se encuentra a cierta distancia de la muerte en términos de lo impersonal que nos sitúa “como visitantes transitorios y ligeramente heridos” (159). Más bien, Braidotti recalca los aspectos positivos del *continuum* vida-muerte, sin negar los aspectos nefastos y horrores de la realidad, más bien subrayando una ética afirmativa posthumana: el “deseo como fuerza ontológica del devenir (potentia) nos exhorta a continuar viviendo (...) Más allá del placer y el dolor, la vida es un proceso de devenir, de torsión de los límites de la sostenibilidad” (160).

Ambas perspectivas postantropocéntricas, la compostista de Haraway y la posthumana de Braidotti, pueden dar cuenta de la máquina postantropológica que pretende delinear y enmarcar una subjetividad más allá de lo humano. El tipo de construcción y recorte, modelado, caracterización y constitución de esta subjetividad pueden tomarse como paradigmas de otros modos de responder la pregunta por qué es un sujeto. El rescate de esta noción y la insistencia por volver a la cuestión de la subjetividad hacen patente que aún potencia sentidos y derivas, que aún es central en términos ontológicos y necesaria en términos prácticos: no sólo es el anclaje de la figuración del devenir, de la interacción y de la relación, sino también como enlace para dar cuenta de la responsabilidad ante la alteridad y los ensamblajes. Cada técnica dibuja o perfila un tipo de subjetividad, con sus potencias y sus obstrucciones, con sus rasgos, sus devenires y transformaciones.

Referencias

- Agamben, G. (2005) *Lo abierto*, Pre-textos, Valencia.
- Balcarce, G. (2020) “Animales humanos o no: hacia un pensamiento posthumano deconstructivo” en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año VII, vol. I. Disponible en www.revistaleca.org consultado 01/12/2021.
- Braidotti, R. (2015), *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona.
- Cabanchik, S. y Bottichelli, S. [comps.] (2021), *Humanismo y posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas*, Teseo, CABA.
- Tony Davies, (1997) *Humanism. The new critical idiom*, Routledge, Londres.
- Descartes, R. (1644/2007) *Meditaciones Metafísicas*, Austral, Madrid.
- Haraway, D. (2019), *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Cthuluceno*, Condonni, Bilbao.
- Hume, D. (1748/1984) *Tratado de la naturaleza humana*, Orbis, Madrid.
- Locke, J. (1690/1999) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México (Libro II, XXVII)
- Ludueña Romandini, F. (2021) “Destino y otredad. El posthumanismo ante la deconstrucción de la metafísica occidental” en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año XXI, N° 26, otoño-primavera 2021.
- Pachila, P. (2021), “¿Dónde vivimos? Consideraciones sobre las nociones de mundo, tierra y Gaia” en *Arqueologías del porvenir*. <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/> consultado 01/12/2021.
- Torrano, A. (2021), “Ontología posthumana: máquinas, humanos, perros y bacterias deviniendo con” en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año XXI, N° 26, otoño-primavera 2021.

Banquete antropofágico: entre la subjetividad y los procesos de subjetivación

Paula Massano

Judith Butler (2020) en *Cuerpos que importan* escribe “[l]os cuerpos (...) tienden a indicar un mundo que está más allá de ellos mismos” (p. 11). Aquí me propuse pensar al cuerpo como un depósito de metáforas, que sirve para dramatizar el mundo. Pues, en la escena del banquete antropofágico aparece: un cuerpo devorador, un cuerpo devorado y la devoración en sí misma. El canibalismo es, entonces, ese momento inestable de lo corpóreo. Es un “movimiento que supera sus propios límites, un movimiento fronterizo en sí mismo” (Butler, 2020: 11), que desestabiliza los límites entre el adentro y el afuera. El caníbal no respeta los límites, se los traga; como una “liminalidad que se *evade* -que traspasa, incorpora e indetermina la posición interior/exterior” escribe Carlos Jáuregui en *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* (2005: 11).

Canibalia puede ser pensada como una corpo-cartografía, que va trazando el diseño de un paisaje que se hace mientras “pierden sentidos ciertos mundos, y se forman otros mundos, que se crean para expresar afectos” (Rolnik, 1989: 15). *Canibalia* es reflejo de inestabilidad; las fracturas y la heterogeneidad de sus paisajes definen y al mismo tiempo exceden lo identitario. Los distintos valores ideológicos que se le ha asignado al canibalismo, calibanismo o antropofagia cultural operan como un *tropo* que no sólo están en el mismo campo semántico, sino que a través de ellos se puede ir mapeando los diferentes momentos históricos-culturales y el lugar anómalo que América Latina ha ocupado en el mundo.

El neologismo Calibán, fruto de la expansión colonial europea sobre el Nuevo Mundo, no solo da cuenta de un malentendido, sino que también nos provee de un significante clave para pensar la alteridad colonial, expresando un nomadismo semántico. El caníbal es la fuerza de trabajo, el indio insumiso. Es expresión del compendio del terror y el deseo colonial. El aborigen inhospitalario, el monstruo rebelde, el salvaje filósofo o el intelectual periférico. Lo popular, los esclavos insurrectos, la apropiación de lo foráneo. Epíteto para el imperialismo norteamericano y símbolo del

pensamiento antiimperialista, es el consumidor devorante y devorado. Tenemos el Caníbal aliado del europeo; pero también el Calibán que afirma su barbarie como imitativa y se rebela ante el colonizador, “[d]el *caníbal*, al Calibán pasando por el antropófago brasileño, los *tropos* se encuentran y desencuentran en una tupida trama” (Jáuregui, 2005: 794)

El caníbal supone deseos y miedos a partir de los cuales se imagina la subjetividad latinoamericana. En este artículo nos proponemos trazar una corpo-cartografía que contribuya a problematizar la política de la relación con el otro, así como el destino de las potencias del conocimiento y de la creación inherente de la figura del caníbal. Para realizar esto, me propuse analizar críticamente las tesis que Suely Rolnik presenta en su artículo “Antropofagia zombie” publicado en 2007.

Para Suely Rolnik (2007) el canibalismo o antropofagia cultural, en tanto es un signo palimpséstico, producto de diversas economías simbólicas y procesos históricos que lo han significado, nos permite conocer y relacionarnos con la “alteridad del mundo como materia” (p. 3). Este vínculo, supone la “activación de diferentes potencias de la subjetividad en su dimensión sensible” (p. 3). En el primer apartado analizaremos “la fórmula ética antropofágica” (p. 1), a través de los mitos fundadores del Obispo Sardinha y de Hans Staden y el estatuto de la paradoja de lo sensible en el proceso de subjetivación recuperando el *Manifiesto Antropofágico* (1928) de Oswald Andrade.

En el segundo apartado, describiré la genealogía de las políticas de subjetivación antropofágica brasileña de la segunda mitad de S. XX. Se recuperará la subjetividad flexible propia de la fuerza vital y creadora de los movimientos culturales de las décadas del 50, 60 y 70 hasta la más nefasta pérdida de vitalidad después de las dictaduras militares que golpearon no sólo a Brasil, sino también a otros países de América Latina. El propósito es el de dar cuenta que, “la antropofagia en sí misma no asegura, de modo alguno, la vitalidad de la sociedad” (Rolnik, 2007: 3) latinoamericana.

La intención del artículo es analizar cómo la sociedad colonial-capitalista puede ser entendida como un dispositivo de subjetivación que apunta a domesticar los afectos y los deseos. Y lo que nos proponemos es demostrar que, el afecto se convierte en un factor fundamental para la resistencia descolonial que introduce una diferencia dentro del proceso de subjetivación. Como señala Rolnik, se ha vuelto indispensable pensar en una “vacuna antropofágica” (Rolnik, 1998: 13) para una ecología del deseo.

I. “*Tupí, or not tupí, that is the question*”: fórmula ética antropofágica

Sobre dos escenas diferentes descansa el mito del banquete antropofágico del Brasil, mitos fundadores de la política de subjetivación. Esto es, ante la presencia del colonizador-predador se desprenden dos reacciones diferentes de los nativos: o se lo devora o se lo deja ir.

En la primera escena se encuentran los indios Caetés merendándose al Obispo Sardinha. Este es el episodio fundador de la historia de la catequesis en Brasil, donde el principal objetivo fue el de sentar las bases subjetivas y culturales para la colonización del país por Portugal. Aquí la reacción de los indios Caetés tragándose al obispo y toda su tripulación, refleja el deseo de apropiación de la potencia del colonizador para alimentar su propio valor guerrero.

Mientras que en la segunda escena los indios Tupinambá renuncian al banquete del aventurero Hans Staden porque de esa forma evitarían contaminarse de la cobardía del extranjero. Pero, ¿por qué ver en el otro, cobardía? ¿qué significa? Esta escena lee al extranjero como cobarde porque su actitud fue la de extraer de las culturas Tupinambá una imagen idealizada del otro, para alimentar sus ilusiones metafísicas y poder apaciguar el malestar y la culpa de la conquista. Por el otro lado, esta escena de confrontación con la violencia entre el colonizador y el colonizado es reflejo de la operación colonial de desterritorialización de la autoimagen del nativo.

En la década del 20 el mito antropofágico se ve reavivado por las vanguardias modernistas de San Pablo. El acto de devorar asumió un lugar relevante en el imaginario cultural del brasileño. Rolnik (2007) nos señala que el Movimiento Antropofágico adoptó un “fórmula ética de la relación con el otro y su cultura” (p. 1) que fue ritualizando las políticas de resistencia y creación de la sociedad brasileña. Para Rolnik, en este movimiento gana visibilidad la presencia *actuante* de esta fórmula de producción cultural. ¿En qué consiste esta fórmula? En determinar si el otro ha de ser devorado o dejado ir. El criterio de selección “depende de evaluar cómo su presencia afecta al cuerpo en su potencia vital: la regla es alejarse de los que la debilitan y acercarse a los que la fortifican” (Rolnik, 2007: 2) Pero si hay algo que no es puesto en dudas, es de que la cultura brasileña nace del devoramiento crítico e irreverente de una alteridad que ha sido desde siempre múltiple y variada.

Rolnik (1998) va poner su acento en las “estrategias del deseo frente a esas mixturas”, pues, son “distintos los grados de exposición a la alteridad

que estas situaciones intensifican” (p. 3). Por un lado, aparecen las elites fundadoras –a quienes se puede llamar los *not tupí-*, que, marcadas por su tenaz condición de europeos, no invierten en una territorialización brasileña. Separando la experiencia del cuerpo, anestesiando los efectos mismos de la convivencia con lo heterogéneo y sordos a las exigencias de crear sentidos para los problemas singulares se dedican a consumir la cultura europea. La cartografía trazada por esta tendencia, marca los caminos de una experiencia no mixturada. De una experiencia desencarnada de la dimensión sensible, por haberse forjado bajo la convicción de una superioridad del racionalismo. La cultura europea es trasplantada acríticamente, sin que se consideren las necesidades de nuevos sentidos. Se alimenta “una especie de superego doctoral que actúa contra el pensamiento” (Rolnik, 1998: 3); es aquel “lado doctor, lado citas, el lado autores conocidos” del que nos habla Oswald de Andrade en el *Manifiesto de la Poesía Pau Brasil* de 1924.

Por el otro, la cultura popular -a lo podríamos denominar los *tupí-* emerge a partir de ese enfrentarse y confrontarse cotidianamente con la alteridad del mundo. En busca de un *territorio de existencia*, un *en casa* fabricado a partir de la consistencia de lo que realmente se vive. Pues lo que está puesto en juego es la “sobrevivencia psíquica” nos advierte Rolnik (1998: 2). El resultado de esta con-vivencia, es una “estética rozagante, irreverente e inventiva”, que surge al margen de la cultura oficial local. Y que esta última busca folclorizar para así evitar cualquier tipo de “peligro de contaminación disruptiva” (Rolnik, 1998:4).

