

26

Ariel

Revista arbitrada de originales de Filosofía

Segundo Semestre 2020

ISSN 1688-6658 (I)
ISSN 2301119X (i)

<http://www.arielenlinea.wordpress.com/>

ARIEL: Revista semestral arbitrada de originales de filosofía.

Número 26, Diciembre 2020.

Montevideo, Uruguay

<http://arielenlinea.wordpress.com>

<http://issuu.com/revistadefilosofiaariel>

Integrante de la Red Filosófica. Montevideo. Uruguay. <http://filosofiauruguayaspruz.com>

Registros del ISSN 1688-6658 (electrónico) e ISSN 2301-119X (impreso) en Biblioteca Nacional, MEC.

La responsabilidad de los artículos, gráficos, fotos, notas, textos y reportajes publicados en Ariel recaen, de manera exclusiva, en sus autores, y sus contenidos no necesariamente reflejan el criterio de la Redacción Responsable. Consultar a cada autor por sus derechos. Arbitraje calificado por LATINDEX. La revista es electrónica. Preparada para ser impresa. Con edición en papel, de confección artesanal para donar a bibliotecas principales.

Director/ Redactor Responsable: Matías Martínez Muñoz martinezmatias@hotmail.com

Equipo editor N°26: Carola Sáenz Pardo, Jaime Araujo, Diego Pereira, Matías Martínez.

Árbitros Externos: Dr. Fil. (UNCuyo, Mendoza) Clara Alicia Jalif (Ar); Dra. Fil. (UFMG. Bra. 2015) Mónica Herrera (U); Dr. Fil. (CONICET Ar) Celina A. Lértora Mendoza (Ar); Prof. Inf.A/C (ANEP, UdelaR) Alejandro Miños(U); Prof. Fil. (UdelaR,) Enrique Puchet (U); Dra. Fil. (UADER) Angelina Uzín (Ar); Mdo. Fil. (UdelaR, 2015) Marcelo Gambini (U); Prof. Fil. (UQ, 2013) Jairo Cardona (Col); Héctor Altamirano (U); Prof. Fil. (UNLP, 2010) Carola Sáenz Pardo (Ar); Jorge Rionda; Dra. Fil. (UNAM 2015) Laura Pinto (Mx); Magister His. (FHCE2, 018) Jorge Rasner (U); Drda. Ética (UAEMex, 2015) Irazema Ramírez (Mx); Bch. Fil. (UNSA-A, 2015) Jaime Araujo (Pru); Dr. Fi. (UIM, 2011) Héctor Sevilla (Mx); Lic. Prof. C. Pol., Soc. y Fil. (UMH) María Abellán (Es.); Prof. (IPA) Mariela Rodríguez Cabezal (U); Dr. Fil. (UCMadrid 2005) Yolanda Cadenas (Ar); Raúl Rodríguez Monsiváis (Mx), Juan Andrés Queijo Olano (U); Bernabé Aldeguer (E); Francisco Marín (Mx); Lic. Fil. Héctor Bentolila (UNNE, Ar); Lic. His. María Blanco (UNNE, Ar); Ing. Helios Pazos (U). Alejandro Sánchez Berrocal (Es). Gonzalo Laguarda (Es). Dr. Fil. Karina Silva (U). Marta Postigo Asenjo (Es). José Luis Valenzuela (Ch). Gonzalo Pardo (Es). Gabriel Galeote (E), Javier Huiliñir (Cl), Natalia Incaminato (Ar), Gabriel Kafure (Br), Matias Martínez, (U), Rafael Miranda (Vz), Gabriel Iribarne (Ar). María Blasco (Es), María Blanco (Ar). Ana Fernández (Ar). José Ortiz (Mx). Revisión de condiciones de recepción: Carola Sáenz Pardo y Cecilia Rennie.

Revisión de Estilo: Carola Sáenz Pardo, Clara Jalif, Jaime Araujo, Guido Ardití, y Cecilia Rennie.

Elevación a la red: Luis Mazas y Marcelo Falcón.

Comité Académico. Dr. Fil. (1980, CONICET BA) Celina Lértora Mendoza (Ar); Sirio López (Br); Juan Pereda; Apolline Torregrosa Laborie (Fr); Dr. Inv. Fil (UAM-I, 1979) Gabriel Vargas Lozano (Mx); Patrice Vermeren; Dr. Fil. (UNAM, 1980) Mauricio Beuchot (Mx); Dr. Rafael Capurro (Un. Tsukuba, Al); Enrique Puchet, Dr. Daniel Lesteime, y Diego Sánchez Meca.

Diagramado y compaginado de la revista: Lic. Matías Martínez Muñoz.

Grupo fundador: Fernando Gutiérrez, Bernardo Borkenztain, Lía Berisso, Horacio Bernardo, Rafael Capurro, Antonio Caro, Agustín Courtoisie, Tammy Cyjon, Andrea Díaz, Enrique Echegoyen, Marcelo Falcón, Luciana Gaffrée, Mauricio Langon, María Lapoujade, Sirio López, Luis Mazas, Andrés Núñez, Alicia Poderti, Pablo Romero, Haroldo Stenger, Gabriel Trucillo, Leandro Vieira, Ricardo Viscardi, y Dardo Bardier.

Recepción de materiales para ARIEL 27:

Apertura: 15 de Abril - Cierre: 30 de Mayo.

arielfilosofia@gmail.com

La divulgación de esta revista es gratuita y abierta. Está pronta para ser impresa en papel.

SUMARIO

Artículos

Márgenes necropolíticos

Yerko Mejías Rabet

p.5

Efectos disciplinarios en el género

María José González

p.14

Colonialidad y poder

Gabriel Iribarne

p.24

Implicancias filosóficas en Bergman

Daniela Tagariello

p.34

Žižek y Los Simpsons

Jorge Morales González

p.39

Conceptualismo

Juan Manuel Saharrea

p.51

Escena de interacción: interpelación del sujeto y su relación con la transferencia

Marcelo Gambini

p.60

Condicionadores exteriores e interiores en el camino de la información

Dardo Bardier

p.68

Aproximación al estado de locura

Antonio Huiliñir

p.78

Columnas

Filosofar en la “nueva normalidad”

Mauricio Langón

p.86

El arte de crear ilusiones ópticas

Dardo Bardier

p.89

Obligados al debate

Diego Casera

p.92

Noticias del ámbito filosófico

p.95

Editorial

Nos encontramos en un momento de suma dificultad para el Mundo. La pandemia global que asoló este 2020 (y que nada parece indicar que no continúe este 2021) muestra la fragilidad de lo construido como especie, constantemente al borde del colapso desde hace décadas. La necesidad de cuestionar filosóficamente los supuestos sobre los que nos sostenemos se vuelve necesario más que siempre.

A la inminencia del colapso ambiental, se suma la necesidad de re-pensarnos: la bioética, la biopolítica, y las distintas ciencias y disciplinas se colocan sobre la palestra pública. La reconfiguración de nuestras prácticas cotidianas, la abundante circulación de discursos en los grandes medios de comunicación y de opiniones individuales a través de las nuevas tecnologías de información y comunicación, generan un ruido aturdidor en el tránsito informativo. Ponerle una pausa de reflexión filosófica, que cuestione en busca de los fundamentos, buscando pensar otros caminos posibles, se hace necesidad.

En un momento complejo para la humanidad y las Humanidades, la REVISTA ARIEL arbitrada de Filosofía atraviesa por aguas tumultuosas. El paso al costado del estimado Dardo Bardier, quien estuviera el frente de la revista durante una década (más de 20 volúmenes al frente de ARIEL), hace necesario para mantener el navío a flote, el redoble de esfuerzos de la Comunidad de ARIEL toda. El Arq. Bardier puso todos sus recursos a disposición para poder seguir brindando una tribuna filosófica plural, y lo logró.

Para mantenerla, se requiere el esfuerzo mancomunado de cada arielista.

Queda tras su paso un equipo conformado, contento de poder aportar a la construcción de este espacio, con ganas de superarse constantemente y que confía estar entregando a usted un ejemplar de buen nivel, siguiendo la senda trazada y manteniendo los estándares de calidad internacionales.

Ese esfuerzo personal fue necesario transformarlo en colectivo, para que la suma sinérgica fuera capaz de acercarse a la fuerza que se traía. Aún así, es insuficiente. Es por esto que apelamos a la Comunidad de ARIEL: si usted está leyendo ésto, sepa que le necesitamos. Se puede apoyar de distintos modos: escribiendo artículos, sumándose a arbitrar alguno, difundiendo este material, contribuyendo al sostenimiento de sus gastos, entre otras. Estamos abiertos a su participación.

Esperamos que REVISTA ARIEL pueda seguir adelante ofreciendo un espacio de intercambio filosófico y producción de conocimiento de calidad por muchos números más.

A ustedes, que disfruten de esta edición.

Saludo afectuoso

Equipo de Revista Ariel

Márgenes necro políticos: Hacia una cultura de la guerra contra la vida humana

Yerko Mejías
yerko.mejias@postgrado.uv.cl

Resumen:

La idea central de este escrito consiste en reflexionar sobre el concepto/fenómeno de la Necropolítica, introduciendo algunas tensiones teóricas entre los postulados de Giorgio Agamben y el filósofo camerunés Achille Mbembe. La intención filosófica que sostiene esta “elección temática” es comprender la relación entre las democracias contemporáneas, la violencia y la gestión de la muerte que se teje al interior de estos sistemas políticos. En esta línea de investigación, nos proponemos tematizar una de las continuaciones a la perspectiva biopolítica foucaultiana y adentrarnos en el problema de la construcción de un “sujeto político” que se presenta como el blanco de las intersecciones del poder en las sociedades contemporáneas.

Palabras Claves: Necropolítica, Violencia, Democracia, Estado de Excepción.

Necro-political margins: Towards a culture of war against human life

Abstract:

The main idea of this paper is to reflect on the concept/phenomenon known as ‘Necropolitics’ by introducing some theoretical disputes between the principles of Giorgio Agamben and the Cameroonian philosopher Achille Mbembe. The philosophical purpose of this "theme choice" is to understand the connection between contemporary democracies, violence, and death approach followed by these political systems. This research line is intended to analyze one of the continuations of the Foucaultian biopolitical perspective, and to study in-depth the problem of creating a "political individual" which is presented as the target of the intersections of power in contemporary societies.

1.- Exclusión y la muerte como experiencia límite:

Hay muchas maneras de matar. Pueden clavarte un cuchillo en el vientre, quitarte el pan, no curarte una enfermedad, meterte en una vivienda malsana, empujarte al suicidio, torturarte hasta la muerte mediante el trabajo, llevarte a la guerra... Pero pocas de estas cosas están prohibidas en nuestro Estado¹.

El filósofo italiano Giorgio Agamben es probablemente uno de los que mejor ha expuesto la cuestión de la biopolítica² (en su vertiente negativa de Tanatopolítica) en estas últimas

¹ (En: Brecht, Poemas 1913-1956. Edit. Brasiliense, 1986. Versión: A. Marcos.)

² Para el filósofo francés Michel Foucault, dicho concepto hace referencia a las prácticas “gubernamentales” que comenzaron a desarrollarse en los Estados modernos a partir del siglo XVIII, para disponer políticamente de la población desde la base de ciertas regularidades que le son propias. En palabras de Foucault, el poder sobre la vida biológica de los individuos se despliega en base al: “Conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general del poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana”. (Foucault, M, 2007: 15).

décadas. La lectura de este texto trata de acercarnos a su pensamiento y nos ayuda, de forma muy resumida, a comprender el problema de los campos de concentración nazis como la regla que rige en la vida contemporánea. En esta línea, el autor nos ofrece una lectura crítica del proyecto bio político foucaultiano a partir dos conceptos centrales, estos son: Homo sacer y la Nuda Vida.

A través de las categorías inauguradas desde la biopolítica se expresa la clave de lectura para entrever las estructuras del poder en las sociedades modernas, pues al prestar atención a la vida, en tanto hecho biológico, se nos revelan una serie de regularidades que cobran relevancia en su utilización en el campo de lo político. En este sentido, se configura la idea de una bio-política (una política de la vida humana, de sus regularidades y aspectos más íntimos) que tendría la característica de ocuparse por regular a una “masa” por medio del bio-poder.

Bajo esta línea, de lo que se trata ahora, no es tanto de un dominio ejercido sobre la conciencia de los individuos, sino de un naciente biopoder que se aplica directamente sobre la vida biológica de los individuos. Así, se constituye desde la modernidad política un nuevo sujeto en la praxis y las intersecciones del poder, el cual sería la población:

La producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida. (Agamben, G, 1995: 16).

A través de estas expresiones, el autor pretende conceptualizar la estructura del poder en nuestra sociedad y definir los cuerpos-engranajes del mecanismo biopolítico contemporáneo. Para comprender esta relación, Agamben propondrá la cuestión fundacional de una “exclusión inclusiva” a la base de todo entramado político y social. Según este pensamiento, la *zoe* (la vida biológica que compartimos con los animales) está excluida relativamente de la *bios* (la vida humana, en tanto vida política). Dicho de otro modo, se excluye la vida natural (*zoe*) de la vida

políticamente cualificada del individuo (*bios*). Pero, conjuntamente, a esta se le incluye, como objetivo del poder soberano, con el fin de construir cierta sujeción, a partir de la cual, el poder puede disponer de cualquier vida como *nuda vida*.

Desde esta perspectiva, el autor busca a este cuerpo biopolítico, en la antigüedad grecorromana, situándose en el centro hermenéutico de esta oposición fundacional. En este camino analítico aparece la figura del *Homo-sacer* como sujeto central de las intersecciones del biopoder. Esta expresión, tomada del derecho romano, fue utilizada para denominar a todo sujeto, al cual no se le podía cometer homicidio, a pesar de que, si alguien lo matara, este suceso no constituirá un delito.

Esta conocida explicación del *Homo-sacer* se caracteriza, por excluir su vida del ámbito del derecho, de esta manera se conforma como un sujeto expuesto al ejercicio de la violencia, exilio y discriminación. Esta forma de ejercer el poder, en base a la cual, quien sea puede darle muerte sin que este acto sea clasificable como un homicidio, ni como un sacrificio nos conduce a comprender la desnudez de la vida del *Homo-sacer*, como una apertura, hacia un espacio en que el

ejercicio de poder, sobre este cuerpo expuesto, no está incluido ni en el derecho, ni en la sacralidad. Constituyéndose, de esta manera, como un sujeto-límite, un sujeto atravesado por la excepción que sugiere su existencia en la república. En palabras del propio autor podemos constatar que:

La biopolítica, se asiste, en efecto, a un desplazamiento y una progresiva ampliación, más allá de los límites del estado de excepción, de las decisiones sobre la nuda vida en qué consistía la soberanía. Si, en todo Estado moderno, hay una línea que marca el punto en que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en qué biopolítica puede, así, transformarse en Tanatopolítica, esta línea ya no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas: es más bien una línea movediza tras de la cual quedan situadas zonas más y más amplias de la vida social, en las que el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no solo con el jurista, sino también con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote (Ibidem, 1995: 156-157).

Esta figura, encuentra su expresión, en los sujetos sometidos a los mecanismos desplegados en los “campos de concentración”, un lugar de indiferencia, en el cual se puede acabar con la vida, sin cometer delito.

De esta manera, para el autor, este fenómeno, se ha constituido como el paradigma biopolítico moderno. En este sentido el poder soberano, se despliega en el conjunto de los sujetos, disponiendo abiertamente sobre su vida, sobre su existencia desnuda y expuesta a la violencia más encarnizada.

De esta forma, en la actualidad, en las distintas dimensiones de las sociedades contemporáneas, el poder despoja a la población de sus vestimentas, reduciéndolos a su primigenia condición como *Nuda Vida*. Superponiendo, a esta masa desnuda, la latente posibilidad de ser eliminados. Esto se condice, con tan solo pensar; en los genocidios al pueblo mapuche en la “pacificación de la Araucanía”, en los campos de refugiados, en los “escuadrones de la muerte” en Brasil, o en los Estados fallidos producto del narcotráfico, entre otros variados ejemplos que podemos hallar en la situación actual de nuestro país. Agamben aclara este lugar de indiferenciación, no solo como una cuestión concerniente a los hechos vividos en los campos de concentración, sino que apunta a una expansión del paradigma biopolítico al amplio espectro de las sociedades post-históricas.

2.- Necro política y Cultura de Masas.

En esta expansión del paradigma biopolítico, nos encontramos con el pensamiento de Achille Mbembe, un filósofo camerunés doctorado en la Universidad de París I. Este pensador, amplía los aportes teóricos de Michel Foucault para analizar la cuestión del poder soberano y la biopolítica, a partir de la categoría de Necro-política. Al parecer, para este pensador, al igual que Agamben, el concepto de biopolítica no es suficiente para analizar las formas contemporáneas de subyugación de los individuos ante las distintas formas del poder. En este sentido, citó un comentario que resume con bastante claridad la distancia teórica que toma Mbembe respecto de la tradición "Biopolítica":

Mbembe examina cómo el derecho soberano de matar se reformula en las sociedades donde el Estado de excepción tal como lo propone Agamben es permanente. Según Mbembe, en un estado sistemático de emergencia, el poder refiere y apela constantemente a la excepción y a una idea ficticia del enemigo. Mbembe afirma que el esclavismo y el colonialismo en África y en Palestina han sido el producto de la política de la vida, aunque estas tragedias humanas de la modernidad han sido ignoradas en las lecturas históricas del biopoder. (Estévez, A, 2017: 22).

Para discutir estas categorías, el autor se toma de los sucesos históricos acontecidos en Palestina, Kosovo y África, para concluir que el poder soberano actualmente se constituye en la construcción de "Zonas de Muerte" y sacrificio. El filósofo camerunés tenía claro que la Necropolítica es más que el derecho a matar sino también el derecho a exponer a otras personas (incluidos los propios ciudadanos de un país) a la muerte. Su visión de la política como un trabajo de muerte, incluye el derecho a imponer la muerte social o civil, el derecho a esclavizar a otros y otras formas de violencia política. Podríamos argüir, en pocas palabras, qué es una teoría de los muertos vivientes, es decir, una forma de analizar cómo "las formas contemporáneas de subyugación de la vida al poder de la muerte obligan a algunos cuerpos a permanecer en diferentes estados de estar situados entre la vida y la muerte". Nos menciona el autor en el siguiente párrafo:

También se alude en Necropolítica a la cosificación del ser humano propia del capitalismo, que explora las formas mediante las cuales las fuerzas económicas e ideológicas del mundo moderno mercantilizan y ratifican el cuerpo: se estudia de qué manera este se convierte en una

mercancía más, susceptible de ser desechada, contribuyendo a aniquilar la integridad moral de las poblaciones. Las personas ya no se conciben como seres irremplazables, inimitables e indivisibles, sino que son reducidas a un conjunto de fuerzas de producción fácilmente sustituibles. Por tanto, la Necropolítica podría definirse como una suerte de contrabiopoder ligado, sin duda, al concepto de necro capitalismo, tal y como lo entiende Sayak Valencia en su ensayo *Capitalismo gore*; es decir, al capitalismo contemporáneo, que organiza sus formas de acumulación de capital como un fin absoluto que prevalece por encima de cualquier otra lógica o metanarrativa. (Mbembe, A, 2020: 14- 15).

Estas dos perspectivas, nos ofrecen diferentes radicalizaciones del programa biopolítico. Lo interesante se sitúa en cómo estos dos autores proponen un vuelco a la dinámica del paradigma político contemporáneo, desembocando en una atención inamovible hacia la gestión política de la muerte. De hecho, habría que enfatizar en el tipo de racionalidad que cobija la deshumanización y la industrialización de la muerte humana. Pues, se articula desde el silencio, como un procedimiento técnico, puramente impersonal y efectivo. Una economía-política de la muerte, una economía-política del

sadismo, una economía-política de la carne.³

Así parece propicio sostener que las prácticas políticas de la cultura neoliberal se basan en la muerte de los excluidos-enemigos. Dejando morir a todo cuerpo que no sea funcional, ni económicamente rentable, o compatible, para nuestras formas de vida gobernadas por el Capital. Lo que me sigue resonando en relación con este aspecto de la discusión sobre la cultura neoliberal, que no es sino una cultura de la guerra contra la vida humana es la facilidad con la cual se nos presenta el espectáculo de la muerte en nuestra cotidianidad.

Así, podemos pensar en dos cuestiones claves: primero, el nivel conceptual respecto la comprensión de la gestión

³ En este aspecto la técnica construye las condiciones de posibilidad para el despliegue de las estructuras de poder características de las sociedades contemporáneas. En este aspecto, no debe obviarse en cualquier intento por ahondar en el fenómeno de la cultura las implicancias ontológicas, antropológicas y políticas de la técnica y la tecnológica en nuestra vida cotidiana. Pues, hoy constituyen el *a priori* de nuestro vínculo experiencial con nuestro mundo, de hecho, a partir de las condiciones desplegadas por la técnica, se articulan los principales entendimientos sobre nuestra constitución ontológica y entitativa. En este sentido, es preciso citar una frase de Peter Sloterdijk, quien nos recuerda la identificación entre el desarrollo técnico-tecnológico de la edad moderna y cierta "metafísica de la violencia" que cimienta el devenir de nuestra cultura en una época hipertecnificada: "En la edad de las segundas máquinas, la "acción" retrocede y es reemplazada por operaciones de las puntas de los dedos. La incubadora para el hombre y la humanidad es producida por tecnologías de hardware, y su clima determinado por tecnologías de software... Si 'hay' hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-humano". (Sloterdijk, P, 2000: 4).

política de los Estados contemporáneos, como una gestión radical sobre la vida y la muerte humana. Y, por otra parte, disputar ya no solo el sentido que gobierna esta racionalidad imperante, estas formas de vida, estos lugares de visibilidad referido a la manera en que se nos presenta el fenómeno de lo político⁴. En este sentido es imperante, un trabajo con los fundamentos ideológicos de las sociedades denominadas “democráticas”.

En un segundo momento, pensar en cómo combatir “ese algo” que constituye el núcleo mismo de la cultura neoliberal, pero que simultáneamente se cobija en cada uno de nosotros. Tratar de abordar el problema del neoliberalismo cárnico. A mi parecer, como este sistema de

⁴ Véase, para un estudio de “lo político” la discusión inaugurada por el filósofo Carl Schmidt, en su texto *El concepto de lo político* (1932). En esta obra, se enfatiza en una demarcación de lo político a través del criterio de la relación entre amigo-enemigo. Este criterio, señala una tensión central en toda relación política, y por ende, de poder el cual es pertinente a modo de colaborar en la visión incipiente que construimos sobre el fenómeno de la rebeldía: El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. (Schmitt Carl, 1932, 57).

pensamiento, esta ideología, o campo discursivo, es capaz de encarnarse en cada uno de nosotros, ¿Cómo podemos combatir los impulsos cárnicos del neoliberalismo en nuestros cuerpos? ¿Cuáles son las formas de contrarrestar el impulso necro político que habita por debajo de mi piel?

Respecto de estas interrogantes que quedan abiertas en la consecución de este escrito, es preciso traer a consideración algunas reflexiones de la autora Helena Chávez Mcgregor, respecto al horizonte que abre el fenómeno necro-político en las sociedades contemporáneas:

La necropolítica sin duda puede ser una categoría fundamental para generar una crítica a la actualidad, pero también, habrá que entender su límite. Desde ella no se pretende encontrar otras formas de la política, por lo que será importante mirar hacia otros lados, a otros procesos y tras categorías que permitan fisurar, quebrar y desbordar la lógica de muerte. (Chavez, H, 2013: 28).

A modo de cierre, no basta con pensar sobre la masacre que marca cada espacio de nuestra cultura y es el fundamento del pensamiento biopolítico. Los ojos mutilados, las muertes, las torturas y violaciones al interior de la historia de la humanidad son ejemplos de la atrocidad propia de esta maquinaria, por esto, es preciso

ampliar nuestro ejercicio teórico hacia los espacios menos visibles de la atrocidad que forma parte de nuestro día a día. En este campo de invisibilidad, se formula el “nosotros”, la lucha interna con la atrocidad que se internaliza en nuestros cuerpos, que se gatilla a partir de problema de la alteridad bio-politizada, constituyente de un otro como una experiencia límite que se encuentra cargada de negatividad. En este entramado biopolítico, se nos presenta un enemigo difuso, que se cobija en nuestra forma de comprender al otro, que deviene como un peligro, como un pequeño pero irrevocable atentado hacia mi propia vida. Hoy nos enfrentamos a un *Leviatan* resucitado por el poderío de esta megamáquina⁵ y un imperativo kantiano reducido a la locución latina de *homo homini lopus*.

⁵ Véase, Lewis Mumford (2010) *El mito de la máquina: técnica y evolución humana*. Este término es utilizado por Mumford para referirse a la formación de las grandes estructuras sociales, y como estos complejos mecanismos se han ido constituyendo técnicamente a lo largo de la historia. En este sentido el pensador de la técnica nos introduce en un amplio recorrido histórico que nos remonta desde el tiempo de las pirámides hasta la actualidad, en donde se muestran los procesos civilizatorios del ser humano transidos por el rol de la técnica y las tecnologías. Así, en el interior de la megamáquina convergen distintas dimensiones de nuestra existencia que forman una estructura social unificada y burocrática, que permite el gobierno de los individuos y junto con ello emprender grandes procesos civilizatorios. En este sentido, estos grandes proyectos civilizatorios que son dados bajo el contexto de una *megamáquina* pueden ser trasladados a situaciones que acontecen actualmente, como la construcción de grandes ciudades, urbes hipertecnificadas e incluso la consecución de los Estados contemporáneos.

Bibliografía:

- Agamben, G. (1995). *Homo-sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Giulio Einaudi Editores s.p.a. Torino.
- Brecht, B. (2012). *Entre los poetas míos... Bertolt Brecht*. Biblioteca virtual Omegalfa, Colección Antológica de Poesía Social Vol. 4.
- Estévez, A. (2018). *Biopolítica y Necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?* Espiral (Guadalajara), 25(73), 9-43.
- Foucault, M. (2007). *Seguridad, Territorio y Población*. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Mbembe, A. (2020). *Necropolítica*. Editorial Melusina, España.
- Mumford, L. (2010) *El mito de la máquina: técnica y evolución humana*. Editorial Pepitas de Calabaza. Traducción: Arcadio Rigodón.
- Sloterdijk, P. (2000). *El hombre operable; notas sobre el estado ético de la tecnología genética*, Centro de Estudios Europeos (CES) de la Universidad de Harvard, Traducción: Fernando La Valle.
- Schmitt, Carl. (1932). *El Concepto de lo político*. Alianza Editorial. Edición en español de 1991. Reimpresión de 2009.

Yerko Ignacio Mejías Rabet: Licenciado en Filosofía y Educación por la Universidad de Valparaíso. Profesor de Filosofía con mención en Argumentación y Lógica por la Universidad de Valparaíso.

Becario ANID-PFCHA/Magíster Nacional/2020 - folio. 22201969, en el Magister de Filosofía mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso. Realizando su investigación sobre el impacto de las tecnologías en nuestra vida cotidiana. Áreas de estudio: Filosofía de la tecnología, Fenomenología y filosofía política.



Recibido: 18/9/2020 Aprobado: 27/12

Análisis sobre la constitución del sujeto a partir de la imbricación entre anatomo-política del cuerpo e identidad de género

María José González
gonzalezmajo@gmail.com

Resumen:

En el artículo me propongo indagar sobre el vínculo que puede tenderse entre la categoría de disciplina y la noción de género. La hipótesis que guía el trabajo se basa en sostener que el poder disciplinario constituye cuerpos individuales generizados y que, a su vez, ello permite el control biopolítico. En este sentido mi propósito es reflexionar sobre la identidad de género desde una perspectiva disciplinaria, proponiendo así una categoría denominada acción genérica que dé cuenta de la constitución del individuo disciplinado y generizado. Para lograrlo, expondré sintética pero concisas y claras las nociones de poder y técnica disciplinaria, para argumentar a partir allí la noción de acción genérica.

Palabras claves: poder, disciplina, subjetivación, sexo, género.

Analysis of the constitution of the subject based on the link between anatomo-politics of the body and gender identity

Abstract:

In the article, I intend to investigate the possible link between the notion of gender and the category of discipline. The guiding hypothesis holds that gender is a mode that disciplines individual bodies, and which in turn allows biopolitical control. In this sense, my purpose is to examine gender identity from a disciplinary perspective, thus proposing a category called generic action that accounts for the constitution of the disciplined and gendered individual. To achieve this, I will present the notions of power and disciplinary technique in a synthetic but concise and clear manner, to argue from there the notion of generic action.

Key-words: power, discipline, subjectivation, sex, gender.

Introducción

La noción de poder desarrollada por Michel Foucault ha generado múltiples análisis y corrientes de discusión filosófica, social o política entre sus principales intérpretes. Aquí presentaré el concepto de modo puntual y literal, puesto que es el punto de partida del planteo propuesto.

El filósofo dirá que el poder es una relación, múltiple, heterogénea, utiliza técnicas, se ejerce de manera local y busca determinadas conductas humanas. En este sentido sostener que el poder se desarrolla o ejerce a través de técnicas o procedimientos equivale a sostener que en cuanto procedimientos han sido inventados, perfeccionados y que se desarrollan sin cesar, en otras palabras, el poder en cuanto técnica es histórico.

Reconocer que el poder se ejerce sobre las acciones humanas para convocar otras acciones determinadas o específicas, es decir, considerar que “el ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados” (Foucault, M, 2001: 253); y, al mismo tiempo, reconocer que la forma de llevarse a cabo o ejercer el poder no es otra más que a través de técnicas, demanda, en primer lugar, un análisis de estas técnicas para comprender la trabazón entre individuo y poder y, en segundo lugar, a partir de este análisis abordar las implicancias en materia de generización de los individuos, con el fin de comprender la trabazón entre anatomo-poder y un dispositivo de género.

Sobre las técnicas de poder Foucault reconoce dos, la disciplina o anatomopolítica del cuerpo humano y la denominada biopolítica de la población. En esta presentación abordo la primera desde el punto de vista de su actualización, es decir, desde una lectura de la actualidad donde convergen las nociones tanto de disciplina como de generización o constitución del género.

I. La disciplina

El poder disciplinario es un concepto elaborado por Foucault en varias de sus obras, aquí recupero

principalmente los elementos que desarrolló en su texto conocido como *Surveiller et Punir: Naissance de la prison* publicado originalmente en 1975.

En este sentido una de las facetas más contundentes del poder disciplinario nacido entre los siglos XVII y XVIII tiene como objetivo los cuerpos humanos en sus facciones específicas, esto es, en sus movimientos y organización, para hacerlos dóciles y eficientes, para maximizar su producción, para incrementar su utilidad, “la noción de <<docilidad>> que une al cuerpo analizable el cuerpo manipulable” (Foucault, M, 2002: 140). Por lo tanto, de la mano de la docilidad ingresa la noción de economía en la intención u objetivo del ejercicio del poder. Lo que la disciplina busca es hacer del cuerpo humano en su individualidad, un cuerpo dócil para conducirlo por los diversos caminos de la producción, dentro de un plan que maximiza la fuerza, reduce el tiempo y acrecienta el producto obtenido del proceso, todo lo cual, se destina al incremento del poder económico.

A su vez, del mismo modo que el poder se ejerce a través de técnicas, y una de ellas es la disciplina, ésta también implicará una serie de nuevas técnicas, nuevas en un sentido moderno, histórico. Esto se argumenta sosteniendo que, la disciplina se ejerce sobre el cuerpo, lo cual, implica, en

primera instancia, la noción de micro poder, un ejercicio del poder a escala micro, molecular, a lo que Foucault denomina *microfísica del poder*. Y en segunda instancia que, aunque la disciplina tenga como cuna los siglos XVII y XVIII, el filósofo francés reconoce que “Muchos procedimientos disciplinarios existían desde largo tiempo atrás, en los conventos, en los ejércitos, también en los talleres” (Foucault, M, 2002: 141), sólo que al respecto de los cuales -de los procedimientos disciplinarios- durante los siglos enunciados, se suscitaron una serie de técnicas, para sistematizar su ejecución, para maximizar sus efectos, finalmente para reducir sus gastos como consecuencia de su aplicación en conjunto.

La "invención" de esta nueva anatomía política no se debe entender como un repentino descubrimiento, sino como una multiplicidad de procesos con frecuencia menores, de origen diferente, de localización diseminada, que coinciden, se repiten, o se imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen según su dominio de aplicación, entran en convergencia y dibujan poco a poco el diseño de un método general. (Foucault, M, 2002: 142).

Entonces, el poder disciplinario o técnica disciplinaria, el método general al que refiere en la cita, se consolida en el transcurso de los siglos mencionados, a través de cuatro técnicas que se desarrollan en esos tiempos. En resumen, el desarrollo de la anatomo-política del cuerpo

humano, hace precisamente que su blanco u objetivo, que es el cuerpo, ingrese “en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone”, constituyendo de este modo un cuerpo disciplinado, desplegando así el control disciplinario del cuerpo. (Foucault, M, 2002: 141).