Podríamos preguntarnos por el *entre*. Entre las elites fundadoras y las culturas populares, ¿es posible insinuar una tercera tradición? El Movimiento Antropofágico explicita esta posición, y realiza una operación que es muy interesante. No sólo le da visibilidad retrospectiva, sino que busca afirmarla en el presente, incorporando lo banal y acentuando en la exuberancia de la estética irreverente de la cultura oficial, pues, sirve un banquete antropofágico. No cualquier cosa entra en el menú de esta cena extravagante, pues, se ofrecen los pedazos más sabrosos, todos picados por el mismo mortero sin ningún tipo de pudor respecto de las jerarquías *a priori* o sazón mistificadora. Para determinar sus ingredientes es preciso aplicar la fórmula ética de la antropofagia, ésta determina el criterio de selección del deseo antropofágico.

Al menos tres puntos, destaca Rolnik (1998) de esta estrategia del deseo. Primero, “la bastardización de la cultura de las elites e, indirectamente de la cultura europea como modelo”. En segundo lugar; “el ejercicio de creación de la cultura no tiene que ver con significar, explicar o interpretar para revelar verdades”. Y, por último, “la disolución (...) de la división del

mundo entre colonizados y colonizadores” (pp. 5 y 6). Esta estrategia del deseo antropofágico, definida por una yuxtaposición irreverente busca crear tensión entre dos mundos que parecen no rozarse en el mapa oficial de la existencia. Busca borrar esa frontera entre lo erudito y lo popular; lo nacional y lo internacional; entre lo arcaico y lo moderno; lo rural y lo urbano, lo artesanal y lo tecnológico. Esta estrategia que desmitifica, descentraliza y torna a todo igualmente bastardo; pone en funcionamiento un modo de subjetivación que Rolnik llamará *antropofágico*.

El criterio de selección del otro y su cultura para ser devorado, no viene dado por un sistema de valores *per se*, tampoco por la jerarquía del conocimiento que tiene ese otro. Tragarse al otro en tanto presencia viva, absorberlo en el cuerpo, depende de la medida en que uno se deja afectar por el otro deseado, absorberlos en el cuerpo para que “algunas partículas de la virtud se integrasen a la química del alma” (Rolnik, 1998: 3). Pues, ese otro deseado me proporciona los medios para crear mundos. Uno no absorbe la totalidad del otro, sino que el cuerpo se va nutriendo, empapando y asimilando algunos trozos, pedazos, fragmentos, algunas partículas de ese otro; aquellas que funcionan de modo positivo. Pero, ¿cómo evaluar si se absorbieron de modo positivo?, pues, si producen alegría nos señala Andrade en el *Manifiesto de la Poesía Pau Brasil*, esa “alegría de los que no saben y descubre” aquello es “la prueba de una palpitante vitalidad” nos reafirma Rolnik (2007: 2)

Las culturas en este banquete antropofágico, pierden toda connotación de identidad, toda posibilidad de ocupar un lugar de jerarquía en el conocimiento y esto vale tanto para el conocimiento producido por los colonizadores como para los colonizados. El acto de devorar apuesta por la mixtura, por la hibridación, por la libertad, la flexibilidad y la irreverencia. Sin embargo, ¿cómo opera esta fórmula de subjetivación en las sociedades contemporáneas? La subjetivación ejercida por el régimen capitalista mundial integrado, curiosamente también se caracteriza por la hibridación de los mundos y la disolución de las jerarquías, pero estas, estarían alimentando la imposibilidad de cualquier tipo de estabilidad.

La hibridación de mundos significó, en un principio, el fin de toda ilusión de identidad que mantuvo la estructura del sujeto moderno-colonial; sin embargo, hoy en día sigue provocando un deslumbramiento generalizado en nuestras sociedades que tienden a producir efectos que, nos señala Rolnik, son extremadamente perversos.

En este sentido, la experiencia antropofágica contribuye a problematizar la subjetividad contemporánea. Esta puede ser vivida desde dos políticas de subjetivación: por un lado, la *activa* que busca reafirmar las fuerzas más creativas y éticas; pero, por el otro, nos encontramos con las subjekti-

vidades *reactivas*, que puede ser la más serviles y flexibles. Dependiendo para qué lado se incline la balanza va a determinar el lugar que ocupa la paradoja de lo sensible en el proceso de subjetivación, que como nos advierte Rolnik, no siempre da razones para alegrarse.

II. Paradoja de la sensibilidad: hacia una genealogía del banquete antropofágico

Hasta aquí hemos presentado dos acontecimientos claves para la cultura brasileña, por un lado, los mitos antropofágicos fundadores de la cultura; y por el otro, el resurgimiento de las escenas canibalescas con el Movimiento Antropofágico de finales de la década del 20 y comienzo del 30. Con ello, Rolnik demuestra que, conocer y relacionarse con la alteridad del mundo como materia supone la activación de diferentes potencias de la subjetividad en su dimensión sensible.

Rolnik distingue dos posibles vías para aprehender el mundo. En primer lugar, si la materia-mundo es aprehendida como un conjunto de formas, apela a la percepción. A través de ella, el conocer se torna un ejercicio extensivo u objetivante de la sensibilidad. Por el otro lado, si la materia-mundo es aprehendida como un campo de fuerzas, apela a la sensación. Ella invita al ejercicio intensivo o vibrátil de la sensibilidad. Esta última manera de relacionarnos con la alteridad del mundo como materia, es afectada por experiencias nuevas, crea “nuevos bloques de sensación que palpitan, como una fuerza vibrátil dentro de la subjetividad-cuerpo” (Rolnik, 2007: 3).

Para Rolnik la *percepción* y la *sensación* remiten a diferentes poderes del cuerpo sensible:

[l]a percepción del otro lleva su existencia formal a la subjetividad (una forma sobre la cual se proyecta un sentido, a partir de las cartografías corrientes de representación visuales, auditivas, etc.); mientras que la sensación lleva a la subjetividad la presencia viva del otro. Es por la sensación o afecto de vitalidad que la subjetividad puede juzgar si el otro en cuestión produce un efecto de intensificación o debilitamiento de las fuerzas vitales de sí mismo.

Esta sensación no puede ser representada o descripta, sino expresada en un proceso de invención que se concreta performativamente para Rolnik, esto es: en una obra de arte, en un modo de ser, de sentir o pensar, generando un “territorio de existencia”, un “en casa” (Rolnik, 1998: 4). Es

a través de estas sensaciones que se puede trazar una corpo-cartografía. La sensibilidad humana está atravesada por la disparidad insuperable que hay entre estos dos modos de aprehender el mundo. Esta paradoja de lo sensible es lo que desencadena los inagotables movimientos de la creación y recreación de la realidad de uno mismo y del mundo, constituyendo, “la fuente de la dinamicidad de los procesos de subjetivación” (Rolnik, 2007: 4). Pero, ¿cómo opera la paradoja?

Cuando las formas *corrientes* trazadas por esa cartografía de las representaciones de la realidad se tornan un obstáculo para la integración de nuevas conexiones del deseo e impiden la emergencia de un nuevo bloque de sensaciones, la subjetividad se pone en crisis. Generando un sentimiento de miedo, asombro y vértigo, ante el cual, la vida nos obliga a responder de una manera *activa*. Y nos impulsa a un *saber-del-cuerpo* que apela a invención y creación de mundo (Rolnik, 2019). La subjetividad se ve obligada a movilizarse, a expresar “una nueva configuración de existencia, una nueva figuración de sí, del mundo y de las relaciones entre estos, [a lo que Rolnik llama] el poder de creación” (Rolnik 2007:4) y tiene que ver con el “afecto artístico” (Rolnik, 2007: 4).

Estos sentimientos nos obligan a actuar de tal manera que, la nueva configuración puede afirmarse en la existencia e inscribirse dentro del mapa vigente, no ya en una cartografía sino más bien en una corpo-cartografía. Esto último, es vital para completarse el proceso de subjetivación *activa*, pues, eso es lo que moviliza, lo que Rolnik llama “el poder de acción”, es decir, el “afecto político” (Rolnik, 2007: 4). Este proceso de subjetivación finaliza con el pasaje, que justamente se enciende a partir de la disparidad entre esas dos experiencias de la alteridad. De una realidad virtual, intensiva, vibrátil, se pasa a una realidad actual, objetiva. Este pasaje da emergencia al *acontecimiento*, es decir, “es la creación de un mundo, es lo que pone al mundo en obra” (Rolnik, 2007: 4).

Narrar el pasaje de lo intensivo a lo objetivo, no sólo es un ejercicio heurístico, sino que nos invita a participar en el ejercicio de la creación de la cultura, de la creación de una nueva figura de sí, de un nuevo *en casa*, de un nuevo mundo. Para esta pensadora, no es verdad que la casa subjetiva haya desaparecido, sino que se encuentran inactivas, anestesiadas en los modos de subjetivación propios de modelo capitalista-colonial.

El ejercicio de la corpo-cartografía es incesante, “[i]tinerarios. Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios”, insiste siete veces seguidas el *Manifiesto Antropofágico* de Oswald Andrade (1928). La ambivalencia que debe soportar la subjetividad bajo el régimen colonial-capitalista, deviene en una patología histórica del inconsciente. Esta funciona a través de micropolíticas *reactivas* frente al despliegue de multi-

plicidad de micropolíticas *activas*, que desencadenan en una “vida genérica, vida mínima, vida estéril, mísera vida” (Rolnik, 2019: 62).

A finales de la década del 60 y comienzo del 70 empieza a experimentarse la caída del sujeto moderno-colonial representado por aquella figura del individuo que es capaz de controlar la naturaleza, las cosas y los sentimientos. La voluntad, la razón y la autonomía constituyen los pilares sobre los que descansaban estos modos de subjetivación. Bajo el control del ego, las políticas de cognición de este del sujeto moderno-colonial, buscan mantener la ilusión de control, que ha llevado a suprimir la paradoja de lo sensible debido a una hipertrofia del ejercicio extensivo de lo sensible y una anestesia del ejercicio intensivo. Este tipo de subjetividad busca moverse dentro de los límites de su *territorio existencial corriente*, dentro de la cartografía de representaciones que fueron reificadas (Rolnik, 2007). Al quedar reprimida la paradoja, queda inhabilitado el sentimiento de asombro y miedo, y, por lo tanto, queda inhibida la creación de sentidos provocando una disociación entre los poderes de creación-acción y las sensaciones.

La política de subjetivación moderna bajo la “hipertrofia del ego” (Rolnik, 2007: 5) excede su función primara de guiar la subjetividad por el mapa de las representaciones corrientes, y en lugar de guiar, reclama el poder de mando sobre los procesos de creación. Exige producir consistencia subjetiva y esto provoca deseo de devenir un “individuo especializado” que busca la totalización. Se produce una separación del mundo y de la temporalidad. El sujeto no se deja afectar por el tiempo presente, gobernado por el principio de identidad, y se instala la anestesia del ejercicio intensivo de lo sensible. Ante esto, emerge una nueva estrategia del deseo, a la que Rolnik denomina “subjetividad flexible” (2007: 5). Esta nueva política de subjetivación surge como respuesta a las restricciones de la subjetividad moderno-colonial, pero al mismo tiempo, surge como un deseo utópico del modelo del “otro” de los europeos.

Rolnik analiza estos desplazamientos a partir del Movimiento Antropofágico. Éste criticaba las políticas del deseo y creación de la cultura como “reflejo del otro” (Rolnik, 2007: 6) propia de los intelectuales académicos que se arrodillaban ante la cultura dominante. Sin embargo, ese movimiento cultural se sujetó a una imagen acrítica del colonizado, una imagen que fue construida por el mismo colonizador, “se retrocede a un tipo de subjetividad construida como una unidad en sí misma, insensible a los efectos de la presencia viva del otro”. El Movimiento impulsado por Oswald Andrade contribuyó a “fetichizar la imagen fantaseada y, así, bloquear el potencial crítico de la relación con el otro” (Rolnik, 2007: 6).

Ahora bien, las vanguardias culturales en los años 50, intensificándose en los años 60 e inicios del 70 reavivan la fórmula ética antropofágica. Las fuerzas del deseo, la creación y la acción se dirigen hacia una “audaz experimentación existencial de ruptura del establishment” (Rolnik, 2007: 6). La lucha se da en un nivel más bien macropolítico, y el resurgimiento de la antropofagia bajo esta nueva estrategia del deseo como una política de subjetivación flexible, defendía el proceso de hibridación y fusión, que incorpora las industrias y la tecnología, como lo demuestran muy bien las experiencias artísticas de Lygia Clark. La activación del ejercicio intensivo de lo sensible, deviene en un “self nómada activo” (Rolnik, 2007: 7).

Si hay algo que nos enseña la antropofagia es que la libertad y la hibridación en sí misma no son garantía de la incorporación del ejercicio vibrátil de lo sensible. La antropofagia puede ser investida por una política *reactiva*, como sucedió no sólo en Brasil, sino en varios países de América Latina cuando surgen los Golpes de Estado. La crisis provocada por las políticas del deseo que buscaban la ruptura del establishment, se ven reprimidas por el poder del estado que busca reestablecer el orden desencadenó, a fines de la década del 70 y comienzo del 80, en las dictaduras militares que golpearon a América Latina.

El sistema capitalista, sacó partido no sólo de la fuerza *reactiva* sino también de la subjetividad flexible. Esta fusión serviría de combustible para lo que Rolnik denomina, siguiendo a Maurizio Lazzarato, el “capitalismo de emprendimiento” (Rolnik, 2007: 8). Esta forma de capitalismo tiene la particularidad de *crear mundos* promocionados por la propaganda y la cultura de masas; “vehiculados por los medios y que sirven para preparar el suelo cultural, subjetivo y social para la implantación de mercados” (Rolnik, 2007:8). Se instala así una “fabrica capitalista de mundos” en donde los efectos y afectos subjetivos particulares son desterritorializados por los “mundos-imagen” que ofrece el sistema capitalista, transformando ese self nomada *activo* en un “self-nomada en venta” (Rolnik, 2007:8), es decir *reactivo*.

Las políticas contemporáneas de subjetividad incorporan

...el desplazamiento de un principio de subjetividad basado en la identidad hacia una subjetividad flexible, pero sólo como una manera más exitosa de reinstalar la anestesia del sujeto moderno y sus disociaciones de los efectos de la presencia viva del otro. Esto da lugar a un retorno a la identidad, pero ahora de tipo flexible, cuyas diferentes figuras no tienen vínculo con la vida colectiva y quedan marcadas por la ilusión de unidad (Rolnik, 2007: 11).

En otras palabras, la política de subjetivación contemporánea y su incesante creación de mundo *prêt-à-porter* estimula la paradoja de lo sensible y la crisis que ésta produce. Sin embargo, el “self-nomada” en su función primara que es la de alertar ante la necesidad de crear nuevos territorios existenciales es absorbido por el mercado y pierde su fuerza crítica. Pero es preciso preguntarse, ¿qué es lo que hace perder esa fuerza vital? Justamente, no señala Rolnik, se pierde la presencia del otro en uno mismo. El ego es quien pasa a administrar las fuerzas de creación y acción. Pero éste, sólo conoce el ejercicio objetivante de lo sensible, por lo tanto, ante la crisis, el ego va a buscar esos mundo-imágenes y tratar de efectivizarlos, pero el criterio de selección, no va a estar orientado por una fuerza vital ética, sino que deviene “narcisístico y mercadológico” (Rolnik, 2007: 11).

Entre esos dos extremos se tensiona la subjetividad antropofágica. Entre su polo más *activo*, en su actualización ética y su polo más *reactivo*, en su actualización narcisista. Afirmar un modo antropofágico de subjetivación en su vector ético, es para Rolnik una responsabilidad a escala global. Es preciso, nos advierte, librarse del principio identitario-figurativo, y proyectar una “vacuna antropofágica” para una “ecología del alma (¿o deseo?)” (Rolnik, 1998: 13).

III. A modo de conclusión: Ecología del deseo.

A modo de conclusión quisiera trazar algunos posibles puntos de fuga para diseñar un camino hacia una ecología del deseo. Si bien Rolnik no define con precisión que entiende por ello, si nos habilita algunas claves de lectura. Construir una subjetividad antropofágica *activa*, implica una salida ética que requiere de una transformación *afectiva colectiva*. Una transformación que parta del cuerpo, del entendimiento de lo sensible, de concebirnos como cuerpos entre otros cuerpos.

Es preciso atender, también, a la anestesia producto del sistema capitalista-colonial que haciendo uso de la subjetividad flexible y la hibridación de mundos se constituye como una fábrica de mundo *prêt-à-porter*. Esta anestesia ante lo que sucede no sólo es individual, sino también colectiva. Una ecología del deseo, nos plantea un pensar-como-intervención-en-la-realidad, no un pensar-como-representación-de-la-realidad.

Una ecología del deseo apuesta por una “plasticidad para mixturar” (Rolnik, 1998: 6). Como un injerto, el mixturar supone la unión del fragmento de uno con el fragmento de otro con el fin de que ambos crezcan. Es un saber-del-cuerpo que recupera las diferentes modulaciones afectivas producto de las vibraciones para generar una cierta sintonía. Por el otro

lado, es menester que las subjetividades latinoamericanas construyan territorios, y esto es producto de un error del deseo que va haciendo conexiones guiado por un criterio ético de selección.

A diferencia de una subjetividad guiada por un principio identitario-figurativo que realza la personalidad del yo, como una individualidad amurallada, Rolnik nos invita a pensar la experiencia como “fuera-del-sujeto” (Rolnik, 2019); como un todo abierto, disperso en las múltiples conexiones del deseo. Por último, este tipo de subjetividad se alimenta de las resonancias de otros esfuerzos que van en la misma dirección y de la fuerza colectiva que va en la misma dirección como un poder de polinización y fundamentalmente de sinergia que “va creando un rizoma infinito que cambia de naturaleza y rumbo a merced de los mestizajes” (Rolnik, 1998: 8). La ecología del deseo quizás invite a cambiar la imagen idealizada del monstruo-canibal de los grabados de Theodore De Bry, *America Tertia Pars*; por las siluetas de la artista cubana Ana Mendieta pensando especialmente en su obra *Tree of life* de 1976.

Referencias

- Butler, J. (2020) en *Cuerpos que importan*, Paidós, Bs. As.
- De Andrade, O. (1924) “Manifiesto da Poesia Pau Brasil”, *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro.
- _____ (1928) “Manifiesto Antropofágico” *Revista de Antropofagia*, Año 1, N° 1. Mayo.
- Jáuregui, C. (2005) *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Casa de las Américas, Cuba.
- Rolnik, S. (1989) *Cartografía Sentimental: Transformações Contemporâneas Do Desejo*, Estação Liberdade, San Paulo.
- _____ (1998), “Subjetividade Antropofágica/Anthropophagic Subjectivity” En *Arte Contemporânea Brasileira: Um elentre Outro/s*, editado por Paulo Herkenhoff and Adriano Pedrosa. Edición bilingüe (portugués/inglés), XXIVa Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundación Bienal de São Paulo.
- _____ (2007), “Antropofagia zombi/Zombie Anthropophagy”, en: *Brumaria*, No. 7.
- _____ (2019) *Esféras de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Tinta Limón, Bs. As.

De la amplificación informacional a la contaminación (des)informativa: una mirada a la cognición en red

Renzo Christian Filinich Orozco¹

Tamara Jesús Chibey Rivas²

1. Introducción

Este artículo busca abordar los efectos de la contaminación algorítmica en los usuarios a través de los cortocircuitos producidos en esta operación técnica. Alistar el término *condición tecnológica* (Horl, 2015) para una investigación crítica supone una relación inmanente entre los sistemas semánticos y el campo de las acciones no semánticas que constituyen la interactividad de la realidad tecnológica y biológica. Se pone como argumento, que la cultura ocupa la brecha entre la materia y el campo informacional, en el funcionamiento de los mecanismos de *mediación* o lo que Sybille Kramer llama la *máquina simbólica* (Kramer, 2003). Se trata pues, de aparatos ideológicos que estructuran las inertes interacciones materiales de las cosas y las hacen elegibles de acuerdo con un esquema significativo en el que los sujetos humanos en formación son *intermediados*. Estas miradas plantean preguntarnos por cómo se amplifica la información por el medio digital, contribuyendo a un cortocircuito transductivo, y de este modo, genera procesos de contaminación (des)informativa, y, por tanto, nos permite observar(nos) cómo influye la mediación tecnológica como método de producción colectiva de conocimiento en sí misma.

Nuestro período cultural se caracteriza por una escala de producción y circulación sin precedentes, y también por la integración global en la producción, recepción y reutilización de información a una escala excepcional. Con la incorporación de las tecnologías de la información y comunicación en la sociedad actual, surge la figura de los medios digitales que refiere a un concepto amplio para englobar cierta categoría de sitios y plataformas en internet que permiten cierto grado de interacción e intercambio de información. Por otro lado, esta forma tecnológica de gobernanza

¹ Doctorando en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento Cultura y Sociedad Universidad de Valparaíso, Chile

² Licenciada en Filosofía. Universidad Alberto Hurtado, Chile

implica la reducción de los medios a un aparato meta-computacional de datos, algoritmos y programas, definiendo los medios como sistemas de información. Algunos ejemplos son las redes sociales (Facebook, WhatsApp, Twitter, etc.) y diversos sitios web como blogs, páginas de compras, diarios, periódicos digitales, etc. Hoy en día, personas de todo el mundo crean, comparten e interactúan con miles de millones de nuevos artefactos digitales día a día. Necesitamos nuevos métodos para ver la cultura en su nueva escala, velocidad y conectividad que puedan combinar enfoques cualitativos y cuantitativos y que puedan revelar la variabilidad completa de este nuevo ecosistema sin reducirlo a un pequeño número de categorías. Los algoritmos juegan un papel crucial en este nuevo ecosistema técnico-cultural global, sugiriendo a las personas a quién seguir y qué ver, ayudándoles a editar los medios que crean, tomando decisiones estéticas para ellos, determinando cuántas personas verán su contenido, decidiendo qué anuncios se les muestra, etc. Por lo tanto, comprender los principios básicos de las técnicas e implicaciones de estos algoritmos que se usan hoy en la cultura es importante si se quiere estar alfabetizado culturalmente, y es esencial si uno mismo es un creador.

Enfatizamos cómo la relación entre la acumulación de información se explica no solo como una característica técnica de los sistemas y códigos digitales, sino también en términos de la convergencia social y económica de los sistemas de comunicación. Posiblemente, el término más utilizado y menos entendido en los medios actuales y las tecnologías digitales es el de *información*. La mayoría de nosotros estamos familiarizados con la expresión lingüística de vivir en una *era de la información* o que ha habido una *revolución de la información*, frases que se utilizan con mayor frecuencia para señalar la mayor importancia de las computadoras en las prácticas laborales y el aumento desenfrenado de las redes y ordenadores en la vida cotidiana. Simondon (2015a) comprende información en el marco de los procesos de individuación como una operación —no una cosa— que cumple dos condiciones: de una parte, esta operación es efectiva en tanto es recepcionada, por lo que el papel del receptor es fundamental; y de otra, en esta operación hay múltiples transformaciones energéticas, en este sentido, para que haya proceso de individuación y con ello información, debe haber potenciales activados y funcionales para próximas transformaciones energéticas (Filinich y Chibey, 2020a, 2020b; Chibey, 2021). Lo que significa para nosotros esta pugna de los parámetros objetivos de la información más allá de la cognición, ya no puede entenderse simplemente como algo agregado al campo de percepción, ya sea intencionalmente o no (Piccinini & Scarantino, 2011). Es la percepción misma, más que la que se percibe, la que está sujeta a esta contaminación. Continuar culpando a las

crisis del desarrollo de estas plataformas a lo largo de fines del siglo XX e inicios del XXI; de la ignorancia e inmoralidad del contenido de la World Wide Web o su acceso libre de información, en tanto, se vuelve inexacto desde la perspectiva actual, cuando es la cobertura, los intercambios de perfiles, los inversores de social medias y los aparatos técnicos quienes contribuyen a un ecosistema informativo complejo en este escenario contemporáneo.