I.I. Las técnicas disciplinarias

Foucault en su texto ya citado discrimina dos grandes técnicas a través de las cuales se constituye la red del biopoder, la denominada disciplina o anatomo-política del cuerpo y la biopolítica.

La primera técnica del poder, a su vez se constituye como tal a partir de la combinación de cuatro formas estratégicas de producir y controlar al cuerpo humano, éstas conforman y sistematizan el devenir y la ejecución de la anatomo-política.

En este sentido, la primera se denomina distribución de los cuerpos en un espacio analítico. “El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos que repartir hay” (Foucault, M, 2002: 146). Así en la división, en la separación o, más precisamente, cuadrícula, se alcanza la mayor individualización posible: el uno. Cada obrero con su máquina, cada alumno en su escritorio, cada monja de convento en su cuarto. Así cada uno tiene que vérselas sólo consigo mismo en relación con las exigencias y control del capataz, del maestro o de Dios. Que cada individuo tenga su lugar predeterminado, impide la deserción, la vagancia, el receso voluntario de actividades productivas y la distracción; y a su vez, incentiva

espacial y materialmente a la utilización exhaustiva del tiempo de trabajo; además se logra evitar las comunicaciones peligrosas, todo con el fin de crear un espacio útil, lo más eficaz y por lo tanto útil posible.

Al asignar lugares individuales, ha hecho posible el control de cada cual y el trabajo simultáneo de todos. Ha organizado una nueva economía del tiempo de aprendizaje. Ha hecho funcionar el espacio escolar como una máquina de aprender, pero también de vigilar, de jerarquizar, de recompensar. (Foucault, M, 2002: 151).

Los lugares analizados por el filósofo francés son los ya mencionados -taller, escuela, convento, hospital, cárcel- a los que propongo incorporar una especificidad que hace a la producción de cuerpos disciplinados desde el género. Considerando que en todas y cada una de las instituciones mencionadas, las instalaciones destinadas al uso, trabajo o encierro, se diferenciaban según el género, esto es, escuela para hombres y otra escuela para mujeres, con planes de estudios u objetivos pedagógicos diferenciados, aquellos en las matemáticas, negocios, gimnasia, oratoria; para ellas, caminar correctamente, modales, cocina, costura. En lo referido a los conventos, talleres y cárceles, la separación entre hombres y mujeres es también notoria. En este sentido, Foucault en su conferencia de 1973, cita un reglamento y propone un juego de adivinanza respecto a cuál institución

pertenece, debido al carácter general de las reglas establecidas allí.

... había cuatrocientas personas solteras que debían levantarse todas las mañanas a las cinco. A las cinco y cincuenta habían de terminar su aseo personal, haber hecho la cama y tomado el desayuno; a las seis comenzaba el trabajo obligatorio que terminaba a las ocho y cuarto de la noche, con un intervalo de una hora para comer; a las ocho y quince se rezaba una oración colectiva y se cenaba, la vuelta a los dormitorios se producía a las nueve en punto de la noche.... No se admitía ni siquiera a los fieles de afuera; los pensionados sólo podían salir del establecimiento durante los paseos dominicales, pero siempre bajo la vigilancia del personal religioso que, además de los paseos, controlaba los dormitorios y las oficinas, garantizando así no sólo el control laboral y moral sino también el económico. Los pensionados no recibían sueldo sino un premio —una suma global estipulada entre los 40 y 80 francos anuales— que sólo se entregaba en el momento en que salían. Si era necesario que entrara una persona del otro sexo al establecimiento por cualquier motivo, debía ser escogida con el mayor cuidado y permanecía dentro muy poco tiempo. Los pensionados debían guardar

silencio so pena de expulsión.

(Foucault, M, 1996: 122-123)

La separación entre hombres y mujeres, la búsqueda o intención que no haya contacto entre ellos, garantiza la producción económica si el reglamento se tratase de una fábrica, puesto que aquellos realizan trabajos sobre el hierro por ejemplo y ellas sobre telares. Podría también tratarse de una cárcel, ya que hasta el día de hoy se administran institucionalmente a los privados de su libertad de maneras diferentes en función a su género. En los conventos tampoco se reúnen a compartir la jornada personas de diferentes géneros, y en el caso de instituciones educativas aún a la fecha algunas se desarrollan separando entre niños y niñas. El reglamento citado por Foucault que data de 1840, y los múltiples con el mismo estilo y objetivo disciplinador, ha dejado sus marcas en la historia, en el modo de tratar diferencialmente a los sujetos según su identidad de género. En resumen, la distribución de los cuerpos en un espacio analítico, propongo observarla enmarcada a su vez, por una pre-distribución o distribución previa en torno al género del sujeto en cada una de las instituciones disciplinarias; esta maniobra persigue el triple objetivo de producción de un cuerpo mujer diferente del de hombre, de control específico de cada cuerpo generizado, y de potencialización en la producción económica de cada género en sus especificidades corporales.

La segunda técnica, que responde al carácter orgánico de la disciplina, es el control de actividades. La distribución en cuadrículas, en células, dividirá las

operaciones individuales, las actividades de cada uno, y a la vez, articulará en serie cronológica las etapas definidas de producción o del proceso -formación militar, escolar, religiosa.

Se define una especie de esquema anatomo-cronológico del comportamiento. El acto queda descompuesto en sus elementos; la posición del cuerpo, de los miembros, de las articulaciones se halla definida; a cada movimiento le están asignadas una dirección, una amplitud, una duración; su orden de sucesión está prescrito. El tiempo penetra el cuerpo, y con él todos los controles minuciosos del poder. (Foucault, M, 2002: 156)

Al controlar las actividades y los tiempos de cada paso o momento de las mismas, el individuo simplemente las ejecuta, de manera adecuada en el mejor de los casos, pero sino, es fácil detectar, por la distribución celular, quién es el que debe ajustarse, a quién prestar más atención para que se ajuste a las actividades que debe realizar. “La exactitud y la aplicación son, junto con la regularidad, las virtudes fundamentales del tiempo disciplinario.” (Foucault, M, 2002: 155)

Con la definición exacta de los movimientos del cuerpo fragmentado, la disciplina logra instaurar un tipo muy específico de relación entre este con el objeto a manipular. Así queda planteada una economía positiva, el principio de utilización del tiempo, en constante aumento:

... se trata de extraer, del tiempo, cada vez más instantes disponibles y, de cada instante, cada vez más fuerzas útiles. Lo cual significa que hay que tratar de intensificar el uso del menor instante, como si el tiempo, en su mismo fraccionamiento, fuera inagotable; o como si, al menos, por una disposición interna cada vez más detallada, pudiera tenderse hacia un punto ideal en el que el máximo de rapidez va a unirse con el máximo de eficacia. (Foucault, M, 2002: 158)

En resumen, el control de las actividades, que busca lograr un cuerpo fraccionado y eficiencia en cada una de sus partes, se vincula necesariamente con la construcción de un sujeto generizado, la mano de un hombre hace ciertas cosas que la mano de una mujer no, y el vientre de ella lo suyo, que el del hombre no puede. Las instituciones pedagógicas donde el objetivo es la producción de un cuerpo de mujer-esposa-madre, segmentan las actividades y los horarios para cada acción, perfeccionando la regularidad para la vida cotidiana y doméstica.

La tercera técnica, que responde a la característica genética, es la organización, precisamente, de la génesis. Es decir, para que la distribución y el control de las actividades funcionen coordinados, donde las tareas, aunque repetitivas estén secuenciadas y graduadas, es indispensable la esquematización u organización desde la génesis. Organizar es dividir el tiempo y

serializar o secuenciar las actividades. Así se deja en claro qué ejecutar en cada momento. La instrucción de las actividades o trabajos que debe el individuo realizar en cada momento, se lleva a cabo de manera segmentada, cada paso especificado y sucesivo, en orden de “complejidad creciente” (Foucault, M, 2002: 162).

Esta técnica de organización, incluye además de los segmentos temporales dedicados a la explicación o enseñanza de las actividades, fijando el tiempo dedicado a la instrucción, determina a su vez una prueba o examen. La cual “tiene por triple función indicar si el sujeto ha alcanzado el nivel estatutario, garantizar la conformidad de su aprendizaje con el de los demás y diferenciar las dotes de cada individuo” (Foucault, M, 2002: 162). Remarcable es la separación de los momentos de instrucción y de la posterior aplicación de lo aprendido -etapa de ejecución, trabajo o producción- los cuales están diferenciados a partir de un examen que califica y clasifica a los individuos según su correcta respuesta o adecuación a las instrucciones previamente recibidas. Con el examen, lo que se logra es que cada individuo ingrese en un campo documental, es decir, que sea considerado como un caso; y la diferenciación de los individuos permite a su vez un control exhaustivo de los mismos junto con la posibilidad de intervención puntual en estos para su corrección, depuración o eliminación del proceso de instrucción. Esto último, además de permitir la “posibilidad de caracterizar, y por lo tanto de utilizar a los individuos según el nivel que tienen en las series que

recorren” (Foucault, M, 2002: 164); impedirá que algún individuo quede excluido de la cadena de producción, ya que, cada uno es puesto en el preciso lugar donde puede ejecutar las tareas de manera correcta, cronometrada, eficiente, obteniendo así, de todos los individuos algún grado de productividad, todos son útiles a la cadena de producción.

Finalmente, queda expresada la economía que rige el tiempo de vida del individuo, tiempo que se organiza en función de la utilidad que se pueda extraer de cada uno, lo cual manifiesta el ejercicio del poder sobre los hombres por medio de la organización del tiempo.

Por último, la cuarta técnica implementada por la disciplina, será la composición de las fuerzas. Una vez calificados y clasificados adecuadamente a los individuos, es posible organizarlos en un conjunto articulado de manera tal que el trabajo del todo supere la posibilidad de producción total individual; construir un aparato que reúna a individuos con diferentes capacidades o grados de instrucción es hacia lo que tiende la disciplina. Para ello, el cuerpo individual no sólo es objeto de instrucciones y evaluaciones clasificatorias, sino que también “se convierte en un elemento que se puede colocar, mover, articular sobre otros” (Foucault, M, 2002: 168), y en este sentido, el cuerpo no es una causa o sustrato biológico donde se agrupan una serie de conocimientos, sino que es un efecto político, una pieza de una máquina multisegmentaria. Maquinaria donde en cada momento, los tiempos de todos tienen relación

con los de cada uno, “No hay un solo momento de la vida en el que no se puedan extraer fuerzas, con tal de que se sepa diferenciarlo y combinarlo con otros” (Foucault, M, 2002: 169). Una organización de fuerzas de este tipo, requiere un sistema de mando muy definido y absolutamente reconocido por todos.

A partir de las cuatro técnicas descritas anteriormente, la disciplina producirá en los cuerpos una individualidad dotada de cuatro características derivadas de aquellas. Así resulta que la individualidad disciplinada es: celular, orgánica, genética y combinatoria; sin embargo más allá de ello, lo que resulta de real importancia aquí es la producción de individuos con características específicas, la individualidad en tanto efecto e instrumento del poder disciplinario.

Por este motivo, la disciplina en tanto táctica del poder, es una estrategia que busca anatomizar, dividir las partes del cuerpo individual y el tiempo de la vida, para lograr no sólo lo máximo de cada individuo, sino ir más allá, y exprimir la máxima producción que pueda alcanzar cada parte del organismo. Siguiendo a Foucault, esta tecnología individualizante es:

... el mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismos, es decir, los individuos. Técnicas de individualización del poder. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus

capacidades, cómo situarla en el lugar en que sea más útil: esto es, desde mi punto de vista, la disciplina. (Foucault, M, 1999: 243)

A modo de síntesis, cabría enumerar tres nociones centrales que decantan del proceso de disciplinarización descrito; en primer lugar, a través de las disciplinas se logra un acrecentamiento de la utilidad posible de los individuos; en segundo lugar, se encuentra la extensión o amplitud de los mecanismos e instituciones disciplinarios, los cuales constantemente sufren cambios de institucionalización y des-institucionalización. Por último, en tercer lugar, los mecanismos disciplinarios se introducen no sólo en espacios carcelarios (como lo analizaba Bentham) sino que también, tienen lugar en hospitales, asilos, escuelas, fábricas, talleres, y si nos remontamos a tiempos contemporáneos, no sólo los hallaríamos en lugares como partidos políticos, iglesias, jardín de infantes, clases de deportes, idiomas o instrumentos para niños y jóvenes, etcétera, sino que son mecanismos utilizados en una amplia gama de instituciones y lugares. Esta diversidad de *locus* genera naturalización, normalización en el proceso de extracción de utilidades, de fuerzas, de capacidades del cuerpo individual.

Conclusiones

Al iniciar esta exposición me propuse indagar sobre la posibilidad de tender un vínculo entre la categoría de disciplina y la noción de género, y para ello, planteé como hipótesis que la disciplina funciona a través de generar

diferencias de género. En este sentido, presenté la técnica disciplinaria y, a partir de ese despliegue conceptual, indagué si la misma tiene implicancias en la generización de los individuos, mostrando que sobre las cuatro técnicas del poder disciplinario se pueden desarrollar líneas de comprensión de su funcionamiento específico para cada género.

Las reflexiones sobre esto último se inician en consideración de la premisa: “entre el poder y el sexo no se establece una relación de represión, sino todo lo contrario” (Foucault, M, 1992: 153), es decir, existe una relación de mutua implicancia, mutua estimulación entre el poder y el sexo: el poder recorre y reconstruye el sexo, el sexo es el lugar donde las relaciones de poder se despliegan.

En este sentido, la disciplina tiene implicancias en el sexo y, por analogía, también en el género: el individuo disciplinado es un individuo sujeto a “su” identidad de género, se disciplinan a los niños y las niñas de distintos modos, se disciplinan a las mujeres y a los hombres de maneras diferentes. Las escuelas, los conventos, los monasterios, los ejércitos, las carreras universitarias y, por lo tanto, las profesiones, han tenido una predilección por algún género al menos en alguna época de la historia de cada institución. Ya la educación ateniense estaba completamente destinada a los varones de Atenas, libres y jóvenes: el ámbito pedagógico clásico es cerrado, masculino, prohibido para el otro sexo. Situación muy similar en Esparta: los varones recién nacidos son seleccionados para vivir o para morir por una comisión de

Ancianos de la *Lesche*; en caso de vivir, estarán a cargo de una nodriza. Las recién nacidas son criadas por la familia, educadas de manera mucho más privada que los niños.

Desde esta óptica, la noción de disciplina, en tanto técnica de poder ejercida para convocar acciones específicas, permite reconocer la divergencia entre las acciones que se convocan en varones y las acciones que se convocan en mujeres. Y, en consecuencia, la disciplina, en tanto conjunto de técnicas que producen una individualidad, produce diferencialmente cuerpos masculinos que tienden a llevar a cabo acciones y conductas masculinas, y cuerpos femeninos que tienden a llevar a cabo acciones y conductas femeninas. A este efecto del poder disciplinario, me animé a llamarlo *acción genérica*, puesto que me permite dar cuenta puntualmente de la constitución diferenciada por géneros de los individuos mujeres y hombres disciplinados y generizados.

Esta categoría codifica las acciones humanas en femeninas o masculinas, y en este sentido conduce a que los sujetos femeninos actúen de determinado modo y los sujetos masculinos de otro. La división, la especialización, la exclusión, la diferenciación, la definición de cada género colabora al éxito del poder en la conducción de acciones humanas. Y, a pesar de las mutaciones históricas de lo que es propio de cada género, a pesar de los espacios conquistados por el feminismo y por las minorías sexuales, por ejemplo, la diferencia entre géneros es lo que se mantiene. Lo que no muta históricamente es el

hecho de definir la subjetividad, comprender a los seres humanos como atados, sujetos a una identidad sexual y de género.

En otras palabras, el desplazamiento histórico-social de las implicancias del género que son los límites de las funciones y la moral propias de cada género, sin embargo, no hace más que perpetuar la división, la mutua exclusión, la especificidad de lo que es cada género, inclusive cuando ya no se hable únicamente de dos géneros. Mientras se perpetúe la voluntad de determinar el modo en que los seres humanos devienen en varón, mujer, transexual, transgénero, etcétera, los modos de vida, las expresiones individuales, todas las acciones, tenderán a respetar los límites que contrae la expresión compuesta por “soy” y una categoría genérica.

La existencia de nuevas y diversas manifestaciones corporales, morales, funcionales, estéticas requieren, al interior de la lógica expansiva del biopoder, el desarrollo de discursos legítimos, de saberes científicos que generen nuevas formas de regular y normalizar, de administrar a los seres humanos. Por lo que, el sujeto sexualizado y generizado colabora a un mejor y más efectivo control y manejo de los individuos y de la especie. Estos nuevos requerimientos son trabajados, son objeto del *dispositivo de género*, que se ocupa de la definición histórica de las identidades de género. La presentación de un dispositivo tal, requiere el desarrollo de una investigación profunda que excede a los propósitos de la presente.