En virtud de lo anterior, la interrogante de investigación que buscamos responder es: ¿cómo la complejidad informacional de un algoritmo contamina a los usuarios?, en tanto relaciones *organológicas* (Stiegler, 2020), a medida que la tecnología se vuelve cada vez más *sofisticada* presuntamente cooperando con el *modus operandi* de lo vivo. Cómo hipótesis sostenemos que los algoritmos pueden contaminar la experiencia psíquica de los usuarios a partir de la amplificación de la información generando una particular sobrecarga atencional-cognitiva. La atención tiene un significado psicológico y social a la vez, y uno no funciona sin el otro. Esto es fundamentalmente lo que distingue la atención de la vigilancia, algo que compartimos con los animales. Para llevar a cabo este análisis, en primer lugar, tomamos la noción de amplificación transductiva del filósofo Gilbert Simondon en relación a los conceptos de información y tecnologías digitales. También, ahondaremos en los términos de información defectuosa en el contexto de la sociedad actual híper-informada (Chibey, 2021; Batista & Valencia, 2012). En segundo lugar, trazaremos un cruce entre algoritmos y cognición, y analizaremos la perspectiva de la atención y el cuidado en Bernard Stiegler. En tercer lugar, se propondrán datos empíricos, que darán evidencia sobre la contaminación de los algoritmos en el aparato psíquico de los individuos.

2. Posibilidad de la amplificación: información defectuosa e híper-información

La masificación de los medios digitales ha forjado un escenario donde la información adquiere un rol relevante para la sociedad hoy en día. Cotidianamente se hace uso e intercambio de información cuando las personas se conectan a las redes sociales, cuando exploran información en los motores de búsqueda, cuando hacen una compra por internet o por cualquier página web. Con ello, se hace uso de las tecnologías, que procesan, almacenan y producen información. Este escenario se ha ido acelerando desde las primeras décadas del siglo XXI, incluso se ha vuelto más vertiginoso. ¿El resultado? Exceso de información que el aparato cognoscitivo de las

personas no puede procesar, por lo menos, de la manera en que está información se expresa, es decir, de manera simultánea. Al resultado anterior, Batista y Valencia (2012) lo denominan como *infoxicación* y alude a “una intoxicación por exceso de información, que se traduce en una dificultad creciente para discriminar lo importante de lo superfluo.” (130) Y también para discriminar entre toda la cantidad abundante de información que coteja a las personas (Chibey, 2021). Batista y Valencia (2012) afirman que el problema no es la ignorancia de los usuarios, sino el exceso de información, pues las personas que usan los medios digitales son personas hiper-informadas y en su responsabilidad queda el discriminar qué información es buena, y cuál no (Batista y Valencia; Chibey, 2021). La hiperinformación, definida como el exceso de información que las personas reciben y producen, contribuye a la desinformación de estos usuarios, por dos motivos principalmente. Por una parte, el usuario queda atónito y desconcertado producto del exceso de información que percibe por lo cual en vez de ser informativa aquella información lo que hace es anular cognitivamente al usuario. Por otra parte, la información es tan abundante y simultánea que el usuario no puede decidir que es buena información y qué es mala información, por tanto, la información que selecciona no contribuye a informar adecuadamente, sino que solo lo desinforma más.

Como se mencionaba en la introducción, la información es una operación -no una cosa- que debe ser recepcionada y en ella conviven un sinfín de transformaciones energéticas (Simondon, 2015a). Esta operación se enmarca en lo que Simondon denomina como procesos de individuación, proceso mediante el cual el individuo o ser se forma y constituye (Simondon, 2015b). La información tiene modos de expresión, uno es la amplificación transductiva que Simondon define como “esta transferencia progresiva, alimentada en energía por el cambio de estado local en el lugar mismo en que se produce la transformación” (2015b: 144). En esta amplificación la transformación energética activa otra transformación y así sucesivamente (Filinich y Chibey 2020b; Chibey, 2021). Con la amplificación transductiva es posible trazar una conexión entre información y tecnología digital. Simondon ve esa relación pues afirma que: “los modelos tecnológicos que emplean un modelo transductivo suponen la posibilidad de una reacción en cadena que se propague poco a poco” (Simondon, 2015a: 145). Combes afirma que “se llamará transducción a ese modo de unidad del ser a través de sus diversas fases, de sus múltiples individuaciones...en efecto, es ante todo definida como la operación por la cual un dominio sufre una información” (2017: 32).

A partir de la exposición de los conceptos simondonianos de información y transducción, hay una categoría que sirve para describir el escenario

de la desinformación que plantea esta investigación. Es precisamente, la *información defectuosa* que se define como aquel proceso interno que no se limita a *fake news* y posee grados de falsedad que transforman de alguna forma al sujeto (Chibey, 2021). Este tipo de información puede producir lo que se denomina como *participación defectuosa* es decir un tipo de participación ciudadana en red que está en función de una operación diferencial mediada por transformaciones y transducciones (o reacciones en cadena) (Chibey, 2021). Este tipo de participación, que está a la base de una información defectuosa y se efectúa en red, considera dos aspectos relevantes: en primer lugar, la operación diferencial, es decir, aquella operación en la que se efectúan transformaciones que surgen de la convivencia entre la información defectuosa y la visión de mundo del sujeto; y, en segundo lugar, los efectos de la amplificación transductiva que pueden sobrepasar al sujeto (Chibey, 2021). Consideremos, pues, que el estudio de la información y la información defectuosa debe ser relevante en una sociedad que funciona por intercambios de información en sus mecanismos básicos de funcionar mediante plataformas, como lo son las redes sociales. Como recién se señaló, las participaciones defectuosas pueden traer consecuencias que se escapan al sujeto que las realiza, llegando a otros sujetos y afectado su aparato psíquico.

A partir de estas acciones que emplean los sujetos en los medios digitales, se desarrolla una cultura en el espacio digital, que podemos denominar como *cultura like* (Hendricks & Hansen, 2016). La información se expande progresiva y simultáneamente por los medios digitales contaminando a los sujetos que manipulan, producen e intercambian aquella información. Esta cultura like, conforma una cultura digital del cual él y los sujetos conviven y reproducen en sus comportamientos cotidianos. Pensar el vínculo entre información y tecnología digital permite analizar e ilustrar las consecuencias de la participación defectuosa en la era digital (Chibey, 2021). Los efectos negativos pueden ser diversos, por ejemplo, acrecentar rasgos psicológicos irracionales, que afectan tanto a personas individuales, como también a grupos (Hendricks & Hansen, 2016). También tensan y sobrepasan las capacidades cognitivas de los sujetos, sobrecargando de contenido su cognición. Sin embargo, también hay una consecuencia positiva: estas tecnologías acortan los complejos procesos de búsqueda, poniendo a disposición información que antes costaba días en conseguir (Hendricks & Hansen, 2016).

3. Cognición / algoritmos

Hoy más que nunca, la naturaleza/algoritmos se ha vuelto inseparable de la cultura; y si queremos comprender las interacciones entre los ecosistemas, la tecnoesfera y los universos de referencia sociales e individuales, tenemos que aprender a pensar *transversalmente*. El tiempo es un criterio crucial para pensar en esta *transversalidad* a partir de los medios y el análisis estadístico de potenciales de acción del sistema nervioso central del ser humano, ya que en ambos se proporciona información sobre la actividad del sujeto/objeto analizado. La sincronización de los flujos de señal, que es necesaria para que los medios tengan un efecto de reinventarse continuamente a sí mismos y la de los trenes de espigas³ en los humanos para transcurrir la información que una neurona debe transmitir y que se encuentra codificada a través de estos, ambos ejemplos, se basan en una compleja dramaturgia interna del tiempo. En la computadora digital, la técnica cultural clásica del tiempo se convierte en el *reloj* literal de las secuencias cronológicas. Esto también se aplica a las redes de la computadora misma; toda la jerarquía de operaciones de "tiempo crítico" (Ernst, 2016), están funcionando en Internet (lo más importante, el protocolo de tiempo de red para la conmutación de paquetes). Cuando una computadora defectuosa produce un proceso sincrónico, queda claro que es reacia a acceder al reloj. Por otro lado, una computadora intacta utiliza una señal y manipulación del eje de tiempo en tiempo real, y su sistema operativo *crono-técnico* (Ernst, 2016) se emplea como *multitarea preventiva* para anticipar el futuro y "programar" (procesar) para determinar la ventana de tiempo óptima para los cálculos. En esta delicada estructura temporal, la informática diferencia entre el tiempo real "duro" y "blando" (Ernst, 2016), un mundo que está orientado hacia el sentido humano del tiempo y los procesos de señal de los conjuntos de espigas como cadenas de dígitos que requieren que las espigas se concatenen. En el caso de conjuntos de picos de diferentes neuronas que ocurren dentro de intervalos de tiempo bien definidos, se puede definir una relación de concatenación identificando primero un conjunto relevante de neuronas y luego tomando todos los picos que ocurren dentro del mismo intervalo de tiempo como pertenecientes a la misma cadena (Piccinini & Bahar, 2013: 15).

³ Un tren de picos o espigas es una secuencia de tiempos registrados en los que una neurona dispara un potencial de acción. Cuando se registra la caída de voltaje a través de un soma neural o una membrana axónica, se observan pulsos intermitentes de aproximadamente 100 milivoltios durante 1-2 milisegundos; estos son potenciales de acción o *picos*.

Simondon describe cómo la individuación misma emerge al concatenar o reunir un campo de potenciales distribuidos para instanciar procesos operativos particulares (2007: 11). Su proyecto, además, está formado por un compromiso con la teoría matemática de la información y la cibernética, pero difiere en aspectos críticos a través del énfasis puesto en el "medio excluido" de la ontogénesis como aquello que excede cualquier lógica representativa de mensajes codificados o medidas unitarias (*bits*); para el análisis arqueológico mediático la concatenación se centra en los momentos de sensibilidad del tiempo digital. El concepto de la computadora como medio de tiempo crítico incluye la programación del tiempo almacenado, la retroalimentación cognitiva y la recursividad a nivel de lenguajes de programación (Ernst, 2016: 35). La informática habla de la "brecha semántica" entre la computadora y el programador, que es en gran medida una "brecha temporal" (Ernst, 2016: 94). El ciclo discreto, la computación y los tiempos muertos constituyen una micro-dramaturgia que merece ser formulada como un objeto epistemológico genuino; temporalidad de los medios. Sin embargo, este análisis solo tiene éxito con el conocimiento electrotécnico y computacional más preciso de lo que realmente sucede: una temporalidad matemáticamente fría y electrónicamente caliente o como Piccinini (2011) define, como un "computacionalismo genérico" (2011: 10).

La capacidad de programación de la memoria también requiere la introducción de almacenamiento dinámico de búfer para valores a corto plazo, que se realiza en su forma más directa en los registros. Este salto cualitativo en máquinas informáticas anteriores también estuvo acompañado por un salto exponencial en la velocidad de los procesos computacionales, la introducción del tubo de electrones permitió un tiempo de conmutación máximo de 200 operaciones por segundo (Randell, 1973: 350). La máquina de Turing *escribe* y *lee* como los humanos, es decir, en secuencias de signos discretos y sacádicos. El filósofo, lógico matemático, O. Becker nos da una idea del umbral existencial del tiempo maquínico disociado a las lógicas del tiempo humano mediante el cálculo numérico, realizado por la secuencialidad:

El hecho de que una secuencia avance paso a paso en el tiempo y no pueda verse de un vistazo en toda su extensión infinita es una consecuencia inmediata de nuestra limitación en el tiempo. Por lo tanto, la tarea es examinar la relación entre los objetos matemáticos y la temporalidad, este exquisito momento humano del ser (*Dasein*) (Becker, 1973: 197).

La arquitectura actual de la computación está dominada por la secuencialidad temporal en lugar del delicado procesamiento paralelo de datos; el pulso rápido del reloj central y la gestión del tiempo nuevamente compensa esta desventaja temporal. Todo sistema operativo moderno en realidad se caracteriza por la multitarea o el cuasi-paralelismo en el procesamiento de datos, que conecta problemas de sincronización cada vez más complejos. La computadora nunca fue tan crítica como lo es hoy. En el concepto de programación de memoria, las conexiones necesarias se codifican en la memoria de trabajo y solo se establecen cuando es necesario, lo que resulta en una mayor flexibilidad en el campo de tiempo crítico. Por lo tanto, todas las situaciones de sistemas de orden sofisticados se hacen posibles, estas se modifican sucesivamente y, por lo tanto, también los procesos computacionales que están bajo su control. De esta manera, como lo demostró Von Neumann “se hacen posibles procesos más complejos que simples iteraciones” (1958: 20). Para el caso de producciones con medios digitales, estas amplían la definición de transfiguración de psique, memoria y cognición, haciendo referencia en gran medida a formas híbridas donde la relación máquina y condición humana aparecen como psiquis tecnológicas. Estas son amalgamas de tecnología y mentes en las que un cuerpo incorpora un dispositivo particular, donde en lugar de vincularse con él como si fueran dos entidades separadas e imparciales, existe una negociación mutua entre mente y tecnología, obteniéndose una corporalidad basada en interacciones sistémicas de la psique individual y colectiva, los procesos naturales y las vidas adyacentes de las máquinas: "La ecología general", como Erich Hörl señala sucintamente, "*es una ecología de un continuo natural-técnico*" (2017: 95).

Basado en la metáfora, el software se ha convertido en una metáfora de la mente, la cultura, la ideología, la biología, la ecología y la economía. La ciencia cognitiva, como ha demostrado Piccinini, inicialmente comprendió el cerebro/mente; en términos de hardware/software (2010:10). La biología molecular concibe el ADN como una serie de *programas* genéticos. En términos más generales, la cultura misma se ha postulado como *software*, en oposición a la naturaleza, que es *hardware*. Aunque las tecnologías, como los relojes y las máquinas de vapor, históricamente se han utilizado metafóricamente para conceptualizar nuestros cuerpos y nuestra cultura, el software es único en su condición de metáfora de la metáfora misma. Como un imitador/máquina universal, encapsula una lógica de sustituibilidad general: una lógica de ordenamiento y desorden creativo y animador. Stiegler ha argumentado que las computadoras se han convertido en metáforas de todos los "procedimientos efectivos", es decir, de todo lo que se

puede resolver en un número determinado de pasos, como la expresión génica y el trabajo administrativo (Stiegler, 2021: 2).

Lo que Stiegler ve en este desafío de entropía informacional, es que el mercado puede volverse totalizador y hegemónico a través de su brazo secular y armado que es el marketing, en la medida en que este último destruye todas las formas del conocimiento de la vida cotidiana en cuanto a cuidado (Stiegler, 2021). Para Stiegler, el cuidado significa un comportamiento económico como, por ejemplo, ahorro de agua, luz, atención, tiempo. Pero también significa la educación de los niños que son cada vez más abandonados a “ellos mismos”, es decir, abandonados a las interfaces que se apoderan de su dinámica dopaminérgica y literalmente los apartan de la atención de los padres (Stiegler, 2021: 16).

4. Algunos datos empíricos

En “La mente extendida” Andy Clark (1998) se pregunta sobre una cognición más allá de sus límites exteriores, argumentando la hipótesis de que los estados mentales verdaderos (experiencias, creencias, deseos, emociones, etc.) están determinados por los estados del cerebro, sin embargo, abre la posibilidad de que los factores externos hacen una contribución significativa, y se pregunta por ¿creo en el contenido de la página que tengo delante antes de leerlo?, ¿Mi estado cognitivo se extiende de alguna manera por Internet? De lo anterior, podemos extraer tres interrogantes más: ¿el estado cognitivo de un usuario puede verse afectado por la *infoxicación*? ¿De qué manera el contenido informacional de los algoritmos contamina nuestro sistema psíquico? ¿Un algoritmo puede afectar a un usuario a través del output?

De acuerdo con la teoría del aprendizaje social (Bandura, 1977), los individuos a menudo inician por sí mismos y regulan su aprendizaje para lograr resultados deseables. A través de la interacción con los compañeros y el entorno situado, se influye en la cognición, el afecto y el comportamiento de los individuos. Sin embargo, los impactos pedagógicos sobre los estudiantes universitarios de las redes sociales en general, y el comportamiento emergente de las redes sociales en línea en particular, han recibido escasa atención en la literatura. Aunque varios estudios han investigado las relaciones de las redes sociales en el aprendizaje colaborativo asistido por computadora (Ryumin, Palonen y Hakkarainen, 2008), la red investigada para este caso se limitó a un grupo pequeño y controlado, en el que el comportamiento de la red es muy diferente al de los sitios web de redes sociales en línea actuales. En la práctica, los usuarios pretenden generar

actividades creativas y aprendizaje en el contexto de las redes sociales en línea. Se ha encontrado que los principiantes de la *generación de la red* tienen diferentes estilos de procesamiento de la información y expectativas de aprendizaje, lo que incumbe a las instituciones estatales y educativas a reconsiderar los enfoques psicopedagógicos (Williams y Chinn, 2009). Por lo tanto, planteamos un caso y preguntas fundamentales desde un punto de vista pedagógico: ¿Cuáles son los impactos de las redes sociales en línea en el aprendizaje de los usuarios? y ¿cómo la complejidad informacional de un algoritmo contamina a los usuarios que lo utilizan explotando su vulnerabilidad en nuestra sociedad? Ya casi es un hecho que la pandemia ha dejado consecuencias tanto a nivel nacional como mundial; ha afectado la forma en la cual las personas trabajan, y también mediante la cual interactúan. El espacio público se ha trasladado a un espacio privado donde convergen tanto trabajo, vida personal, como entretenimiento: todo desde una misma pantalla. Este contexto deja a entrever la vulnerabilidad y estabilidad de los usuarios ocasionando ciertos problemas y desventajas como también algunas ventajas.

El siguiente caso, es el problema que surge como resultado de la *infoxicación*, de las redes sociales en línea, y que han penetrado profundamente en los campus universitarios y escolares, influyendo en múltiples aspectos de la vida estudiantil. Investigaciones recientes muestran los impactos sobre la participación individual en las redes sociales en línea (por ejemplo, en Facebook) desde un punto de vista pedagógico (Yu et al., 2010). Estos estudios basados en la teoría del aprendizaje social, demuestran los impactos sustanciales de la participación de los estudiantes en las redes sociales en línea en los procesos y resultados de aprendizaje y cómo estos procesos de generación de conocimiento guardan relación al papel de la mediación de la tecnología, en la elaboración de su particular cosmovisión. Las redes sociales en línea no solo influyen directamente en los resultados de aprendizaje de los estudiantes universitarios, sino que también influyen en los estudiantes a lograr la aceptación social de los demás y adaptarse a la cultura escolar y universitaria, los cuales desempeñan un papel destacado en sus resultados de aprendizaje (Kolhar et al., 2015). Estudios recientes mostraron que el 97% de los estudiantes usaban aplicaciones de redes sociales. Solo el 1% de ellos utilizó las redes sociales con fines académicos. Mientras que el 35% de ellos utilizó estas plataformas para chatear con otros, el 43% de ellos navegó por estos sitios para pasar el tiempo. Además, el 57% de ellos eran adictos a las redes sociales. Además, el 52% de ellos informó que el uso de las redes sociales había afectado sus actividades de aprendizaje, el 66% de ellos se sintió más atraído hacia las redes sociales que hacia las actividades académicas y el 74% de

ellos pasó su tiempo libre en las plataformas de redes sociales. Las aplicaciones más populares (es decir, según el uso) fueron Snapchat (45%), Instagram (22%), Twitter (18%) y WhatsApp (7%). Además, el 46% y el 39% de ellos informaron irse a la cama entre las 11 pm y las 12 am y entre la 1 am y las 2 am, respectivamente. Finalmente, el 68% de ellos atribuyó su retraso en la hora de acostarse al uso de las redes sociales, y el 59% de ellos informó que las redes sociales habían afectado sus interacciones sociales (Kolhar et al., 2015).

Una alteración psíquica y anímica, en la mayoría de los estudiantes que utiliza sitios de redes sociales, con fines no académicos los distrae de sus actividades de aprendizaje y académicas y retrasa su hora de dormir, lo que a su vez reduce la duración de su sueño; además, estos estudios informaron que el uso excesivo de las redes sociales disminuye la interacción social cara a cara (Lee et al. 2021). Esto tiene un impacto negativo en el bienestar social y puede provocar depresión, ansiedad y cambios de humor contaminando al aparato psíquico (Yu et al., 2010: 3). Además, el uso de las redes sociales a altas horas de la noche informado en estos estudios, nos muestran que esto puede conducir a una restricción crónica del sueño, que juega un papel importante en la etiología de las enfermedades asociadas con el síndrome metabólico (Kolhar, et al. 2015). Los hábitos de vida modernos son incompatibles con los atributos intrínsecos que heredamos. Por lo tanto, las instituciones deben educar a las personas sobre prácticas de higiene del sueño más saludables y ayudarlas a modificar sus hábitos de sueño desadaptativos (Ryumin, Palonen y Hakkarainen, 2008: 7). Además, pasar mucho tiempo en las redes sociales puede aumentar la duración de estar sentado y reducir los niveles de actividad física, lo que a su vez puede llevar a un estilo de vida sedentario (Lee et al. 2021: 5). Esto puede aumentar el riesgo de desarrollar síndrome metabólico y enfermedades crónicas no transmisibles como diabetes, hipertensión y obesidad (Ryumin, Palonen y Hakkarainen, 2008). Estos son algunos de los efectos de la *infoxicación* en nuestro aparato psíquico y físico.

En virtud de lo anterior, pareciera ser que el intercambio de información entre sujetos no tiene límites. Pero nadie controla, media o regula las consecuencias de las tecnologías en los sujetos ¿cómo los sujetos pueden controlar aquella contaminación? Ahora bien, hay algunas interrogantes que quedan sin resolver, por ejemplo ¿quién controla el intercambio de información en el internet? ¿Un humano estaría capacitado cognitivamente para ese propósito? ¿Tal vez habría que pensar en la posibilidad de que aquella labor la realice una inteligencia artificial? ¿Cuáles serían las ventajas y efectos de eso? Luego, surgen otras interrogantes orientadas a la calidad de la información ¿acaso el contenido, la calidad de la información defec-

tuosa, debería igualmente ser supervisada? ¿Cómo controlamos la ampliación de esa información? ¿Estaremos como sociedad construyendo una cultura digital deficiente o con algún grado de error? Del mismo modo, no se puede pasar por alto la creciente concreción de los entornos de datos que integran la abstracción de datos sociales, económicos, culturales y físicos y constituyen entornos socioculturales artificiales por los cuales la relación entre algoritmos y datos conduce a la formación de patrones genéricos socioculturales, normas y leyes. Este nivel de artificialidad ambiental no puede explicarse en términos de los mecanismos afectivos de comunicación tecnocapital. Estas relaciones automatizadas producen un excedente de información en el que los algoritmos han adquirido funciones inteligibles (o conceptuales) que revelan un orden de decisión incompatible con la avalancha efectiva de respuesta afectiva.

5. Consideraciones finales

Combinando estos aspectos, llegamos a la conclusión de que observar y analizar que nuestro período cultural se caracteriza por una escala de producción y circulación informacional sin precedentes, y también por la integración global en la producción, recepción y reutilización de información a una escala excepcional. Con la incorporación de las tecnologías de la información y comunicación en la sociedad actual, surge la figura de los medios digitales que refiere a un concepto amplio para englobar cierta categoría de sitios y plataformas en internet que permiten cierto grado de interacción e intercambio de información y que proporcionan un escenario propicio para la información defectuosa.