En concordancia con lo anterior y sin perder de vista que los archivos

analizados por Foucault para enmarcar arqueológicamente las condiciones de posibilidad del desarrollo de la disciplina tienen un origen específicamente europeo, reconozco la necesidad de futuras indagaciones sobre los discursos sobre el género producidos en un contexto distinto al del francés. Por lo cual, cabe proyectar indagaciones futuras hacia la búsqueda de las condiciones de posibilidad de técnicas, tecnologías y procedimientos de la administración de la vida, desde un panorama latinoamericano, argentino u otro.

En última instancia sostengo como necesario conocer las condiciones históricas que por las cuales nos conceptualizamos a nosotros mismos.

Para seguir leyendo sobre mismo tema:

-De Lauretis, Teresa. (1989) *La tecnología de género*. En: AA.VV. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. (1-30). Londres: Macmillan Press.

-Marrou, Henry-Irene. (1985) *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid: Azal.

Bibliografía:

Foucault, M. (1992) *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1996) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Foucault, M. (1999) *Obras esenciales III. Estética, Ética y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Foucault, M. (2001) *El sujeto y el poder*. En: H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. (241-259). Buenos Aires, Nueva Visión.

Foucault, M. (2002) *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. (1ª. ed.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

González María José realizó sus estudios de grado en la Universidad Nacional del Nordeste, donde obtuvo el título de Licenciada en Filosofía. Dio clases en el nivel secundario, terciario y universitario. En la actualidad, se encuentra finalizando su Especialización en Educación Universitaria, es becaria de postgrado de la Secretaría General de Ciencia y Técnica de la UNNE, y alumna del doctorado de la misma casa de estudios. El tema que recorre desde inicios de su formación es la subjetividad, y se enmarca dentro de la filosofía contemporánea y filosofía de género.



Recibido: 30/10 Aprobado: 20/12

La colonialidad y el poder, entre la diferencia y la clasificación.

Gabriel Iribarne
demian4444@gmail.com

Resumen:

La pregunta que inspira este artículo es si el poder tiene que ver en algún punto con la lucha de razas, en donde, según la misma historia de las razas existiría en el sentido del poder/lucha un patrón de poder tal que genera identidades, cómo reinterpretar este fenómeno desde lo colonial ¿es acaso la constitución de la colonia, de un algo colonial, el resultado de una lucha? o ¿es el resultado de una dominación la cual excede el momento de esa misma lucha y aparece en ese horizonte oceánico como la imposición misma por excelencia?

Palabras: Colonialidad, Poder, Biopolítica, Diferencia, Clasificación.

Coloniality and power, between difference and classification.

Abstract

The question that inspires this article is whether power has to do at some point with the struggle of races, in which, according to the history of races itself, there would exist, in the sense of power / struggle, a pattern of power such that generates identities, such as how to reinterpret this phenomenon from the colonial point of view. Is the constitution of the colony, of a colonial something, the result of a struggle? Or is it the result of a domination, which exceeds the moment of that same struggle and appears on that oceanic horizon as the imposition itself par excellence?

Keywords: Coloniality, Power, Biopolitics, Difference, Classification.

Introducción

La cuestión del poder siempre ha sido un eje central para pensar esa articulación problemática y trascendente entre lo social y lo político, es decir, acerca de cómo resultaría necesario organizar la cuestión social. Es por ello que a partir de la complejización de las estructuras sociales más y más reflexiones, filosóficas o no, han asediado el imaginario a partir del cual nos llegamos a considerar como *civilizados* o *socializados*. Las principales cuestiones alrededor de este enunciado, el cual varía según sus

formas y regularidades, serían si toda socialización, toda estructura social, todo orden político remite a una forma, explícita o no, de dominación; y si esa dominación podría o no ser *una expresión genuina* de autopoiesis o consistir en una imposición *exterior*, extranjera.

A lo largo de las clases que dicta en el *Collège de France*,⁶ Foucault, aborda poco a poco estas cuestiones. Desde la política y el nacimiento de los estados como la aplicación de tecnologías de gobierno, pasando por

⁶ Principalmente aquellas dictadas entre los años 1975 y 1979.

las formas según las cuales lo social se auto identifica como lo *civilizado* frente a lo *bárbaro* en el relato histórico que sirve como justificación o legalización de una determinada forma o estructura social, hasta el nacimiento de nuevas formas de administración del poder, específicamente, aquello que denomina como *biopolítica*.

Estado, lucha, raza, van a configurarse entonces como los tres ejes del análisis del poder, del poder entendido como herramienta de clasificación, como aquello que posibilita, lleva a cabo y estratifica la guerra, la división y las dominaciones. Las condiciones de la lucha y el objetivo de la lucha, entendido como juego estratégico de reparticiones.

Este entramado de relaciones de poder expuesto por Foucault, es retomado por Castro-Gómez bajo la premisa o crítica acerca de la relación entre estos *estados* europeos y sus luchas de razas, con las colonias americanas. Esto significa, que si bien la estructura de análisis foucaultiana representa según Castro una herramienta valiosa a la hora del análisis efectivo de las relaciones colonia-europa, queda circunscripta al entramado de luchas y relaciones europeas, a partir de la cual se genera una visión eurocentrista, en la cual Europa se conforma como el resultado, la pacificación. Esto implica en cierto sentido, la apercepción de que en términos históricos lo europeo se encuentra en un estadio avanzado o evolucionado con respecto al resto del mundo, que aún se mantiene como colonial con respecto a sí mismo y de Europa.

Ahora bien, si lo *colonial*, y por colonial queremos exponer esta manera dual de percepción desde un punto de vista hegemónico, es decir, que diluye *diferencias*, puede ser un vector tanto interior como exterior de relaciones, supone en principio dos consideraciones: primero, la

configuración binaria de las relaciones de poder en términos de *raza*, de guerra de razas; y en segundo lugar la coexistencia de diferentes niveles de *sistemas* en los cuales estas relaciones operan; en pos de una concepción del poder que no se emplaza en determinar *quien* ostenta el poder, sino más bien, *cómo funciona* el poder. En este sentido es que Quijano propone una interpretación heterárquica del poder, donde el mismo se configura por un lado como dominación, y por otro lado como la matriz a partir de las cuales la subjetividad es producida, lo cual permite comprender, por ejemplo, la colonia como momento plenamente capitalista, y no como tradicionalmente, o mejor dicho, eurocentricamente, se comprende la colonia, como un estadio pre-capitalista de una historia universal que culminaría con el *destino* europeo.

La pregunta que inspira este artículo es si el poder tiene que ver en algún punto con la lucha de razas, en donde, según la misma historia de las razas existiría en el sentido del poder/lucha un patrón de poder tal que genera identidades, como reinterpretar este fenómeno desde lo colonial ¿es acaso la constitución de la colonia, de un algo colonial, el resultado de una lucha? o ¿es el resultado de una dominación la cual excede el momento de esa misma lucha y aparece en ese horizonte oceánico como la imposición misma por excelencia?

1. El poder

En su artículo, *Foucault y la colonialidad del poder*, Castro-Gómez (2007) nos advierte sobre una serie de malentendidos acerca la noción *micropolítica*, que Foucault propone del poder, principalmente desde las corrientes marxistas.

Para Foucault, la densa trama de la política europea se constituyó sobre un acuerdo acerca del significado, valor y realidad de la *conquista*, es decir, sobre una manera de ejercer el poder que se va a encontrar directamente determinada por la invasión y el desplazamiento constante de los pueblos. En principio esto implica un doble corrimiento epistemológico que tiene como núcleo la concepción clásica del poder y la política. En primer lugar, porque la conquista, entendida como aquello que hace inteligible a lo político, contradice aquella concepción clásica del estado como el orden, la paz y el progreso, (corrimiento del aforismo de Clausewitz) hacia una imagen del estado que enarbola la historia de las diferentes dominaciones, institucionalización de la conquista, el derecho, como un derecho de conquista. Y en segundo lugar con respecto a lo social, se genera un desplazamiento en la noción de algo que podríamos llamar *identidad nacional*, hacia una composición nacional que tiene más que ver con la subyugación y la dominación/imposición de un grupo por sobre otro, la historia deviene historia política en tanto que se intentará contar la historia de un territorio desde la óptica de quién es el dueño de ese territorio, cuál es la población objeto (subyugada) y quién *tiene* el derecho a elaborar los relatos que signifiquen y legitimen las diferentes dominaciones.

Ahora bien, plantear la conquista como el factor de inteligibilidad implica para Foucault consideraciones metodológicas acerca de cómo entender esa conquista que se plasma sobre el territorio/población y aún sobre ellos mismos. Este tipo de análisis debe partir necesariamente del estudio detallado, a nivel microfísico de las relaciones de poder. Doble cuestión que en los textos del *Cóllege*

de France Foucault pone sobre la mesa: primero, las herramientas metodológicas para el análisis de las relaciones de poder, y segundo la relación de este análisis a nivel microfísico, con los marcos teóricos que proponen macro-sistemas de inteligibilidad del orden político, económico y social.

Doble consecuencia en la interpretación histórica del hecho de la conquista: como un fenómeno macizo, un corrimiento o un movimiento continental, en donde dos o más grupos fácilmente diferenciables entablan relaciones, que según el orden de resolución que tengan devendrán en la constitución de un grupo que domina por sobre otro grupo que mantendría su primera identidad en calidad de oprimidos. Por otro lado, también es posible entender el fenómeno de la conquista como aquel factor que determina las relaciones de poder a partir de la cual pueden engendrarse sujetos o subjetividades que responden a la lógica de la conquista. En este sentido es que podría definirse, si bien no esencialmente, al menos en sus formas de expresión una serie de postulados que de alguna manera mostrarían cómo se efectivizan tales relaciones de poder. Deleuze (2005) en su libro, *Foucault* resume esta propuesta en seis postulados: 1) Postulado de la propiedad: el poder no es propiedad ni de uno, ni de varios. El poder es una función, y como función, afecta a todos los puntos por los cuales pasa. Por lo tanto, el poder es un ejercicio, algo que se usa y no algo que se tiene. 2) Postulado de la localización: Así como tampoco es de alguien, tampoco se puede decir que el poder esté en un lugar específico. El poder no se concentra en un punto, es relativo, es un medio, una relación. 3) Postulado de la subordinación: Generalmente se subordina el poder a la estructura económica, sin embargo, el poder es

inmanente aún a los modos de producción, o sea, no se ordena mediante jerarquías superiores o inferiores, sino que la entiende como una red subyacente de relaciones. 4) Postulado de la esencia: Por lo ya dicho se deduce que no habría dominantes y dominados, sino puntos que son atravesados por el poder según la manera en que es ejercido (si el poder es una red, compuesta por relaciones, entonces la relación es definida por la dirección del segmento que la forma). 5) Postulado de la modalidad: El poder, como red que subyace a las formaciones sociales, establece la producción de efectos, de verdades, de buen comportamiento, esto es: tiende a estandarizar costumbres. 6) Postulado de la legalidad: La ley no distingue legalismos de ilegalismos. La ley es la diferenciación de los ilegalismos permitidos dentro de un sistema.

El gran antagonista en esta concepción del poder es el excesivo economicismo promovido por la convergencia de, principalmente, dos discursos relativamente hegemónicos, por un lado, la concepción jurídica, liberal de la política, y por otro, cierta concepción marxista sobre las relaciones de producción. El primero sería “el poder concreto que todo individuo posee y que, al parecer, cede, total o parcialmente, para constituir un poder, una soberanía política, (...) una operación jurídica que sería del orden del intercambio contractual.”(Foucault, M, 2006: 26) La segunda, tiene que ver con la particular relación que se establece entre poder político y las formas alrededor de las cuales este poder se apoya, es decir, las relaciones de producción,

en la medida en que el papel del poder consistía, en esencia, en mantener relaciones de producción y, a la vez, prorrogar una

dominación de clase que el desarrollo y las modalidades características de la apropiación de fuerzas productiva hicieron posible. En este caso, el poder político encontraría su razón de ser histórica en la economía. (Foucault, M, 2006: 27)

El horizonte que abre esta interpretación abre las puertas a otras reflexiones acerca del poder y sus relaciones. La colonia, o la historia latinoamericana como el resultado, o lo que queda después de la colonia, ya no es interpretado desde una perspectiva hegemónica unilateral, no es el resultado de una conquista entendida como un factor de poder que *determina*, sino que es una forma, un vector de poder, que genera un algo, ese algo, es el resultado de una guerra, es una conquista a su vez podríamos decir, pero la imposibilidad lógica de precaracterizar algo como conquistador previo a su conquista habla de las dificultades técnicas a la hora de hablar del poder. Por lo pronto, aquello que sí podemos afirmar es que el patrón de producción del poder, no es necesariamente económico/liberal, sino que responde a una forma de producción que no es la del trabajo, ya que efectivamente, las rebasa cuando nos encontramos con la relación que Europa ha establecido con una parte del mundo desde el siglo XV en adelante: la colonia.

2. Colonialidad – Modernidad

El pensamiento acerca de la colonia, lo colonial, o la colonialidad constituye por sí mismo un amplio campo que aún se encuentra en desarrollo. La idea más generalizada es que la colonia *fue* un momento histórico de *preparación* para la constitución de los modernos (y europeos) estados-nación. Entre este tipo de planteos, que podríamos

encuadrar dentro de discursos llamados *postcoloniales* o *descoloniales*⁷ es que surge como revisión crítica la noción de *Decolonialidad*, desde donde se afirma que lo *colonial* no sería únicamente una organización política o social, sino más bien una forma de jerarquización del trabajo y las poblaciones, en donde el fenómeno colonial no constituiría una preparación para el estado-nación moderno, sino “más bien, (...) una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial”. (AAVV, 2007: 13)

La razón que rige esos tipos de planteos (postcoloniales o descoloniales) es enteramente eurocéntrica, en tanto que Europa aparece como una unidad autoconstituida que se instaura como *valor* según el cual todo lo demás (no-europa) debe ser sopesado o medido. Entonces la colonia con respecto a los estados-nación europeos de la modernidad implica en una línea del tiempo única, que la colonia es la manera *natural* en la cual las cosas deben ordenarse para favorecer la *evolución* al orden moderno, es decir, la ordenación en estados nacionales, sin sospechar o preguntarse siquiera si

la colonia misma no sería un *efecto*⁸ de esa ordenación moderna.

En este sentido el grupo Colonialidad – Modernidad, (G.E.L., 2010) es uno de los principales actores cuya dedicación y esfuerzo se encuentran dirigidos a poner en evidencia y de hecho denunciar la presencia de esta visión eurocéntrica, no solo en términos de *ideología dominante* sino como aquello que se encontraría en el subsuelo, es decir, en las herramientas teóricas, en el lenguaje, pero específicamente en la herramienta que más común para analizar los fenómenos humanos generales o globales, la sociología y las ciencias humanas en general. Por ello la principal preocupación y precaución metodológica del grupo Colonialidad – Modernidad será fundar un *paradigma otro*, en el sentido de vincularse con las nociones de mundo y conocimiento desde una nueva epistemología. Para ello es necesario señalar sus puntos de encuentro y diferencia o influencia: 1) la teoría de la dependencia, cuya crítica central a la noción de desarrollo se encuentra en que los países desarrollados, en virtud de su propio desarrollo, requieren, simultánea y necesariamente, el subdesarrollo de otros para tener continuidad en el tiempo; 2) la filosofía de la liberación, desde la cual se piensa el correlato, o mejor dicho el corrimiento, entre palabra y praxis, donde la esa misma praxis constituiría la expresión de las prácticas, valores, recuerdos, etc. que no han sido aún resignificadas o absorbidas por las relaciones coloniales-liberales para las cuales solo tienen sentido aquello que puede ser resignificado eurocéntricamente. En este sentido Dussel⁹ rescata la noción de *diferencia colonial*, como la “diferencia

⁷ Con discurso descolonial, se hace referencia específicamente a un discurso según el cual el mundo ha sido efectivamente *descolonizado* al haber alcanzado la edad de la razón siguiendo las recetas del progreso con la cual europa ha dotado al mundo. La crítica a esta postura según la cual el paradigma moderno eurocentrista y por ende colonial, continúa funcionando son el estudio y análisis de los sistemas-mundo tal como lo plantea Immanuel Wallerstein. (No confundir con aquel discurso elaborado por los grupos decoloniales o descoloniales que abogan por una verdadera descolonialización política, social, económica y epistémica de aquello que conocemos como mundo colonial/periférico)

⁸ Efecto, no en el sentido de algo externo, sino como la realización misma de ese tipo de orden social/político/económico.

⁹ Dussel, Enrique.

irreductible entre la perspectiva del colonizador y el colonizado, merced de la herida colonial que este último sufrió y sigue sufriendo” (G.E.L., 2010: 6), basándose principalmente en la noción o autopercepción que tenemos de *pueblo*. 3) La teoría del sistema – mundo,¹⁰ según la cual sólo han existido dos tipos de sistema mundo a lo largo de la historia, los imperios – mundo y las economías – mundo, según Wallerstein esta última, desde su versión capitalista se ha convertido en un sistema – mundo de un alcance que es efectivamente mundial/global, y esa globalización tiene como punto de apoyo, o suceso clave, la constitución y posterior división de la colonia, y lo colonial como lo *periférico*, en donde la colonia no es un efecto colateral, cuasi no deseado del capitalismo, sino su condición misma de constitución en términos de evento global. 4) Si bien el pensamiento marxista representa una bandera de lucha para todos aquellos oprimidos por las relaciones que establece el capitalismo, no llega a asumir la realidad colonial del capitalismo. Principalmente los puntos de quiebre son dos, en primer lugar, la concepción de la historia, según la cual los pueblos no-europeos se encuentran en estadios pre-capitalistas de evolución, es decir, niega la simultaneidad de tiempos entre Europa y los fenómenos coloniales; en segundo lugar, su excesivo economicismo dejando de lado todo tipo de opresiones que no sean del

¹⁰ Cuya formulación más influyente se debe al sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein: Un sistema-mundo es un sistema social que tiene fronteras, estructuras, grupos miembros, reglas de legitimación, y coherencia. Su vida está compuesta de las fuerzas conflictivas que lo mantienen unido por tensión y lo desgarran en tanto cada grupo busca eternamente remodelarlo en su beneficio. Tiene las características de un organismo en tanto posee una vida útil durante la cual sus características cambian en algunos aspectos y permanecen estables en otro la vida dentro de él es ampliamente autocontenida, y la dinámica de su desarrollo es ampliamente interna.

orden del capital, es decir, de las relaciones de producción.¹¹ 5) El pensamiento posmodernista plantea herramientas útiles¹² a la corriente decolonial, la cual sin embargo considera que el posmodernismo continúa siendo una “crítica eurocéntrica de la modernidad, una mirada absolutamente limitada e ineficaz para aquellos que quieren entender y transformar el mundo desde y para los subalternos de las periferias” (G.E.L., 2010: 9). 6) Los estudios poscoloniales que rescatan otro tipo de experiencias coloniales, sobretudo de África y Asia. En los estudios llevados a cabo desde esas perspectivas o experiencias ponen de manifiesto las diferentes metodologías, ora comerciales, ora militares, sociales, etc. de colonización. Sin embargo, a su vez revelan que, a pesar de los diferentes tipos de dominaciones o jerarquizaciones, existe un determinado patrón de homogeneización cuya principal determinación es epistémica, en donde ésta no viene a reemplazar las anteriores, sino, al contrario, a reforzarlas,

se podría decir que el pensamiento decolonial surgió como un desprendimiento latinoamericano autónomo del tronco principal del pensamiento poscolonial. Las coincidencias son notorias, y pueden hallarse en la preocupación de ambos por estudiar y denunciar la pervivencia de los efectos del colonialismo en las sociedades contemporáneas. (G.E.L., 2010: 9)

Desde esta perspectiva, todas las influencias sobre las que el

¹¹ Esto es puesto en evidencia específicamente en la discusión sobre la colonialidad del poder, es decir, de las relaciones de poder, y no sólo como algo que excede a las relaciones de producción, sino como el factor que las determina.

¹² Lyotard, Derrida, Foucault, son algunos de los principales ejemplos citados.

pensamiento decolonial se apoya o funda parecen definir el pensamiento sobre la colonia como algo que la excede, más que un pensamiento sobre la colonia, sus formas y consecuencias, deviene un pensamiento acerca de lo colonial en las relaciones que se establecen entre diferentes sistemas de poder, sistemas que resultan de conquistas, dominaciones y determinaciones legales acerca de los usos y costumbres, y que por lo tanto plantea el problema acerca de la jerarquización de los discursos, o dicho de otra manera, de la vigencia de las relaciones coloniales en nuestras sociedades contemporáneas.

3. Colonialidad del poder

Entonces, si el problema de la colonia como sistema – mundo perdura independientemente de la colonia, resulta importante prestar atención a dos eventos claves que se desprenden de lo colonial: primero, la cuestión del poder, como aquello a partir de lo cual es pensable la implantación de lo colonial; y segundo, la colonia, como el momento histórico a partir del cual se fundó un cierto tipo de patrón global de poder, un poder que lleva un rasgo específico de lo colonial, Quijano (2000) llama a este fenómeno, colonialidad del poder. Su hipótesis es que

la globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza. (Quijano, A, 2000: 1)

Estos tres factores atraviesan este concepto de colonialidad del

poder: economía, en términos de clasificación en función del trabajo; raza, como clasificación de diferentes *tipos* de vida; y poder, como aquello que articula las formas de vida particulares con los grandes sistemas de dominación.

Generalmente, cuando pensamos en economía, la recurrencia al capitalismo resulta prácticamente inevitable. La hipótesis de Quijano es, precisamente, que el capitalismo se vuelve una *economía* global a partir de la aparición, más bien, como efecto de la instauración de las distintas *colonias*.¹³ En principio esto plantea al menos dos grandes campos problemáticos. Primero, si el capitalismo se constituye efectivamente como global a partir de la experiencia colonial, cómo resulta posible que no siga generando colonia; y, en segundo lugar, si entendemos el capitalismo como aquella relación entre el asalariado, el burgués, el capital, etc., cómo puede eso resultar compatible con las relaciones de explotación, servidumbre, esclavitud, etc., que aparecen en toda colonia. Estas dos objeciones a la hipótesis que plantea Quijano se encuentran íntimamente relacionadas. El capitalismo como experiencia global, no será algo que nació a partir de la colonia, sino más bien la expansión de lo colonial como patrón de las configuraciones sociales y de poder en el mundo. Ahora bien, las relaciones y jerarquizaciones de orden colonial, no implican la colonia, al menos, no como estructura política dominante. En segundo lugar, esto modifica la segunda objeción: si el patrón de poder que rige las estructuras sociales globales (capitalismo), es

¹³ Resaltamos la importancia del análisis histórico de la modernidad como aquello que representa el *ethos* colonial en un pensamiento que también será el mismo colonial (es decir, eurocentrado), es un análisis que por cuestiones de espacio no será incluido en este artículo.

efectivamente colonial sin implicar por ello el fenómeno macizo de la colonia, es posible afirmar que las relaciones típicamente capitalistas (asalariado, burgués, etc.) son excedidas por su condición de exterioridad con respecto a un patrón de poder, que en tanto que global y en tanto que capitalista, genera una jerarquización que será de orden colonial. Por ello es posible afirmar que la servidumbre, la esclavitud, así como el asalariado y el burgués, son efectos de aquella colonialidad del poder, “de ese modo se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial”. (Quijano, A, 2000: 2)

La cuestión es, por qué colonial, y no otro tipo de jerarquización o patrón de poder. Como ya fue dicho, el patrón de poder es efectivamente colonial, porque la colonia, como fenómeno específicamente moderno que se tornaría global, es en sí misma la expresión de una tecnología de gobierno que se ha ido perfeccionando, primero en las colonias, y luego en la misma Europa, tal como lo muestra Castro-Gómez, la colonialidad tiene un carácter interno y otro externo. Esta tecnología de gobierno se conjuga necesaria y fundamentalmente sobre la noción de raza. En este sentido el racismo, o mejor dicho, la guerra de razas, opera como una tecnología de gobierno a partir de la cual se *justifican* las dominaciones y explotaciones subsecuentes, de hecho “la idea de raza asociada a características fenotípicas, es para Quijano un invento moderno que opera eficazmente en la constitución de prácticas y representaciones involucradas en la dominación y explotación de un grupo de gente sobre otro”. (G.E.L., 2010: 16)

Esta manera de jerarquizar la *vida* en general, se conjuga con la clasificación capitalista según la cual se

ordena el trabajo, esto significa, quienes serán burgueses, quienes, asalariados, quienes servidumbre, etc; a grandes rasgos, toda una manera de definir, legitimar y clasificar la explotación en función del capital. De esta manera *raza* como principio de diferencia se articula con *trabajo* como principio de jerarquía, una vez establecidas las diferencias es posible determinar los rangos de trabajo que a cada diferencia le corresponde, ahora bien, la noción de raza como vimos aparece efectivamente a partir de la guerra, a partir de la conquista, es decir, a partir de la dominación, ya que “la dominación es el requisito de la explotación, y la raza es el más eficaz instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como el clasificador universal en el actual patrón mundial de poder capitalista”. (Quijano, A, 2000: 24)

Conclusión

Cuando se hace referencia a una tecnología de gobierno cuyo patrón de expresión es la raza/trabajo, se habla específicamente de biopolítica. Es decir, cómo la vida, y no sólo la vida humana, debe ser clasificada en función de sus rasgos y utilidades vitales, es decir, a partir de un determinado *valor*, y en función de ello, cómo debe ser ordenada política y socialmente. Biopolítica adquiere aquí el sentido de administración de la vida. El problema es aquello que subyace a esa organización y lo que la organización dice de sí misma, las clasificaciones vida-trabajo-capital, son elaboradas a partir de concepciones inventadas acerca de cómo esa vida-trabajo-capital debe ser y cómo debe administrarse. En este sentido la denuncia de Quijano cuando propone la definición del poder como un poder colonial es el eurocentrismo que imparte jerarquías y estructuras que afecta todo campo de vida y

expresión. Los modos de pensar y las herramientas críticas que hacen posible una denuncia de mecanismos de opresión, dominación y explotación son ellos mismos eurocéntricos, desarrollados a partir de y por una visión del mundo que depende de su condición colonial, la cual se hace presente en su calidad de estructurante o determinante de los tipos de relaciones que nos son esencialmente constitutivas en el campo social y cultural,

esto quiere decir, por un lado, que la «colonialidad del poder» no es unívoca sino múltiple, y que en cualquier caso no se reduce a la relación molar entre capital y trabajo. Por otro lado, significa que el tema de la «decolonialidad» no puede seguir orientándonos hacia una reflexión exclusivamente macroestructural, como si de ese nivel dependiera la descolonización de otros ámbitos de la vida social. (Castro-Gómez, S, 2007: 171)

En este sentido o quizás sólo hipotéticamente podríamos afirmar, retomando aquella cuestión planteada como guía del presente artículo, que el pensamiento acerca de la colonialidad del poder implicaría esa capacidad misma del poder de decir o resistir.

Para seguir leyendo:

-Quijano, Anibal (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. (Capítulo de libro). Buenos Aires: Clacso. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

-Kamal Cumsille (2005). Microfísica del poder y colonialismo: en torno a Foucault, Fanon y Said. Chile: Cyber Humanitatis N° 35 (Invierno 2005). [Enlace](#)

Bibliografía

AAVV. (2007). *Giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comp.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2007). *Michel Foucault y la colonialidad del poder*. En Revista: Tabula Rasa, Bogotá-Colombia, N°6: 153-172, enero-junio 2007.

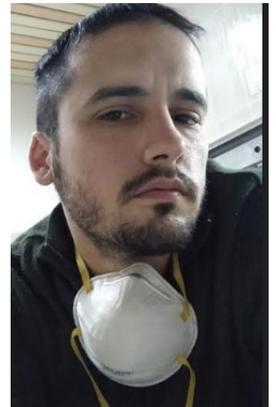
DELEUZE, Gilles. (2005). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós Studio.

G.E.L. (2010). *Breve introducción al pensamiento decolonial*. (manifiesto)

FOUCAULT, Michel. (2006). *Defender la Sociedad*: curso en Collège de France:1977. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

QUIJANO, Anibal. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. (p. 246) En Libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires: CLACSO, consejo latinoamericano de ciencias sociales.

Gabriel Iribarne: Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina). Profesor de Fundamentos de filosofía (UCES) e Introducción al conocimiento Científico (Fadycc-UNNE). Se desempeña también como docente en un ciclo de articulación terciario orientado a la formación en auxiliar docente para egresados de escuelas para adultos en el instituto Rodolfo Walsh (Escuela Mariano Ferreyra). Participa y coordina distintos grupos de investigación locales enfocados en la lectura e interpretación del pensamiento foucaultiano aplicado a problemas actuales.



Recibido: 28/10

Aprobado: 26/12

Implicancias filosóficas en *Persona*: un film de Bergman.

Daniella Tagariello
dtaga@hotmail.com

Resumen:

Persona (1966), es un film de Ingmar Bergman con implicancias profundamente filosóficas, que van desde una mirada existencialista, hasta una exquisita reflexión acerca de la identidad y de la locura. En el siguiente artículo se pretende realizar ciertas apreciaciones en torno al argumento general de la película y las decisiones cinematográficas que ha tomado el director para ilustrar de forma pictórica un eterno devenir entre el yo y el otro, entre lo sano y la locura.

Palabras Claves: Existencialismo – Eterno Retorno – Identidad – Locura

Philosophical Implications in *Person*: a Bergman film.

Abstract:

Persona (1966), is a film by Ingmar Bergman with deeply philosophical implications, ranging from an existentialist look to an exquisite reflection on identity and insanity. The following article aims to make certain assessments about the general plot of the film and the cinematographic decisions that the director has made to illustrate in a pictorial way an eternal evolution between the self and the other, between the healthy and the madness.

Keywords: Existentialism - Eternal Return - Identity - Madness

La “Abstracción Lírica” es una expresión que proviene de la pintura abstracta, su inicio fue en 1910 con la obra llamada “Primera acuarela abstracta” de Kandinsky. Uno de los rasgos fundamentales de este movimiento es la expresión de la emoción pictórica del artista, individual e inmediata, en contraposición a representar la realidad de forma objetiva.

En cine las características son el uso de la luz y del blanco, los primerísimos primeros planos y los primeros planos, que son nada más y nada menos que los rostros, mostrando cómo el cuerpo, lo externo y lo interno de los personajes se disipa en un

entrecruzamiento difuso, un mundo que se concentra o se explota en tan solo un plano.

Entre los directores que se enmarcan dentro de la abstracción lírica podemos encontrar a: Ingmar Bergman (1918-2007), Jacques Tourneur (1904-1977), Joseph von Sternberg (1894-1969), entre otros.

En esta ocasión se realizará un recorrido por los vínculos y referencias que existen entre, el argumento del film y la forma propia de hacer cine de Bergman, con la filosofía existencialista de Jean Paul Sartre, el pensamiento de Friedrich Nietzsche y algunas nociones de Michel Foucault sobre la dicotomía sano/loco.

Persona es una película sueca de drama/misterio del año 1966, en blanco y negro, dirigida, producida y guionada por Ingmar Bergman, con fotografía a cargo de Sven Nykvist; y protagonizada por Bibi Andersson como Alma y Liv Ullmann como Elisabet.

El argumento se centra en sus dos protagonistas: Alma quien es una joven enfermera la cual es contratada para cuidar a una reconocida actriz de teatro llamada Elisabet Vogler, quien a raíz de algún suceso ha dejado de hablar. Ambas se mudan a una cabaña en la playa y allí comienza una convivencia llena de pasiones, emociones y pensamientos tan ambiguos como profundamente introspectivos.

La enfermera, es en cierto punto la protagonista del film, puesto que gran parte de la obra está centrada en lo que siente, piensa y reflexiona de un modo personal y privado. Elisabet no habla, tan solo escucha y en principio parecería ser algo que a Alma le resulta reconfortante, tanto es así que logra abrirse en una conversación íntima donde le confiesa experiencias amorosas y sexuales que son relatadas con gran dualidad, puesto que confiesa haber sentido el mayor de los placeres en un encuentro sexual con tintes voyeristas con dos hombres desconocidos y una chica con la cual tomaba sol en la playa; para luego sentir angustia y culpa por no haber obrado como debía, cuando relata el suceso de un aborto producto de aquel encuentro. Al final de este relato Alma manifiesta sentir una angustia de corte existencial ante la desolación de no saber qué es lo correcto, y el dualismo que presenta el sentir dos emociones encontradas, sostiene “se puede ser dos personas al mismo tiempo” en tono interrogativo y menciona parecerse a Elisabet, de modo tal que podrían cambiar sus vidas sin ningún conflicto aparente.