Gilbert Simondon que constituye esta noción informacional en diálogo con Wiener, no extrae todas las consecuencias de su propio trabajo, particularmente en lo que concierne a lo que vincula la individuación psíquica, la individuación colectiva y la individuación técnica, y es en cierto modo ambiguo sobre este hecho y, en última instancia, sobre lo que realmente distingue a la cibernética y la información, ignorando al mismo tiempo las cuestiones de exosomatización, negentropía y antientropía biológica⁴ (es

⁴ No confundir con la mención de Simondon a la negentropía informacional. Consideraremos dos ejemplos para esto. En el primero, Simondon se refiere la teoría de la información, como aquel “conjunto de investigaciones que han fundado la noción de entropía negativa (o negentropía), que muestra que la información corresponde a lo inverso de los procesos de degradación” (Simondon, 2015b: 497). En segundo lugar, Simondon, refiere a la información para Norbert Wiener y la cibernética, como “lo que se opone a la

decir, la localidad como restricciones espaciales y temporales), que Stiegler retoma y extiende en su trabajo. En este punto, las cuestiones de flujos, zonas y nichos plantean exactamente esta cuestión de la relación informacional que Stiegler analiza y asegura que de hecho, el conocimiento sólo puede *recibirse* como información (2020). A partir de esta mirada, dilucidamos que la inédita aceleración producida por las informaciones digitales está transformando drásticamente las capacidades cognitivas, extendiéndose pero también volviendo obsoletas otras habilidades (Blanco, 2020: 194).

Para Stiegler, esta obsolescencia o falta de atención, atrapa al individuo en un presente precario e intemporal (sincrónico), agravado por rutinas repetitivas similares a pulsiones (Burgum, 2014). La atención es “sostener” objetos, y “sostener” es sinónimo de deseo (Stiegler, 1994: 101). La atención llega antes que el objeto, de la misma manera el deseo precede a cualquier deseo por un objeto específico. La falta de atención, entonces, significaría la pérdida de la capacidad de relacionarse entre sí en un nivel profundo (Stiegler, 2013: 70). En este contexto, Stiegler converge con pensadores psicoanalíticos como Winnicott, especialmente cuando sostiene que la atención y el cuidado deben cultivarse hoy como una forma relacional entre generaciones, evocando la diada adulto-niño.

Teniendo presente y asumiendo el rol de la atención, en esta sintomatología farmacológica⁵ en la que estamos sumidos; resulta menester observar y analizar que el concepto de cognición debe integrarse junto al concepto de una Organología General (Stiegler, 2020) para evitar conceptualmente la oposición entre naturaleza y técnica, y esta es la razón por la cual al comienzo de este apartado se hace mención a una simbiosis cognitiva natural con una artificial, que está inscrita en este concepto⁶. En la historia humana no hay un desarrollo temporal lineal de la naturaleza a la técnica, de la naturaleza a la cognición.

Esta aceleración producida por las informaciones digitales contribuye al colapso del aparato cognoscitivo de los usuarios precisamente porque supera los límites de su cognición. Consideremos pues, que la *infoxicación*

degradación de la energía, el aumento de entropía de un sistema; es esencialmente ne-guentrópico (Simondon, 2015b: 279)

⁵ Este proyecto político que forma el núcleo de la propuesta de Stiegler para una nueva crítica de la economía política, donde fundamenta que todo *pharmakon* como cortocircuito puede constituirse también *après-coup* como sistema de cuidado, reconstituyendo largos circuitos fundamentados en anamnesis, es decir, en procesos de individuación creativos y normativos que proporcionan sentir que *la vida merezca ser vivida*.

⁶ Según la organología de Bernard Stiegler, la ciencia y la tecnología deben entenderse como medios para volver a la vida (tercera memoria o un tercer cuerpo).

es el resultado de esa intoxicación por exceso de información, como veíamos anteriormente y la información defectuosa la circulación de desinformación por la red, ambas contribuyen a pensar un escenario de contaminación desinformativa, que es el que exponemos durante este texto. Si ha esto le agregamos, como diría Simondon, la capacidad de amplificación que tiene la información y su potencial transformador, y la complejidad atencional que provocan los algoritmos, siguiendo a Stiegler, el escenario se vuelve aún más conflictivo: es tan amplia y diversa la información y su difusión, que una capacidad cognitiva como la del ser humano no la puede sintetizar por completo, generando problemas en su aparato psíquico. A su vez, el trabajo influenciado por el pensamiento de Sloterdijk y su trilogía Esferas, propone la metáfora de la espuma digital para designar la web social y su impacto en las interacciones entre usuarios de la web, bajo el concepto de membrana, tanto filtros como interfaces de una burbuja que contiene el conjunto de identidad original, constantemente sujeto a instrucciones: "La burbuja debe mantenerse alejada de los demás, pero su extensión hacia el interior (identidad o hogar de significado) depende de la producción de ese otro espacio propio" (Sloterdijk, 2009: 49-50). Nuestra identidad debe ocurrir tanto por relación como por aislamiento, o - para hablar en términos de Bourdieu - "El juego de la distinción que exige que todos lo jueguen" (1990: 135). En ese sentido, la sociedad actual hiperinformada puede generar síndromes cognitivos, pero también puede ser la antesala para mirar críticamente la categoría de contaminación desinformativa como una oportunidad para (auto)reflexionar sobre los efectos de la información en el aparato psíquico de las personas y también para medir y regular las prácticas que nos vinculan con la información.

Referencias

- Bandura, A. (1977). *Social learning theory*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Batista, R. & Valencia, H. (2012). "La fragmentación como universalidad: el miedo a la hiperinformación en la sociedad del conocimiento", en *Encuentros*, vol. 10, n.o 2, pp. 129-138.
- Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P., y Vaccari, A. (Eds.). (2015). *Amar a las máquinas: Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Blanco, J. (2020). Redimir, es decir intervenir mejor introduciendo recursión. En Tello A.M. (ed.), *Tecnología, Política y Algoritmos en América Latina* (pp. 191-206), Cenaltes Ediciones, Viña del Mar, Chile.

- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México, Grijalbo.
- Burgum, S. (2014). “Book Review: The Lost Spirit of Capitalism: Disbelief and Discredit: Volume III”, en *The Sociological Review*, vol. 62 n.o. 4, pp. 918-920.
- Chibey, T. (2021). “Participación defectuosa en la era digital. Sobre los efectos de la desinformación en el sujeto”, en *InMediaciones de la Comunicación*, vol. 16 n.o. 2, pp. 83-102. DOI: <https://www.doi.org/10.18861/ic.2021.16.2.3157>
- Combes, M. (2017). *Simondon: una filosofía de lo transindividual*, Cactus, Buenos Aires.
- Clark, A., y Chalmers, D. (1998). “The Extended Mind”, en *Analysis*, vol. 58 n.o. 1, pp. 7-19. Recuperado de: www.jstor.org/stable/3328150.
- Ernst, W. (2016). *Chronopoetics: The temporal being and operativity of technological media*, Rowman & Littlefield International.
- Filinich, R. y Chibey, T. (2020a). “Becoming and Individuation on the Encounter between Technical Apparatus and Natural System”, en *M/C Journal*, vol. 23, n.o 4. <https://doi.org/10.5204/mcj.1651>
- Filinich, R., y Chibey, T. (2020b). “QATIPANA: Processes of Individuation on the Relationship Between Art, Machine and Natural Systems”, en *Critical Hermeneutics*, vol. 4 n.o 1, pp. 65-88. <https://doi.org/10.13125/CH/4320>
- Hendricks, V. & Hansen, P. (2016). *Infostorms. Why do we like? Explaining individual behavior on the social net*, Springer, Suiza.
- Hörl, E., y Enns, A. (2015). “The technological condition”, en *Parrhesia*, vol. 22, pp. 1-15.
- Hörl, E y Burton, J., eds. (2017). *General Ecology: The New Ecological Paradigm*, Bloomsbury Academic.
- Kolhar, M., Ahmed, R. & Alameen, A. (2015). “Effect of social media use on learning, social interactions, and sleep duration among university students”, en *Saudi Journal of Biological Sciences*, vol. 28, n.o 4, pp. 2216-2222.
- Lee, D., Lee, J., Namkoong, K. & Jung, Y-C. (2021). “Altered functional connectivity of the dorsal attention network among problematic social network users”, en *Addict Behav.* vol. 116 p. 106823. <https://doi.org/10.1016/j.addbeh.2021.106823>
- Piccinini, G., & Scarantino, A. (2011). “Information processing, computation, and cognition”, en *Journal of biological physics*, vol. 37, n.o 1, pp. 1–38. <https://doi.org/10.1007/s10867-010-9195-3>
- Piccinini, G. y Bahar, S. (2013). “Neural Computation and the Computational Theory of Cognition”, en *Cognitive Science*, vol. 37, pp. 453-488. [doi:10.1111/cogs.12012](https://doi.org/10.1111/cogs.12012)

- Randell, B ed. (1973). *The Origins of Digital Computers*. Springer, Heidelberg.
- Ryumin, E., Palonen, T., & Hakkarainen, K. (2008). "Networking relations of using ICT within a teacher community", en *Computers & Education*, vol. 51, n.o 3, pp. 1264-1282.
- Seibert, et al. (2001). "A social capital theory of career success", en *Academy of Management Journal*, vol. 44, n.o 2, pp. 219-237.
- Simondon, G (2015a). *Comunicación e información*, Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Simondon, G. (2015b). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Simondon, G. (2007). "Technical Individualization", en *Interact or Die! Edited by Arjen Mulder and Jokoe Brouwer. Translated by Karen Ocana and Brian Massumi*. Chicago, V2 publishing. pp. 206-2015.
- Sloterdijk, P. (2009). *Esferas III, Espuma. Esferología plural*. Madrid, Siruela.
- Stiegler, B. (2020). "Elements for a General Organology". en *Derrida Today* vol. 13, n.o 1, pp. 72-94.
- Stiegler, B. (2013). *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology*, trans. Daniel Ross, Polity, Cambridge.
- Stiegler, B. (2010). *Taking Care of Youth and the Generations*. Stanford University Press.
- Stiegler, B. & Ross, D. (2020). "On Informational Entropy". Daniel Ross Translation of an email by Bernard Stiegler sent 26 April 2020.
- Stiegler, B. & Ross, D. (2021). "Elements for a Neganthropology of Automatic Man". En *Philosophy Today*, vol. 65, n.o 2, pp. 241-264.
- Yu A.Y., et al. (2010). "Can learning be virtually boosted? An investigation of online social networking impacts Comput". en *Educ.*, vol. 55, n.o 4, pp. 1494-1503
- Von Neumann, J. (1958). *The Computer and the Brain*, Yale University Press, New Haven.
- Williams, J., & Chinn, S. (2009). "Using web 2.0 to support the active learning experience", *Journal of Information Systems Education*, vol. 20, n.o 2, pp. 165-174.

Escrituras abyectas. Alegorías del límite del sujeto

Rodrigo Baudagna

La figura retórica de la alegoría ha suscitado bastante interés a lo largo de la historia de la filosofía y de la crítica literaria. En particular, la filosofía ha considerado a la alegoría como una relevante, aunque un poco desprestigiada, forma de representar un concepto a través del lenguaje. Sin embargo, mi interés por la alegoría, al menos en este trabajo, viene por un texto de Judith Butler (2006a), denominado “Hacerle justicia a alguien: la reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad”, en el que la autora utiliza el término alegoría no ya para caracterizar un discurso, sino un cuerpo. Esto es sin duda interesante si se tiene en cuenta la relevancia del cuerpo en el pensamiento de Butler y si se considera que el sujeto devenido alegoría en aquel texto adquiere los rasgos de un cuerpo marginado y sometido a la brutal violencia de la norma.

Este uso del término *alegoría* en Butler, aunque no parezca ser demasiado relevante para la interpretación del artículo o del resto del libro, sí puede adquirir nuevos sentidos al confrontarlo con el análisis filosófico de la alegoría por parte de Walter Benjamin (2006), por un lado, y con el concepto de *abyección* que la propia Butler (2002) desarrolla en otro de sus textos.

Para empezar, quiero acudir a dos caracterizaciones de la alegoría que, de una u otra manera, están bordeando la idea butleriana de *alegorías de la transexualidad*. Por un lado, Hegel (1989), en sus *Lecciones sobre la estética*, señala que la alegoría es una figura estéril que, pretendiendo unir lo universal (el concepto) a lo particular (la imagen), no logra representar adecuadamente nada, siendo únicamente una figura raída (*kahl*) e inerte (*fros-tig*). De esta manera, caracteriza a la alegoría como una figura no dialéctica que intenta unir sin mediación la idea y la imagen. De ahí que, para Hegel, un individuo alegorizado, que mediante el discurso aparenta ser una personificación de un concepto, pierde su propia singularidad. Dicho de otra manera,

un ser alegórico, por mucho que se le dé forma humana, no lo lleva a la individualidad concreta de un dios griego, ni a la de un santo, ni a la de ningún sujeto real, porque para hacer congruente la subjetividad con la

abstracción de su significado, debe vaciar de tal manera la subjetividad que desaparezca de ella toda individualidad definida (Hegel, 1989: 512)¹.

Por otra parte, la propia Judith Butler, en *Excitable Speech* [1997], ofrece una definición de alegoría. En una nota al pie de uno de los artículos que componen aquel libro, Butler (2004) indica lo siguiente: “empleo el término “alegoría” para referirme a un tipo de narración donde, por lo general, se verbalizan cosas diferentes de las que se parece verbalizar, donde se ofrece un orden narrativo y secuencial para algo que no puede escribirse secuencialmente” (209). De esta manera, la autora establece una concepción estrictamente retórica de la alegoría, sin recurrir a las implicaciones filosóficas que ha adquirido este concepto. Podemos destacar, sin embargo, dos aspectos importantes: la narración y el decir-otro que constituye el fundamento etimológico del término. De todas formas, considero que, para interpretar adecuadamente el uso que la autora hace del concepto de *alegoría* en “Hacerle justicia a alguien...”, es necesario ir más allá de la propia Butler y recurrir a los planteos de Benjamin y al concepto de lo abyecto.

El análisis benjaminiano de la alegoría es relevante en muchos sentidos, pero especialmente porque en este se establece un cruce entre el cuerpo, la mortalidad y el duelo que, como indicaré posteriormente, también es fundamental para entender la abyección en Butler. En principio, Benjamin (2006) toma la concepción hegeliana de la alegoría y la invierte, dándole un carácter verdaderamente dialéctico en el sentido en que esta pasa a funcionar como exposición de las contradicciones en una imagen estática, a la manera de lo que, en obras posteriores, Benjamin nombra como imagen dialéctica o inquietud petrificada. De hecho, es significativo que aquel atributo de la alegoría criticado por Hegel (lo inerte o congelado [*frostig*]), en Benjamin se convierte en un aspecto fundamental de ella. Por otra parte, Benjamin adjudica a la alegoría barroca dos elementos fundamentales: la imposibilidad, en la alegoría, de unificar significante y significado, ya que el sentido es interrumpido y no puede ser aprehendido como sentido originario; y la materialidad del significante alegórico, ya que la incapacidad de ir hacia una idea universal retrotrae la alegoría a la materialidad del particular representado, y en esto estriba el carácter material (e incluso corporal) de la alegoría. Por esto mismo, es decir, por dicha materialidad

¹ Trad. personal. La cita original es: “Ein allegorisches Wesen, wie sehr demselben auch menschliche Gestalt gegeben werden mag, bringt es weder zu der konkreten Individualität eines griechischen Gottes noch eines Heiligen oder irgendeines wirklichen Subjekts, weil es die Subjektivität, um sie der Abstraktion ihrer Bedeutung kongruent zu machen, so aushöhlen muß, daß alle bestimmte Individualität daraus entwindet“.

del significante, Benjamin concibe a la alegoría como una escritura-imagen y recurre a metáforas de la corporalidad para explicar su funcionamiento: ruptura del cuerpo orgánico, fragmentación, descomposición y desmembramiento. En concreto, sostiene que en la alegoría hay un mandamiento de “despedazar lo orgánico a fin de leer así en sus fragmentos el significado verdadero, fijado, escritural” (Benjamin, 2006: 438).

En relación con esta dimensión orgánica de la alegoría, en la que considero que se sostiene la posibilidad de concebir a un cuerpo como alegoría, Benjamin sostiene que dicha figura muestra la *facies hippocrática*² de la historia, ya que se constituye como enigma de la naturaleza de la existencia humana y de la historicidad biográfica propia del individuo. De esta manera, la forma en que se ha utilizado a la alegoría barroca en la escritura literaria corresponde a la exposición, en imagen, de la caducidad de las cosas. Y es ahí donde entra un aspecto fundamental: la vinculación entre la alegoría y la muerte, puesto que, “la esencia de todas las imágenes alegóricas es, por tanto, la más abyecta, el cadáver” (Geyer-Ryan, 1992: 511)³. De esta manera, la figura de la alegoría, desde la perspectiva de Benjamin, convierte al objeto representado en elegía (Cf. Böhme, 1988), encarnando en su singularidad a un objeto inerte, devenido muerto desde un principio. Y es por esto que, en el drama barroco analizado por Benjamin, los temas privilegiados para la representación alegórica sean la mortalidad humana y la ruina del mundo. Debemos quedarnos, entonces, con esto: la alegoría barroca se concibe, con Benjamin, como sufrimiento y fragmentación del cuerpo, y la historia, siendo alegorizada, se percibe como historia del sufrimiento del mundo: como osamenta, cadáver, ruina.

Benjamin (2001) también retoma la figura de la alegoría en su análisis sobre la obra de Kafka, y considero que es relevante detenernos un momento en este paso benjaminiano por la alegoría kafkiana, ya que constituye un punto central para pensar la vinculación con lo abyecto. En efecto, Benjamin retoma la dimensión corporal de la alegoría, en la medida en que la obra de Kafka pone en evidencia la inherente ajenidad del cuerpo. Benjamin encuentra en esta obra una representación del cuerpo a través de diferentes figuras alegóricas (Odradek, Gregorio Samsa, el jorobado), en las que aquel está desde su origen atravesado por la podredumbre y la repulsión, y, de hecho, sostiene Benjamin (2001), el hombre kafkiano habita su cuerpo como K. en el pueblo de *El Castillo*: “se le escurre y le es hostil. Puede llegar a ocurrir que al despertarse una mañana se haya me-

² Es decir, el aspecto característico del enfermo próximo a la muerte.

³ Trad. personal. La cita original es: “The essence of all allegorical images is, therefore, the most abject, the corpse”.

tamorfoseado en un bicho” (149). Es en este punto en el que quisiera insistir: la ajenidad y la repulsión de lo corporal en la alegoría kafkiana, ya que es en torno a esa misma caracterización que podemos pensar la figura de lo abyecto.

Ha sido muy poco estudiada la vinculación entre los análisis de Benjamin sobre la alegoría y el concepto de *abyección*, que ha sido trabajado primeramente por Julia Kristeva (1989), si bien remiten a forma de escritura muy cercanas y encuentran en la obra de Kafka un punto en común. Hay en concreto dos estudios al respecto: Bullock (1995), que se enfoca en los análisis de ambos autores sobre la modernidad literaria y la melancolía (la alegoría en Baudelaire y Kafka, por parte de Benjamin, y la literatura abyecta, por parte de Kristeva); y Geyer-Ryan (1992), quien compara los planteos de Kristeva y de Benjamin, y encuentra en la concepción de alegoría de este último muchos elementos que constituyen la figura de la abyección.

Podemos definir a lo abyecto, desde la perspectiva de Kristeva (1989), como lo excluido constitutivo, es decir, una exclusión originaria que conforma al sujeto y a su límite. En las representaciones estéticas de lo abyecto, y particularmente en la literatura que analiza Kristeva, se ofrece una imagen de algo repulsivo y atrayente a la vez. Repulsivo precisamente porque remite a elementos como la podredumbre, el cadáver, los fluidos corporales, los desechos. Pero al mismo tiempo es atrayente porque sitúa al sujeto ante lo sublime que lo desborda. El punto principal a considerar en relación a lo abyecto es que, siendo preferentemente una figura estética, es también una relación del sujeto consigo mismo y con los objetos que lo circundan. Puesto que, señala Kristeva, el sujeto se conforma a través del rechazo a lo abyecto, y tanto el encuentro repentino con algo de ese orden, como las representaciones estéticas que buscan situar al sujeto ante la experiencia de la abyección, consisten en una irrupción de estos elementos extraños y perturbadores dentro de los límites antes estables del sujeto.

Es precisamente a través de aquel paso de lo estético a lo social que Butler puede recurrir a la figura de lo abyecto. Butler (2002) retoma y amplía los planteos de Kristeva y los lleva hacia una dimensión política, ya que los sujetos se forman en una “matriz excluyente” (19) que produce seres abyectos como no-sujetos que constituyen su límite, es decir, el exterior constitutivo del campo de los sujetos. De esta manera, para Butler (2002) lo abyecto constituye “zonas de inhabitabilidad que el sujeto, en su fantasía, supone amenazadoras para su propia integridad, pues le presentan la perspectiva de una disolución psicótica” (20), es decir, lo abyecto no es simplemente una representación estética de una represión originaria

que perturba al individuo cuando lo mira, sino más bien un espacio conformado por numerosos cuerpos abyectos a los que el sujeto debe evitar, en la medida en que de no hacerlo lo situarían ante su límite. Y si es, efectivamente, una zona de inhabitabilidad, también es un espacio en el que cualquier sujeto puede potencialmente situarse.

Aquellos cuerpos en estado de abyección se encuentran seriamente cuestionados en su propio estatuto de humanidad por la misma sociedad que los excluye. Y esto se da porque este mecanismo de exclusión constituye tanto lo humano (es decir, un cuerpo normalizado) como aquello inhumano que aparece como cuerpo radicalmente otro, a la manera del insecto o el Odradek kafkianos. Sostiene Butler (2002) que

la construcción del género opera apelando a medios *excluyentes*, de modo tal que lo humano se produce no sólo por encima y contra lo inhumano, sino también a través de una serie de forclusiones, de supresiones radicales a las que se les niega, estrictamente hablando, la posibilidad de articulación cultural (26).

En este sentido, el límite entre lo humano y los cuerpos deshumanizados es tan endeble como la propia abyección, de manera que lo abyecto constituye una amenaza para el sujeto, en tanto puede derrumbar los límites que lo constituyen: “estos sitios excluidos, al transformarse en su exterior constitutivo, llegan a limitar lo «humano» y a constituir una amenaza para tales fronteras, pues indican la persistente posibilidad de derrumbarlas y rearticularlas” (Butler, 2002: 26).

Nos situamos, entonces, en la zona límite que conforma lo abyecto. Puesto que, y en esto vuelvo hacia lo abyecto entendido como figura estética, su irrupción necesariamente establece una indeterminación de los límites. Por esto, sostiene Kristeva (1989), el cadáver, en tanto paradigma de la abyección, constituye la materialidad de la muerte y sitúa violentamente al sujeto en los límites de su condición de viviente. Butler (2002) también indica algo similar: “los límites del constructivismo quedan expuestos en aquellas fronteras de la vida corporal donde los cuerpos abyectos o deslegitimados no llegan a ser considerados «cuerpos»” (38). Se introducen, precisamente, dos elementos claves para considerar la relación entre la abyección y el límite del sujeto: por un lado, los cuerpos fuera del límite, es decir, excluidos de la norma, conforman el exterior necesario para que haya cuerpos que sí alcancen a materializar la norma, y, por otro lado, muestra que la situación de abyección pone en duda incluso el carácter de humano o incluso de cuerpo. En efecto, son cuerpos no-normados,

es decir, no son sujetos para la norma, y por ello ponen en evidencia su límite. A este respecto, Butler (2002) indica, a manera de cuestión irresuelta, que la materialización de la norma produce esos cuerpos abyectos que, por un lado, refuerzan en su exclusión las normas reguladoras, pero que al mismo tiempo podrían ofrecer una oposición y una rearticulación de la matriz excluyente que los conforma. Por esto mismo, la autora señala que lo *queerness* se trata de una politización de la abyección.

En *Vida precaria*, Butler (2006b) plantea algo similar a lo anterior: “La cuestión que me preocupa a la luz de los recientes acontecimientos es lo que cuenta como humano, las vidas que cuentan como vidas y, finalmente, *lo que hace que una vida valga la pena*” (46). Es decir, se sitúa en el mismo límite que anteriormente excluía cuerpos abyectos, ya que si algo hace que una vida valga la pena, esa misma vida puede dejar de valerle, convirtiéndose en vida precaria, abyecta. Aunque debo mencionar que sólo utiliza una vez el término *abject* en este libro, refiriéndose a fotografías de prisioneros “en estado de abyección, semejantes a animales enjaulados” (Butler, 2006b: 104).