En este momento temprano del film podemos ver planteado el gran dilema del argumento: la dualidad de la personalidad. ¿Es posible tener dos personalidades, incluso antagónicas, sin ser un loco? ¿Podemos sentir emociones encontradas sin que nos generen una angustia paralizante? ¿Necesitamos del “otro” para constituirnos, pero hasta dónde el “otro” es aquello que no soy yo? Ahondaremos en estas inquietudes del personaje de Alma más adelante.

La enfermera conduce hacia la ciudad para entregar una carta que Elisabet escribió para el doctor, como no estaba cerrada comete la imprudencia de leerla, sintiéndose sumamente decepcionada, puesto que la actriz menciona en dicha carta el contenido de aquella conversación (orgía y aborto) y el haber estado “estudiándola”. Al regreso a la casa se genera una discusión entre ellas, donde la enfermera le reprocha sentirse usada y amenaza con tirarle una olla de agua hirviendo, se detiene luego de que Elisabet le pide que no lo haga, siendo la primera vez que la actriz habla de modo contundente.

Hasta este momento de la narración el espectador siente que si hay una paciente, esa es Alma y no Elisabet, quien se mantiene calma y receptiva; la enfermera se ve descompasada, nerviosa, llorando, fuera de control, reprochándole a la actriz el no parecer estar sana como lo indica el doctor puesto que la cataloga como una persona mala y fría. Aquí se plantea la siguiente dualidad: sano/insano, locura/normalidad; dos aspectos que fueron analizados en profundidad por el Psicólogo y Filósofo M. Foucault, quien estudió el concepto propio de “lo normal” como el resultado de determinada episteme, de un saber, que no es más que un discurso impregnado de poder. ¿Qué es estar “loco”? Alma por momentos parece ser la “insana”, la mujer que se muestra

desestabilizada, fuera de control, quien se confunde con Elisabet, y duda de su propio “yo”. En qué momento Alma se enloquece; siempre lo estuvo, la convivencia con una persona “loca” la enfermó, el hecho de que la actriz no le hable y patentizar la nada hizo que se enfermara, ¿se mimetizo con ella?

Podríamos planearnos también la incógnita de saber quién es la paciente y quién la enfermera, puesto que quizás haya sido una puesta en escena para confundirnos, y sea una suerte de experimento el hacerle creer a Alma que ella es la sana, cuando en realidad es la “loca”. Por momentos el espectador duda de quién es quién. Esta confusión es lograda gracias a los primeros planos de ambos rostros que se confunden una y otra vez, se aproximan y se alejan.

Sin dudas el vínculo generado entre ellas es sumamente dañino, la enfermera le manifiesta a la actriz su cariño, su amor, para luego tratarla de malvada y arrogante, y esta contradicción en sus emociones es una muestra más del gran conflicto que atraviesa la protagonista, en este devenir entre polos opuestos.

Afuera de la casa el verano parece haberse ido, hay viento y las protagonistas cambiaron su atuendo veraniego por ropa negra y abrigada, estableciéndose una suerte de paralelismo psico-cósmico; el adentro se ve reflejado en el afuera, y viceversa. Una noche Alma oye a un hombre afuera llamado a Elisabet y descubre que era “Mr. Vogler”, el esposo de la actriz, quien confunde a la enfermera con su esposa, ella le dice que está equivocado, sin embargo, continúan la conversación al punto tal de mantener relaciones sexuales. Durante el diálogo entre Alma y Vogler, aparece Elisabet en el encuadre y los rostros se confunden, siendo la actriz la que guía a la enfermera a su encuentro con el esposo. En este instante Alma adopta la personalidad de su paciente, nos

preguntamos si Elisabet es realmente ella y Alma su alter ego, al estilo de “Sr. Hyde y Dr. Jekyll”¹⁴, o quizás Vogler nunca se apareció y es producto de su imaginación, manifestándose indicios que nos llevan de un lado a otro, entre la locura y la sanidad.

Otro indicio de esta confusión entre los dos personajes es su vestimenta, ellas aparecen vestidas de negro, esto lo podemos ver en una conversación donde el tema principal es la maternidad, la cual puede ser o no deseada, y el deber implícito de amar al hijo, en este momento Alma comienza un monólogo donde le dice a su paciente que quiso abortar a su hijo pero no lo hizo, que en realidad lo odia y que deseó su muerte, relatando las vivencias de Elisabet quien parece asentir lo que escucha y sufrir con el relato. Este diálogo se vuelve a repetir inmediatamente, en una suerte de continuo devenir; esta idea planteada por el estoicismo y retomada por el filósofo F. Nietzsche en su obra “La Gaya Ciencia”¹⁵, donde sostiene que los hombres debíamos vivir la vida como si ésta fuera a repetirse una y otra vez sin cesar en un eterno devenir circular, en el cual no solo los hechos se repiten una y otra vez, sino también los pensamientos y los sentimientos, de forma infinita e inagotable. Este monólogo que se vuelve a repetir de forma idéntica, también trayéndonos reminiscencias del mito de Prometeo, quien, a causa de haberle robado el fuego a Zeus, fue castigado mandándole un águila para que se comiera su hígado cada noche; como si ese relato fuera un castigo que viene a recordarle que no ama a su hijo, una y otra vez, siendo Alma quien la juzga y la condena. Los rostros de las protagonistas se confunden

¹⁴ Personajes de la obra de: Stevenson, Robert Louis (2006). El extraño caso del doctor Jekyll y Mr. Hyde y otros relatos de terror. Madrid: Valdemar.

¹⁵ Nietzsche, Friedrich. (2015). La Gaya Ciencia. Barcelona: Brontes.

nuevamente, formando un solo rostro con las mitades de cada una de las caras, donde Alma señala “no soy tú, yo amo”.

Al finalizar la película la enfermera toma nuevamente su rol, desde su vestimenta hasta su actitud, comienza a golpear a su paciente, mencionando “nuestro, nosotros, mío...”, nuevamente ese límite entre el “otro” y el “yo” del que tanto habla Sartre en su obra “El ser y la nada”¹⁶, acompañado del sentimiento de náusea que menciona Alma en este monólogo. “La náusea”¹⁷ es el título de la primera novela filosófica de Sartre, donde justamente hace referencia al sentimiento de angustia que genera, por ejemplo, el saber que somos seres finitos y que vamos a morir. La enfermera se lastima y le da de tomar su sangre a ella, en una clara referencia al vampirismo, donde la paciente en un momento de éxtasis toma de Alma su sangre. La enfermera hace que la actriz repita “nada”, y lo dice en voz alta, hablando por segunda vez, haciendo patente un nihilismo propiamente humano.

Deleuze en su libro “*La imagen en movimiento*”¹⁸, señala que Bergman es el director que más hincapié hizo en la relación entre cine-rostro y primer plano; y aquí podemos ver como el autor señala rasgos de una filosofía esencialmente existencialista, el rostro humano en primer plano patentizando la existencia, imponiendo un mutismo casi absoluto de aquel personaje que no quiere comunicarse, perdiendo su individualidad, mezclándose con el otro, quien a la vez constituye su propia subjetividad.

¹⁶ Sartre, Jean-Paul (1961). *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Iberoamericana.

¹⁷ Sartre, Jean-Paul (2011). *La náusea*. España: Alianza.

¹⁸ Deleuze, G. (1983). *La imagen en movimiento*. Estudios sobre cine 1. Barcelona: Paidós.

J. Paul Sartre hablaba de la importancia del “otro” como aquel que no soy yo, pero que a la vez es necesario para que el yo se pronuncie; Deleuze menciona que en “*Persona*”, Bergman plantea la dualidad que nos hace preguntarnos si los dos personajes protagónicos, son uno solo desdoblado o si son dos personas que compartían rasgos de personalidad y físicos desde antes de conocerse, o que se parecen ahora, a raíz de su vínculo; indicando lo inútil de este planteamiento, puesto que el primer plano nos lleva a un lugar donde ya no existe el “individuo”. *El primer plano-rostro es, a la vez, la cara y su borramiento*¹⁹, aparecen así el miedo al vacío, a la ausencia y un rostro enfrentando a la nada.

A modo de conclusión.

“*Persona*” parecería ser una película experimental, donde aparecen cámaras filmando, imágenes de muy corta duración, que al parecer no tendrían vínculo directo con el argumento, actrices que miran a la cámara en primerísimos primeros planos, un film donde solo una de las protagonistas habla, en monólogos extensos, un film donde los escenarios son minimalistas, abstractos, donde la decoración y los colores son muy escasos, de modo tal que nada pueda distraernos del contenido de la narración. Un argumento que se basa en los sentimientos y emociones de las protagonistas, que toca temas como la maternidad, la muerte, la angustia, el aborto, la sexualidad, el odio, el amor, la dualidad del otro como constituyente de mi propio yo, la locura y la sanidad, entre otros. Por otro lado, hay un gran trabajo de edición de las imágenes superpuestas de los rostros, que logran mostrar a la

¹⁹ *Ibidem*, pág. 148.

perfección ese sentimiento de dualidad y confusión, con tomas donde uno de los rostros aparece como figura y el otro como fondo.

Sin dudas como señalaba el director, es una película que debe ser sentida más que entendida, aunque considero personalmente que la experiencia estética es una mezcla de las dos, si es que podemos separar sentimiento de raciocinio; precisamente el hecho de no poder comprenderla en su

totalidad, siguiendo una lógica tradicional bivalente hace que sea necesario desdoblarnos, hacer el esfuerzo por aceptar la contradicción, la dualidad, y esto es lo que la hace maravillosa, no solo por el relato narrativo sino por la forma en la que está contado a través del trabajo filmográfico

Para seguir leyendo:

Deleuze, G. (1983). La imagen en movimiento. Estudios sobre cine 1. Barcelona: Paidós.
Tagariello, D. (2019). Persona, una película existencialista. [Blog post]. Filosofía Hipervinculada. Recuperado de <https://filosofiahipervinculada.blogspot.com/2019/12/persona-una-pelicula-existencialista.html>

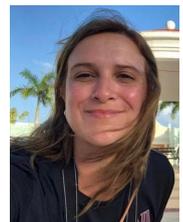
Bibliografía:

- Deleuze, G. (1983). La imagen en movimiento. Estudios sobre cine 1. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. (1967). Historia de la locura en la época clásica. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (1976). Vigilar y Castigar. México: Siglo XXI.
- Nietzsche, Friedrich. (2015). La Gaya Ciencia. Barcelona: Brontes.
- Sartre, Jean-Paul. (2006). El existencialismo es un humanismo. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sartre, Jean-Paul. (1961). El Ser y la Nada. Buenos Aires: Iberoamericana.
- Stevenson, Robert Louis. (2006). El extraño caso del doctor Jekyll y Mr. Hyde y otros relatos de terror. Madrid: Valdemar.

Recursos audiovisuales:

- Bergman, Ingmar (director). (1966). Persona. Suecia.

Daniella Tagariello: Profesora de Filosofía egresada del Instituto de Profesores Artigas, Montevideo, Uruguay. He realizado el curso de Análisis cinematográfico en Escuela de cine Nucine, Valencia, España. Docente en educación secundaria tanto pública como privada desde 2006. Creadora y administradora del Blog “Filosofía Hipervinculada”.



Recibido: 23/09 Aprobado 28/10

Žižek y *Los Simpsons*. Una reflexión en torno a la violencia

Jorge Morales González

jorgemoralesg.10@gmail.com

Resumen: este trabajo pone en relación dos matrices explicativas centrales de la época actual: el pensamiento de Slavoj Žižek y la serie televisiva *Los Simpsons* para criticar y reflexionar el contexto de violencia generalizada que enfrenta la humanidad. Para ello, empleamos las categorías žižekianas de violencia subjetiva, objetiva y divina a fin de explicar cómo se configura lo que suponemos que es la realidad, cómo se determina la forma en que nos relacionamos con las diversas manifestaciones de la violencia y cómo, conscientemente o no, las ejercemos. Para tal propósito, la aguda perspectiva simpsoniana nos permitirá mostrar cómo la violencia se hace presente en la cultura y en las relaciones sociales.

Palabras clave: violencia, subjetiva, objetiva, divina, realidad.

Žižek e *Os Simpsons*. Uma reflexão sobre a violência

Resumo: este trabalho relaciona duas matrizes explicativas centrais da era atual: o pensamento de Slavoj Žižek e a série televisiva *Os Simpsons* para criticar e refletir sobre o contexto de violência generalizada que a humanidade enfrenta. Para fazer isso, usamos as categorias žižekianas de violência subjetiva, objetiva e divina para explicar como o que assumimos ser a realidade é moldado, como determinamos como relacionamo-nos com as várias manifestações de violência e como, conscientemente ou não, nós as exercitamos. Para tanto, a aguçada perspectiva simpsoniana permitirá-nos mostrar como a violência está presente na cultura e nas relações sociais.

Palavras-chave: violência, subjetivo, objetivo, divino, realidade.

Introducción

Para nadie es un secreto que Slavoj Žižek es uno de los filósofos más mediáticos y reconocidos de nuestra época; aun así, apelativos como “el Elvis Presley de la teoría de la cultura,” “el más peligroso filósofo de nuestro tiempo” o “el chico malo de la filosofía”, dicen tampoco como despreciar una serie de televisión como motivo de análisis filosófico, ya sea por el soporte mismo en que se presenta o por las temáticas que aborda. Por ello, en este trabajo pretendo replicar el gesto žižekiano y reflexionar sobre la violencia a partir de una de las

producciones culturales más emblemáticas de los últimos 30 años: *Los Simpsons*, ya que este programa televisivo aporta una visión crítica (repleta de sátira, parodia e ironía) de “la vida moderna” que merece ser tomada con seriedad, puesto que sirve para ejemplificar cómo la violencia se despliega inadvertidamente en la cotidianidad hasta el punto de convertirse en el registro fundante y estructurador de la “realidad”, pensada ésta en términos lacanianos.

Ahora bien, aunque el asunto de la violencia ha constituido una de las preocupaciones centrales en la obra de

Žižek, comúnmente se desliza subrepticamente entre muchas otras; en consecuencia, es necesario la revisión de su libro *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, donde expone de manera más o menos elaborada y explícita cuál es su concepto de violencia y, sobre todo, que implicaciones políticas tiene aceptar la dimensión ontológica de la violencia. No parece exagerado apuntar que para el filósofo esloveno la violencia es una especie de “condición trascendental”, ontológicamente constitutiva como *expresión del deseo mismo*. Precisamente, es a través de la violencia como podemos dar cuenta del mundo, pues éste nunca se nos presenta “tal como es” de forma espontánea, sino en función de “la mirada que lo obliga a mostrarse”, del deseo que quiere *lo otro* tanto como ser deseado por ese otro.

Así pues, el objetivo de este trabajo es analizar los conceptos de violencia subjetiva, violencia objetiva y violencia divina en Žižek a través de algunas escenas *memorables* de *Los Simpsons*, con la finalidad de mostrar cómo la violencia, en cuanto práctica social-histórica-política-cultural, se introduce en todos los ámbitos de nuestra vida hasta el punto en que su presencia resulta tan sutil como constituyente de nuestra realidad.

Para ello, en primer lugar, abordaremos la problemática del sujeto a partir de la crítica que Žižek realiza a lo que denomina como “pensamiento posmoderno”, que se caracteriza por la reducción del horizonte de experiencia del sujeto a las condiciones históricas que lo determinan, procedimiento explicativo que obtura su dimensión ontológica y, con ello, la posibilidad de pensar lo humano más allá del determinismo historicista.

Posteriormente, a partir de la distinción entre violencia subjetiva y

violencia objetiva analizaremos la causa por la cual sus manifestaciones “concretas” tienden a volverse cada vez más difusas y anónimas, según se tornan más ubicuas y más brutales. Se trata, pues, de reflexionar desde esa violencia visible, practicada por un agente reconocible y “condenable”, hasta aquella que todos ejercemos, fundamental e irreflexivamente, en el nivel simbólico propio del lenguaje y de los ámbitos que éste configura, como nuestros sistemas políticos, culturales y económicos. Aquí, la hipótesis que subraya Žižek es que la violencia subjetiva sólo se hace patente cuando interrumpe o trastoca algo así como un “estado normalidad” que está fundado en una violencia sistémica que configura dicho horizonte de normalidad.

Finalmente, examinaremos la concepción de violencia divina, que Žižek recupera de Walter Benjamin, para pensar si existen alguna posibilidad de clausurar o eliminar esa violencia sistémica, mítica en términos benjaminianos, como trance hacia un mundo radicalmente distinto al nuestro y a todos aquellos que somos capaces de imaginar desde nuestro emplazamiento contemporáneo. A partir de la replica que el filósofo esloveno hace a Peter Sloterdijk y su lectura del *resentimiento* como motor de la vida psíquica y de la propia historia de occidente, reflexionaremos en torno a la importancia de mantener el resentimiento como agente de cambio, hasta vislumbrar una posible salida del problema a partir de la figura de Homero Simpson, el acontecimiento y su decisión soberana.