He señalado hasta ahora una serie de características en común que permiten vincular lo abyecto con la alegoría benjaminiana. En concreto, tanto la alegoría como lo abyecto remiten a la corporalidad y encuentran como expresión fundamental la figura del cadáver y todo lo asociado a ella. De manera análoga a la inhumanidad del cadáver, la abyección puede también consistir en una condición política de ciertos cuerpos que son situados por fuera del límite de lo humano, y por tanto son vistos como muertos, aunque no estén muertos en realidad. Son precisamente cuerpos a los que se ha ejercido o puede ejercerse la violencia, a la manera del castigo corporal en la colonia penitenciaria kafkiana, es decir, una violencia como proceso de corrección y normalización del cuerpo pero que no logra su cometido y en su lugar acaba con el propio sujeto: lo deshumaniza y lo destruye.

En torno a esto creo que puede pensarse el sentido del término alegoría en el texto de Butler que mencioné al principio de esta ponencia. Allí, Butler (2006a) trata de comprender la compleja historia de David Reimer, cuya situación ante la norma de género lo hizo un cuerpo marcadamente abyecto que ha sufrido violencia por parte del dispositivo médico y por parte de esa misma norma que le exigía ajustarse a un tipo de cuerpo aceptable.

David nació biológicamente como varón, pero por una mala praxis en una operación quirúrgica cuando tenía ocho meses, su pene fue severamente dañado hasta el punto de que, un año después, fue sometido a una cirugía transexual para ser criado como niña. Desde ese momento, Brenda

(este fue su nuevo nombre) recibió constantemente la inscripción de la norma de género femenino, al tiempo que convirtió en el caso paradigmático para demostrar la teoría del constructivismo de género. Sin embargo, toda esa cirugía y crianza normalizadora no funcionó, y de hecho Brenda se sintió desde un principio inconforme con el género asignado y se reconocía en su propio cuerpo como varón, ante todo por ciertos rasgos físicos y ciertos intereses que no encajaban con lo femenino. Posteriormente, a sus catorce años, decidió someterse a una nueva cirugía transexual para tener un cuerpo de varón. Lo cual fue aprovechado como argumento por aquellos que sostienen que existe un determinismo biológico del género.

Todo esto le lleva a Butler (2006a) a indicar que el caso David/Brenda “tiene la fuerza de la alegoría” (99) precisamente porque en su cuerpo convergen los debates sobre la transexualidad y la intersexualidad, así como también los del constructivismo y el esencialismo de género. Sostiene, también, que “este cuerpo se convierte en un punto de referencia para una narrativa que no trata de este cuerpo, pero que se abalanza sobre el cuerpo, por así decirlo, con el fin de inaugurar una narrativa que interrogue los límites concebibles de lo humano” (Butler, 2006a: 99). Vemos, en este sentido, que se introduce también el mecanismo excluyente que produce lo abyecto, en la medida en que los procesos de escritura quirúrgica de la norma en el cuerpo de David/Brenda, primero para normalizar en un género y luego para reencauzarlo en otro, sin poder situarse adecuadamente en ninguno, terminan por ejercer una violencia permanente que problematiza el límite de lo humano. De manera similar, en *Vida precaria*, Butler (2006b) indica esa violencia que abyecta a los cuerpos que no se ajustan a binarismo sexual, en particular a las personas intersexo, “cuyos años de crecimiento están a menudo marcados por violencia no deseada contra sus cuerpos en nombre de nociones normativas de lo humano, una noción normativa de lo que debe ser un cuerpo humano” (59). Efectivamente, esta misma violencia se dio en el caso de David⁴.

También está presente aquella imposibilidad, que señalé al principio con respecto a la alegoría, de conectar adecuadamente lo universal y lo particular en una narración. De hecho, Butler (2006a) señala en el caso de David un impedimento para narrarse a sí mismo, para aprehender su propio cuerpo en tanto escapa a la norma impuesta. Por esto, indica que “cuando Brenda [es decir, antes de pasar a ser David] mira en el espejo y ve algo innombrable, anormal, algo que no tiene cabida dentro de las

⁴ Debe tenerse en cuenta que, aunque en David confluyan problemáticas de la intersexualidad y la transexualidad, Butler (2006a) señala que David no es un intersexual ni un transexual.

normas, ¿no está ella en ese momento siendo cuestionada como humano, no es el espectro de lo anormal contra el cual y a través del cual la norma se instaura a sí misma?” (106). Como vemos, de nuevo orbita en torno a esto el límite de lo humano y la problemática que se establece al no poder ser un cuerpo normalizado. Es en este sentido en que me refiero a la alegoría: una imposibilidad de constituirse como símbolo que represente de manera “natural” la universalidad de la norma en la particularidad del cuerpo. Por el contrario, el caso David/Brenda representa en sí toda la violencia de la norma y del dispositivo de exclusión/normalización que hace abyectos a ciertos cuerpos.

He indicado también con respecto a la alegoría benjaminiana que el funcionamiento de la alegoría, en tanto recupera elementos insignificantes para darle nuevos sentidos, refuerza la materialidad de su significante, a la manera de una escritura-imagen que no se subsume en un significado originario. Por el contrario, de la misma manera que el cuerpo alegórico de David⁵, y al contrario que la interpretación hegeliana señalada al principio, la alegoría no niega, sino que incluso potencia la singularidad del objeto alegórico, que adquiere universalidad por ser, paradójicamente, un fragmento individual. Al mismo tiempo, o tal vez por aquel funcionamiento, la alegoría se ha convertido en la forma estética privilegiada para expresar los espacios de abyección, de violencia y negación del otro, para expresar el permanente duelo por la ruina del mundo. Y esto último, si bien no lo desarrollo en esta ponencia, es también un punto fundamental de vinculación entre la alegoría y lo abyecto, puesto que, mientras que la primera se entiende como una forma de trabajo sobre el duelo, como monumento a la pérdida, la abyección en Butler (2006b) remite a una politización del duelo: por un lado, cuerpos abyectos a los que se les niega el duelo, y por otro lado, el uso político del duelo de dichos cuerpos como forma de reinscribirlos en el espacio de lo social.

Todo esto nos invita a pensar estos procesos de escritura alegórica y abyecta sobre y en el cuerpo: ya no sólo es la escritura de lo abyecto, como forma de representación de aquello excluido que, al irrumpir, se aparece en formas que parecieran, en principio, ser antiestéticas, o al menos romper con la forma bella, tal como opera la alegoría al mostrar el cadáver; también es una escritura ajena que abyecta, una escritura en el cuerpo en forma de incisiones e inscripciones como la que ha ido moldeando a David al punto no sólo de excluirlo de la norma sino de señalar la imposi-

⁵ La materialidad del cuerpo en Butler (2002) puede ser pensada como análoga a la materialidad del lenguaje en Paul de Man, muy influenciado por los estudios de Benjamin sobre el romanticismo y el barroco. Cf. Garnica e Hidalgo (2020)

bilidad de que alguna vez haya podido ajustarse a ella: es decir, una escritura que lo hizo abyecto. Es en este punto en donde estas escrituras abyectas se convierten en alegorías del límite del sujeto, es decir, en una forma de narrar su propio límite y disolución a través de una confrontación con lo abyectado, sea el propio sujeto con su exterior constitutivo, o sea la sociedad con esos cuerpos excluidos en los que se ejerce la violencia y se les niega su condición de humano. Escrituras que inscriben en nuestro cuerpo su límite constitutivo y, tal vez, sugieren la posibilidad de irrumpir y destruir esos límites. Perturban como un relato alegórico la belleza del orden perfecto de los cuerpos normados.

Finalmente, quiero indicar un último punto que considero crucial para evitar caer en un mero esteticismo de lo abyecto o lo alegórico. Es fundamental tener en cuenta que los planteos de Butler y Kristeva sobre lo abyecto deben situarse en un ámbito social y político del que no pueden deslindarse, aunque para comprenderlos tengamos que recurrir a representaciones estéticas, que son las que le dan todo su potencial perturbador. Y si bien la figura de la alegoría es ante todo una forma de lenguaje literario, desde un principio, como sostiene Paul de Man (1990), “las alegorías son siempre éticas” (236), puesto que presuponen una “interferencia estructural de dos sistemas de valores distintos” (236): para este trabajo, quizá estirando demasiado los planteos de Paul de Man, las alegorías del límite del sujeto muestran la interferencia entre la normalización de los cuerpos y un residuo que se le resiste. Sería posible, entonces, encontrar un paso desde una estética alegórica/abyecta hacia una ética o, incluso, hacia una política.

Referencias

- Benjamin, W. (2001), “Franz Kafka”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid.
- Benjamin, W. (2006), “El origen del *Trauerspiel* alemán”, En *Obras. Libro I, vol. 1*, Abada, Madrid.
- Böhme, H. (1988), “Kritik der Melancholie und Melancholie der Kritik”, en *Natur und Subjekt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Bullock, M. (1995), “Bad Company: On the Theory of Literary Modernity and Melancholy in Walter Benjamin and Julia Kristeva”, en *boundary 2*, vol. 22, n° 3, pp. 57-79, en línea en: <https://doi.org/10.2307/303723>
- Butler, J. (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Paidós, Buenos Aires.

- Butler, J. (2004), *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid.
- Butler, J. (2006a), “Hacerle justicia a alguien: la reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad”, En *Desbacer el género*, Paidós, Barcelona.
- Butler, J. (2006b), “Violencia, duelo, política”. En *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires.
- De Man, P. (1990), *Alegorías de la lectura*, Editorial Lumen, Barcelona.
- Garnica, N. y Hidalgo, B. (2020), “Cuerpo, sujeto y materialidad en Cuerpos que importan de Judith Butler. Una herencia Demaniana”, en *Prometeus. Journal of Philosophy*, n° 32, en línea en: <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v12i32.11766>
- Geyer-Ryan, H. (1992), “Effects of Abjection in the Texts of Walter Benjamin”, en *MLN*, Vol. 107, pp. 499-520, en línea en: <https://doi.org/10.2307/2904944>
- Hegel, G. W. F. (1989), *Werke 13: Vorlesung über die Ästhetik I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kristeva, J. (1989), *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*, Siglo XXI, México.



Filosofía y prácticas de sí

III Encuentro sobre técnicas del yo

Mario Osella y Natalia Lorio
Compiladores

AGUSTÍN ALMADA
ALDANA D'ANDREA
EMILIANO CAMPOAMOR
ANDREA TORRANO
DARÍO SANDRONE
DAVID GONZÁLEZ
DIEGO LAWLER
GERMÁN DAVID ARROYO
JOSÉ LISSANDRELLO
JUAN MAURICIO MORETTI
LORENA FIORETTI
ERIKA LIPCEN
VERÓNICA SOSA
MARIO OSELLA
NATALIA LORIO
PAULA MASSANO
RENZO FILINICH OROZCO
TAMARA CHIBEY RIVAS
RODRIGO BAUDAGNA

Desde siempre se ha pensado el tema del poder político, y se lo ha hecho tanto desde la teoría como desde la práctica. Y esto, entre otras cosas, incluye el examen de las técnicas que apuntan al dominio del otro. Pero también se han desarrollado técnicas que no tienen por miras al otro, sino, y a partir de cierta idea de lo que uno debe ser, el dominio de sí y la realización del propio bien. De esta práctica se han ocupado la filosofía, la religión, la ética, la política, la psicología, la educación... Y el resultado tiene distintos nombres: técnicas del yo, técnicas de sí, técnicas del sujeto, ejercicios espirituales, arte de la existencia... En el presente encuentro, y desde varias disciplinas, se examinan problemas, autores, escuelas, momentos históricos, que tienen relación con esta práctica de sí.

ISBN 978-987-688-471-6



9 789876 884716

UniRío
editora
Secretaría Académica