Subjetivación y subjetividad: el problema del sujeto

En un especial de terror de *Los Simpsons* (“La casita del horror VII”) se muestra un presente distópico en el que una raza extraterrestre encabezada

por Kang y Kodos usurpan el lugar de los candidatos presidenciales, de 1994, Bill Clinton y Bob Dole con el fin de conquistar a la “nación más poderosa del mundo”. Los extraterrestres “bioduplicados” participan del proceso electoral revelando a los electores una verdad evidente “da lo mismo por cuál de los dos hayan votado, de cualquier forma, su planeta ya está condenado, bien condenado”, espeta un exaltado y falso Dole. En el debate final, Homero intenta mostrar a la audiencia “la verdad”: ambos contendientes son unos “repugnantes reptiles del espacio”, ellos aceptan la verdad sin mayor reparo, sabedores de que en un sistema bipartidista deben votar por alguno de los dos. Entonces, la voz crítica del profesor Skinner se escucha para plantear la opción de votar por un tercero, a lo que Kang replica: “adelante, echen su voto a la basura”. Las elecciones se llevan a cabo y Kang es electo como presidente, estableciendo un sistema de esclavismo en el que los ciudadanos son forzados a construir un arma de rayos para destruir un planeta enemigo; ante la queja de Marge, que reprocha la finalidad de esta tarea, un apesadumbrado Homero responde: “y a mí qué me dices; yo vote por Kodos”. Más allá de la comicidad con la que el episodio denuncia la imposibilidad de escuchar “la verdad”, incluso cuando se muestra de la forma más evidente, lo importante es cuestionarnos por qué un mundo que suponemos radicalmente distinto al que conocemos, no podemos dejar de imaginarlo bajo las mismas determinaciones que configuran el nuestro: *democracia y capitalismo*.

Paradójicamente, para Žižek la respuesta está en el “historicismo posmoderno” que a partir de 1968²⁰ se

²⁰ Žižek ha emprendido un enfrentamiento explícito contra el pensamiento del “Mayo francés”, encabezado por teóricos como Foucault, Deleuze y

convirtió en el movimiento político-intelectual-cultural de mayor relevancia en el mundo occidental. Este posmodernismo se refiere a la tendencia a explicar todos los problemas políticos y sociales por conducto de las relaciones históricas de poder que les han dado origen (aquí, la circularidad de la premisa es clara); se trata de un reduccionismo historicista que postula a la historia como el único escenario para el despliegue de la experiencia humana, lo que supone ignorar las condiciones *ontológicas* de lo humano, es decir, ese “resto” o “exceso” que se resiste a ser simbolizado en los procesos de subjetivación de los que hablaba Foucault. ¿Cuál es esa dimensión no-histórica que es obturada desde la perspectiva historicista, y que para Žižek sustenta la *estructura trascendental del sujeto*? A partir de cierta recuperación del cartesianismo, el filósofo esloveno plantea la necesidad de recuperar ese momento de locura, de zozobra, de incertidumbre, de duda, del *cogito*, pues este “es un sujeto dislocado, escindido, que encuentra sus condiciones de posibilidad en la estructura interna del deseo, en la pulsión de muerte.” (Gómez-Castro, S, 2015: 26). La falta constitutiva del sujeto de la que habla Žižek, recordando a Lacan y Freud, es la imposibilidad de cumplir con el imperativo socrático del “conócete a ti mismo”, de saber quién es realmente, pues cualquier intento que aquél emprenda para lograrlo siempre dependerá del otro, ya que está inscrito

Derrida, que se concretizó en los “nuevos movimientos sociales” que acogieron las causas del feminismo, la ecología, el decolonialismo, la multiculturalidad, etc. La crítica del filósofo esloveno señala que los movimientos libertarios, en general, y la juventud, en particular, ganaron perdiéndolo todo, pues ahora la dominación no viene sólo de fuera, ahora es interior, surge entonces un nuevo “significante Amo”: el *posmodernismo*.

en esa forma inaprensible de la otredad que es el lenguaje: el sujeto es como una *intranquilidad deseante* incapaz de saber si su deseo proviene de él o del otro.²¹ De ahí, que para Žižek la conclusión de la duda cartesiana no es “pienso luego existo”, sino “me desean luego existo”;²² aún más, cuando el sujeto se asoma a su interior para encontrar su “núcleo constitutivo”, su subjetividad, lo único que encuentra es el vacío más abisal.

En este sentido, para Žižek, la indagación kantiana representa un punto de inflexión en la historia de la filosofía que no tiene que ver con la lectura académica según la cual “el giro copernicano” de Kant consistió en describir las condiciones bajo las cuales “la realidad” se aparece a la conciencia, sino en mostrar cómo el sujeto se construye alrededor de ese vacío constitutivo que irrumpe rasgando el tejido del ser. En esto radica, justamente, el carácter *trascendental de la estructura subjetiva*. Sin embargo, Kant, al igual que Descartes, no dio el paso decisivo para declarar la cosa-en-sí, “la realidad”, como una *ilusión más*, sino que intentando salvar la completud ontológica de un universo *creado*, la

declara como incognoscible: un sustrato independiente al sujeto, del cual sólo se puede dar cuenta a través de la experiencia. Por ello, a fin de atajar el *horror vacui* que le produce esta condición ontológica, el sujeto busca incansablemente reconocerse en las distintas posiciones de sujeto que se producen en la mediación con los otros; la conclusión que se deriva de esta postura es que la subjetividad no es más que un *espectro* compuesto de ilusiones/ideologías tan irrenunciables como necesarias.

Un ejemplo de esto sucede en el capítulo “Lisa la iconoclasta”, en el que la pequeña niña Simpson descubre que Jeremías Springfield, fundador de la ciudad, en realidad era un pirata y asesino, que incluso intentó matar a George Washington, cuyas bajezas fueron confesadas por él mismo: “hago esta confesión para que mi ruindad persista después de que mi cuerpo sucumba a la difteria infecciosa que me invade”. Debido a tal descubrimiento, Lisa emprende una serie de acciones para denunciar la corrupción de este personaje, pero justo en el último momento, cuando tiene la oportunidad de revelar a todos los pobladores “la verdad” ella decide callar y se limita a sentenciar lacónicamente “Jeremías... era grande”. La pregunta obligada es ¿por qué Lisa decidió guardar este secreto, por qué decidió enterrar este “cadáver” junto a la pila de restos que se alza “ruina sobre ruina hasta el cielo”?

La respuesta obvia remite a una lección moralizante: la figura, el imaginario, de Jeremías Springfield es demasiado importante para los habitantes, pues su *mito* “encarna” los mejores valores y sentimientos de la comunidad, la cual, desde luego, no está “preparada” para conocer “la verdad”; ésta es justo la forma democrática “postideológica” que Žižek denuncia, la cual acepta que “un

²¹ Gómez-Castro aclara la condición ontológica del sujeto de la forma siguiente: “el sujeto cartesiano nunca sabe si aquello que desea, lo está deseando él mismo o lo desean los otros, pues su única certeza radica en el hecho de no saber lo que desea. Es sujeto de una certeza que no se funda en el orden del pensamiento, sino en el orden del deseo. Es sujeto de un deseo cuyo objeto nunca podrá determinar sino tan sólo a través de la mirada de los otros. Como bien lo vio Lacan: el sujeto no es aquel que desea automáticamente, sino aquel que es deseado por el deseo de los otros.” (Gómez-Castro, S, 2015: 26).

²² Por ello, toda indagación sobre la ontología humana es un cuestionamiento político-ético, pues “entraña una ética que ya no niega la monstruosidad latente del ser humano, la dimensión diabólica que explotó en fenómenos usualmente recogidos por el nombre-concepto «Auschwitz», sino que la tiene en cuenta sin temores; una ética todavía posible después de Auschwitz, por parafrasear a Adorno. Para Lacan, esta dimensión inhumana es, al mismo tiempo, la base última de la ética” (Žižek, 2008b: 172).

poco de corrupción es la mejor defensa contra una gran corrupción” (2008b: 105). En efecto, se trata de una postura política²³ que afirma un tipo de “verdad”²⁴ conservadora que pretende renunciar a cualquier *antagonismo* social,²⁵ pero acepta el sacrificio de sus

²³ Se trata de la *postpolítica* que Žižek define como aquella en que “el conflicto entre las visiones ideológicas globales, encarnadas por los distintos partidos que compiten por el poder, queda sustituido por la colaboración entre los tecnócratas ilustrados (economistas, expertos en opinión pública...) y los liberales multiculturalistas: mediante la negociación de los intereses se alcanza un acuerdo que adquiere la forma del consenso más o menos universal. De esta manera, la *postpolítica* subraya la necesidad de abandonar las viejas divisiones ideológicas y de resolver las nuevas problemáticas provistos de la necesaria competencia del experto y deliberando en función de las necesidades y exigencias puntuales de la gente” (Žižek, 2010:33).

²⁴ Es interesante como la ideología del “fin de las ideologías”, que surgió a partir de los cambios políticos, sociales, culturales y económicos que sucedieron después de 1968, se enfrenta directamente contra la idea de que exista una verdad única, mientras que defiende una pluralidad que diluye todo intento por unificar las luchas sociales y relativiza la importancia de cada una. De ahí que Žižek afirmara que “en nuestra era posmoderna de «propiedades emergentes», de interacción caótica de subjetividades múltiples, de interacción libre y no de jerarquía centralizada, de multitud de opiniones y no de una sola Verdad, la dictadura jacobina ya «no es de nuestro gusto» (palabra esta última, «gusto», a la que se debe dar todo su peso histórico, puesto que expresa una disposición ideológica básica). ¿Cabe imaginar una cosa más ajena a nuestro universo de libertad de opinión, de competencia mercantil, de interacción pluralista nómada, etc., que la política de la Verdad (con «V» mayúscula, por supuesto) de Robespierre, cuyo objetivo manifiesto es «devolver el destino de la libertad a las manos de la verdad?» (Žižek, 2008b: 165).

²⁵ Antagonismo social que no es más que expresión de un antagonismo más originario, primitivo, que constituye la *condition humanine*: la *fisura* que trastoca la imperturbabilidad del ser, de la naturaleza, a partir de la irrupción de ese que la tradición filosófica ha denominado como “espíritu”, “alma”, “pensamiento”, “conciencia”, “subjetividad”, “mente”, etc. Aquí habría que advertir con Žižek que “los mayores asesinos de masas y los holocaustos siempre han sido perpetrados en nombre del hombre como ser armónico, de un Hombre Nuevo sin tensión antagónica.” Por ello, siguiendo a Ernesto Laclau y a Chantal Mouffe, afirma que “toda solución es provisional y temporal, una manera de posponer una imposibilidad fundamental. Hay que tomar, así pues, el término que ellos usan de «democracia radical» de un modo

“mejores hombres”, el de los intelectuales en este caso, quienes son capaces de llevar a cuestras la verdad, por más ominosa que ésta sea, “confirmando así el mito fundador de la comunidad. La lógica sacrificial se reafirma así como la condición de la comunidad, su lazo secreto” (Žižek, 2009: 37). Pero el correlato es aún más perturbador, ya que admite a la mentira como fundamento del orden social, como si la verdad derrumbara los frágiles cimientos de la peculiar sociedad springfieldiana. Así pues, podríamos preguntarnos ¿si acaso lo que Lisa se reusa a reconocer en la confesión de Jeremías Springfield más que el fin del mito fundador del pueblo y de la quiebra moral que ello supondría, es ese fondo sobre el que construimos y estructuramos nuestra realidad: la violencia?

Sobre la violencia subjetiva y objetiva

Para Žižek existen dos tipos de violencia: la subjetiva y la objetiva, las cuales

no pueden percibirse desde el mismo punto de vista, pues la violencia subjetiva se experimenta como tal en contraste con un fondo de nivel cero de violencia. Se ve como una perturbación del estado de cosas “normal” y pacífico. Sin embargo, la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas “normal”. La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento (Žižek, 2009: 10).

algo paradójico. Es precisamente *no* «radical» en el sentido de democracia pura y verdadera. Su carácter radical implica, en cambio, que únicamente podemos salvar la democracia *tomando en cuenta su propia imposibilidad radical*” (Žižek, 2008a: 28 y 29).

Aún más, esa normalidad incluso determina lo qué vemos y, sobre todo, cómo lo vemos, es ese fondo inadvertido que explica los estallidos de lo que consideramos “violencia irracional”; esta consideración es manifiesta cuando vemos cómo la chusma springfieldiana decide salvar a Timmy O’Toole cuando supuestamente cae en un pozo destapado (en el capítulo “Bart y la radio”), pero no a Bart cuando él es quien realmente vive dicha situación: existe un orden de representación que no sólo determina qué vemos, sino también cómo lo vemos que se hace evidente cuando una consternada Marge pregunta al jefe de la policía “Me esta diciendo que la ciudad no pagará por rescatar a un niño” y Gorgory responde “Bueno, lo habrían hecho por Timmy, la gente lo amaba, pero su hijo..., bueno, eh, nos hizo ver a todos como tontos.” Se trata de un orden cuya gramática es la propia violencia, pues constituye ese fondo sobre el que configuramos nuestro horror y simpatía cuando ella irrumpe la realidad. La consecuencia es manifiesta a la vez que perturbadora: “la muerte de un niño palestino de Cisjordania, por no mencionar un israelí o un estadounidense, vale para los medios mil veces más que la muerte de un congoleño desconocido” (Žižek, 2009: 11).

En efecto, la violencia subjetiva es aquella violencia burda (de crimen y terror) que se incrusta en los cuerpos, que hiere, que tortura, que hace sangrar, que encarcela, que hace desaparecer, que mata; se trata de una violencia que es visible en sus manifestaciones e identificable quién la infringe. En *Los simpsons* podemos encontrar un sinfín de ejemplos de este fenómeno: el cuerpo policial de Springfield, los brabucones de la escuela primaria, el jefe explotador de la planta de energía nuclear, el

maleante que tiene por oficio, o por pasatiempo, asaltar el *Kwik-E-Mart*, la propia patanería de Homero, etcétera; “estamos ante el *mal básico*, el que surge del desequilibrio más elemental entre el yo y la *jouissance*, de la tensión entre el placer y el cuerpo extraño de ese gozo” (Žižek, 2010: 37). Se trata, pues, del “cortocircuito”, la dislocación más primitiva en la relación del sujeto con la *causa-objeto de su deseo*, por el cual esta se le presenta como manteniendo un vínculo privilegiado con “el otro” (el judío, el migrante, el indigente, el *freak*, etc.), bien porque éste ya nos la ha quitado o bien porque representa la amenaza de quitárnosla que impulsa al sujeto a concentrarse no tanto en alcanzar la satisfacción de su deseo como en destruir aquello que obstaculiza (o aparenta obstaculizar) su consumación.

Aún más, lo que provoca la envidia no es que el otro tenga la posesión del objeto, es el hecho de que él sea capaz de gozar con dicho objeto; por lo tanto, la finalidad de la violencia es destruir la facultad que el otro tiene de gozar; se trata de destruir el deseo mismo. Esto explicaría por qué las violencias explícitas provocan un efecto antiteórico (que consiste en reaccionar sentimental o moralmente frente a la violencia) que impide el juicio crítico sobre ellas, pues se concentran en la estéril empresa de lanzar el “llamado humanitario” que clama para evitar que estas situaciones vuelvan a repetirse.

Un ejemplo cabal de esto se da en el episodio “Basura de titanes”, en el que Homero contiene en las elecciones para ocupar el puesto de comisionado de basura. Como parte de su desquiciada campaña política, Homero invade un escenario en el que el grupo irlandés *U2* interpreta “Pride (In The Name of Love)”; después de un absurdo discurso para ganar electores,

Homero es sacado del escenario por los guardias de seguridad; en seguida, *U2* reanuda su actuación y en las pantallas de fondo se observa a Homero ser golpeado por el equipo de seguridad mientras se escucha cantar a Bono “In the name of love / What more in the name of love?” En esta escena podemos advertir cómo la violencia concreta se desdibuja o pierde importancia cuando aquello que la sustenta, la *violencia sistémica*, no convoca a su repudio; en efecto, si el espectáculo de la mercancía cancela el “llamado humanitario” es debido a que la estructura de los procesos materiales sociales no permite “ver” la violencia en tanto que ésta no se relaciona con nuestro deseo, o bien, porque este acto cumple el objetivo de eliminar “el obstáculo” que impide su cumplimiento.

En cambio, el concepto de “violencia objetiva” se refiere a ese núcleo constitutivo que determina la estructura de los procesos materiales sociales, lo cual se expresa por medio de un conjunto de prácticas, discursos, imaginarios e ideas que los sujetos adoptan sin percatarse, que los constituye como tales, al punto de volverse irreconocibles para ellos; en consecuencia, puede decirse que

esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y a sus “malvadas” intenciones, sino que es puramente “objetiva”, sistémica, anónima. Aquí se halla la diferencia lacaniana entre la “realidad” y lo “real”: la “realidad” es la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos productivos, mientras que lo “real” es la lógica espectral, inexorable y “abstracta” del capital que determina lo que ocurre en la realidad social (Žižek, 2008a: 23 y 24).

Con gran agudeza, el capítulo “Sólo se muda dos veces” nos muestra hasta

que punto somos capaces de despojar a los sujetos de su calidad de “humano”, de orillarlos hasta la *nuda vida*, mientras el capital continúe “financieramente sano”. En este episodio, Homero obtiene un nuevo trabajo en las Empresas Globex que le ofrecen “un sueldo más que impresionante y más prestaciones para él y su pareja”, el único “problema” es que la familia tendría que mudarse a la paradisíaca ciudad de *Arroyo Cipreses*; para convencer a su familia, Homero les muestra un video promocional en el que se subrayan las comodidades de vivir en ese lugar y cómo allí sí se resolvieron los problemas que aquejan a otras capitales que “no funcionan”, es decir, convertir los predios y locales abandonados en cómodas y elegantes cafeterías y los depósitos de basura en carritos ambulantes de venta de café; más aún, erradicar la presencia de los individuos desechables, los desposeídos, los parías, para sustituirla por “otros objetos” más agradables y útiles, como unos flamantes buzones de correo. En efecto, esta violencia es objetiva porque para nosotros tiene el mismo grado de “realidad” que el aire, que una piedra, que un lago o que el sol mismo; es un “hecho objetivo” respecto del cual es absurdo buscar culpables y asignar responsabilidades.

Se trata de un procedimiento ideológico paradójico, donde la concreción de las personas es sustituida por la máxima abstracción: la pura espectralidad de la mercancía (la macroeconomía de los países, las inversiones bursátiles o las criptomonedas son algunos ejemplos de ello), a la par que aquéllas suponen relacionarse con agentes “reales”, de “carne y hueso”. En el mismo episodio, la familia pasea plácidamente por el centro comercial, donde encuentran una vidriera de artículos deportivos de colección (elocuente llamada *The*

Spend Zone), entre los que Homero identifica el sombrero de Tom Landry, sin embargo, rápidamente cae en la cuenta de que esta mercancía está envuelta en un *aura* aparentemente incontestable, en “una lejanía por cerca que pueda estar” como advirtiera Benjamin, pues “sólo los ejecutivos con grandes salarios, como yo, pueden comprar esas cosas”. El juego especular es claro, Homero sólo puede entender cuál es su lugar en el orden social cuando la mercancía se lo confirma: “¡oh! Como yo! Yo soy «un como yo»”.

Sobre la violencia divina

De acuerdo con Žižek, la violencia divina debe entenderse como una irrupción de la justicia más allá de la ley, es decir, del orden de lo humano, como el “terror revolucionario” por el que clamaba Robespierre. Se trata de una violencia que en algún sentido es inexplicable o que, al menos, rechaza el intento de desentrañar el “sentido profundo” de los acontecimientos, esa arrogancia teleológica, y muchas veces obscena, de inscribir la barbarie humana en el “plan divino”. Ahora bien, es preciso reconocer que la violencia divina no es “la violencia terrorista ejercida por los fundamentalistas religiosos de hoy, que pretenden actuar en nombre de Dios y como instrumentos de la voluntad divina, aun cuando la cobertura mediática nos induzca a saltarnos tal asociación” (Žižek, 2009: 219). La violencia divina no surge de la piedad, aunque sea en su sentido más perverso, sino del *resentimiento*, de la denuncia incesante de la injusticia; después de todo, la cuestión es ¿qué prerrogativa tenemos para perdonar las injusticias cometidas, más aún si no somos las víctimas e incluso si lo fuéramos? Por ello, Žižek se enfrenta a esa comprensión de la moral cristiana que obliga a “poner la otra mejilla”

frente al agravio, frente al crimen, ya que el perdón de los pecados que se logró a través del sacrificio de Cristo solo puede concluir con la exacerbación de la culpa (la constitución del *superyo*) como la acumulación de una deuda impagable; ¿acaso no es este el gesto de un Dios sádico, más que vengativo? Frente a la injusticia, la postura žižekiana nos conduce a afirmar una “suspensión política de la ética”, o bien, a asumir una ética radical, en la que la respuesta *justa*, adecuada, apunta a la venganza.

¿Cómo aparece entonces el resentimiento auténtico en este proceso? En tanto término suplementario de la tríada de castigo (venganza), perdón y olvido, surge como la única postura auténtica que puede adoptarse cuando nos enfrentamos a un crimen tan monstruoso (el asesinato de los judíos europeos a manos de los nazis) que las tres primeras posturas pierden su impacto. Uno no puede perdonar y mucho menos olvidar tal acto, pero tampoco puede castigarlo adecuadamente (Žižek, 2009: 230).

Sin embargo, conviene advertir que este resentimiento no es una determinación psicológica de ningún tipo, antes bien, es una *actitud existencial* que se sitúa “más allá del bien y del mal”, fuera de la ley, y que nos confronta con ese resto de libertad inalienable sobre el que se sustenta nuestra vida en el mundo.²⁶ He aquí

²⁶ A partir de su lectura del idealismo de Schelling, Žižek asume que la libertad manifiesta la rasgadura esencial del ser, en ese gesto que pasa de la pura potencia al deseo que funda la subjetividad a partir de su propia negación, tal como Dios tuvo que alienarse de sí mismo, de ese fondo indeterminado que era antes de la Creación para poder consumar dicho acto; esto es, transitar de una voluntad que *no desea nada* a una voluntad que desea el *reconocimiento de sí mismo*. En efecto, “para poder actuar libremente, la criatura debe identificarse con el acto primordial y absoluto del creador, es decir, que debe elegirse a sí misma sin recurrir a una razón dada por el mundo de lo Simbólico. Todo lo

una clave importante para entender qué es la violencia divina: ésta no corresponde al ámbito del castigo, del perdón o del olvido porque no quiere restablecer el equilibrio de la justicia, no tiene en miras el futuro, es apenas un signo, una marca, de la injusticia, por lo tanto, está orientada hacia el pasado²⁷; lo que exige es no caer en la “trampa hermenéutica” que busca indagar el sentido oculto de su acontecimiento.²⁸ En lenguaje benjaminiano, la violencia divina no es medio, es pura *manifestación*; en consecuencia, la pregunta por las circunstancias en las que el uso de la violencia es legal y legítimo queda cancelada.

Un ejemplo de la violencia divina lo tenemos en el capítulo “El cometa de Bart”, donde él es castigado por el profesor Skinner debido a una “travesura escolar”, el castigo consiste

contrario, el acto libre demanda una negación radical de todas las «razones», una ruptura con la cadena de la causalidad de lo Simbólico en la cual el sujeto existe. No hay libertad sin este acto de ruptura radical con el mundo en el cual ocupamos una «posición de sujeto». (Castro-Gómez, S, 2015: 39).

²⁷ En otro lugar, Žižek aclara, en relación con diversas protestas multitudinarias en Europa y América, que han marcado las primeras décadas de nuestro siglo, que pueden identificarse como casos de violencia divina, lo siguiente: “de estas protestas, lo que más llama la atención es la total ausencia de perspectivas utópicas positivas entre los manifestantes: si el Mayo del 68 fue una revuelta con una visión utópica, la de 2005 fue tan sólo una explosión carente de proyecto. Si el repetidísimo tópico de que vivimos en una era postideológica tiene algún sentido, es éste. Los manifestantes de los suburbios de París no exigían nada en concreto. Sólo insistían en que los *reconocieran*, basándose en un *resentimiento* vago e inarticulado” (Žižek, 2016: 46).

²⁸ Desde luego, la perspectiva de Žižek es por demás peligrosa en la medida en que la violencia divina no tiene “parámetros” para determinar cuándo realmente ocurre y cómo se la puede convocar; por ello, él advierte que “no hay criterios «objetivos» que nos permitan identificar un acto de violencia como divino: el mismo acto que para un observador externo es tan sólo un estallido de violencia, puede ser divino para los implicados en él. No hay un gran otro que garantice su naturaleza divina. El riesgo de interpretarlo y asumirlo como divino es lo propio del sujeto: la violencia divina es el *trabajo del amor del sujeto*” (Žižek, 2009: 240).

en ayudar a este a monitorear el cielo en busca de algún cuerpo celeste al que pueda nombrar; por casualidad del destino, Bart descubre un cometa que a la postre terminará por dirigirse directamente contra Springfield. Lo interesante es que este *acontecimiento*²⁹ abre la posibilidad de pensar una violencia divina, “no humana” en términos žižekianos. Cuando Flanders, el vecino santurrón de los Simpsons, es obligado por el “democrático consenso” del pueblo a abandonar su propio refugio antibombas (él único de Springfield), con el veredicto de que en un futuro postapocalíptico lo único que no se requeriría serían las tiendas para zurdos, Homero (el instigador de tal condena) es *iluminado*³⁰ y cae en cuenta de la injusticia que han infringido a su vecino y decide, de forma soberana, acompañarlo en el trance hacia la inevitable muerte; en efecto, se trata de “una decisión (matar, arriesgar o perder la propia vida) tomada en absoluta soledad, sin la protección del Otro” (Žižek, 2008b: 169).³¹ Como Benjamin planteó, la violencia divina no exige el sacrificio,

²⁹ Žižek define lo que es un acontecimiento de la forma siguiente: “algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido” (Žižek, 2014: 16).

³⁰ Tal vez no sea una extralimitación usar este término tan cercano a la tradición de la mística cristiana, pues en el fondo esta iluminación no es algo que se busca o se produce, por el contrario, es algo que se da, que acontece.

³¹ De acuerdo con la lectura del idealismo alemán de Žižek, un acto de libertad manifiesta la irrupción de lo que *no es histórico* en lo histórico, esto es, la experiencia de lo real que desquicia el universo de lo simbólico capaz de hacer “saltar el *continuum* de la historia”, permitiendo la emergencia de aquello que Badiou denominó como acontecimiento. El verdadero acto de libertad, que en el fondo es un acto de terror y de locura que no está motivado por “razones” o “estilos de vida”, manifiesta la irrupción de ese sustrato *pre-ontológico* que constituye al ser mismo, su *incompletud ontológica*. En consecuencia, solo desde esta perspectiva es posible comprender por qué en Žižek *la ontología es política y la política es ontológica*.

pero sí lo acepta. Homero alcanza a Flanders, quien se dirigía hacia lo alto de una montaña a esperar la llegada del cometa, mostrando que es justamente un acto de amor en el instante de mayor peligro cuando toda violencia fundadora y conservadora de derecho queda suspendida, *inoperante* en el momento de la destrucción definitiva.

En efecto, la violencia divina es “inhumana” a condición de entender las coordenadas que la hacen posible, a saber, el sacrificio de todo aquello que evita asumir la decisión desde la más absoluta y plena libertad, como Homero que renuncia a su familia, que supone que sobrevivirá en el refugio antibombas, y a los placeres de la vida de los que está tan enganchado, como la comida, la cerveza, la televisión o la holgazanería, para transitar por ese camino que está tan lejos de los vivos como de los muertos.³² ¿Contra qué o quién dirige su violencia divina? Contra todo el pueblo de Springfield, que Homero pasó por una guillotina simbólica que (por medio de su juicio: “todos ustedes me dan lástima... y asco”) los despoja de su supuesta humanidad, revelándoles que su existencia es apenas *nuda vida*, que su esperanza en el futuro se sustenta en la mera fe de sobrevivir, y los condena a una eternidad de culpa y de remordimiento.

Al final del episodio, la muchedumbre, tras un breve “examen de conciencia”, de manera “espontánea”, sube la

³² Žižek plantea este sacrificio en estos términos: “desde luego, el precio de esta libertad es terrible: el único modo de que el sujeto neutralice la culpa de sacrificar su(s) objeto(s) más preciados es convertirse en el rey de los «muertos en vida», renunciar a todos los placeres e idiosincrasias personales y dedicar toda su vida a destruir a quienes lo forzaron a realizar ese sacrificio. Tal vez sea esa «inhumana» libertad absoluta (en mi soledad soy libre para hacer lo que deseo, nadie tiene poder alguno sobre mí), unida a la sujeción absoluta a una Tarea (el único propósito de mi vida es la venganza), lo que en el fondo caracterice al sujeto revolucionario” (Žižek, 2008b: 177).

montaña para alcanzar a los dos amigos y enfrentar con ellos su trágico final. La polución ambiental evita la catástrofe, pues el cometa se desintegra al contacto con la capa de gases contaminantes quedando reducido a un meteorito no más grande que la cabeza de un perro Chihuahua; sin embargo, este desenlace parece regresarnos, de la forma más abrupta, a ese estado de violencia mítica en que “lo real” es enterrado y, al mismo tiempo, es sustituido por una fantasía que permite que la ciudad regrese a su “normalidad”: la violencia sistémica. La colectividad, antes dispuesta al sacrificio redentor, ahora exige el sacrificio de aquello que, en su lógica *ad absurdum*, aparece como culpable: el observatorio, la ciencia y el conocimiento. Entre la muchedumbre se oye decir a Moe: “vamos a quemar el observatorio para que esto no vuelva a pasar.” Desde luego, la pregunta que surge es ¿por qué esta violencia no es divina, por qué esta *vox populi* no traduce la *vox dei*? La respuesta es que esta muchedumbre enardecida no proclama: *fiat iustitia, pereat mundus*, sino que busca una “revolución sin revolución”, esto es, desplegar la violencia para que todo siga igual, para evitar que la verdad los perturbe nuevamente;³³ aquí el trauma revela que la muchedumbre, a diferencia de

³³ Es interesante que esta resolución, donde los ciudadanos iracundos se movilizan espontáneamente para destruir algo, se repita constantemente en *Los Simpsons* como si la violencia constituyera una forma de socialidad que no sólo permite resolver los problemas de la comunidad, sino que legitima el restablecimiento de la *vida normal* cuando es alterada; de este modo, la rabia ciega revela que su acción es en realidad una *reacción*, una revolución que no pretende cambiar nada realmente. Esto ya fue advertido de manera contundente por el profesor Skinner, en el capítulo “Bart de noche”, cuando la muchedumbre springfieldiana, motivada por el “Comité de Higiene Moral”, decide destruir la casa de *burlesque* para restablecer las “buenas costumbres” y la decencia: “¡Ah! No hay justicia como la de una turba iracunda”.

Homero, tiene un profundo miedo a la muerte y, en una vuelta de tuerca por demás desconcertante para la “épica amarilla”, muestra que los habitantes de Springfield no son más que “esclavos nietzscheanos”, en tanto que Homero se muestra como el “Amo hegeliano”, a saber, como “la figura de la soberanía, aquel que no teme a la muerte, que está dispuesto a arriesgarlo todo” (Žižek, 2008b: 174).

Pero no nos desanimemos, pues, en última instancia, sería un error creer que del acontecimiento de la violencia divina puede extraerse una enseñanza moral o un momento de iluminación que nos permitirá resolver los antagonismos esenciales que padece hoy la humanidad; como el propio Žižek advierte: la lección más deprimente que nos queda es que quizá no hay nada que aprender del horror y el sufrimiento.³⁴ Lo que es cierto, es que todo juicio sumario que pretende concebir la violencia como algo “malo” de lo que debemos huir, constituye una respuesta que más que visibilizar el fenómeno, contribuye a esconderlo, cuando no, a normalizarlo.

En efecto, el anatema con que solemos condenar a la violencia que ejercemos y se ejerce sobre nosotros oculta los mecanismos y consecuencias que la violencia sistémica produce y soslaya su ubicuidad en todo el espectro de las relaciones sociales; asimismo, impide que siquiera consideremos su dimensión proteica, esto es, la capacidad que tiene la violencia de provocar transformaciones en el modo en que configuramos y comprendemos nuestro mundo. Advertencia que hizo

manifiesta Bart, en el episodio “El día que murió la violencia”, cuando él espeta a su hermana: “Lisa, si algún día dejo de amar la violencia dame un balazo”; en esta suplica se reconoce tanto la imposibilidad de desmarcarse del ejercicio de la violencia como el hecho de que una vida sin violencia no sólo conduce a la inacción, sino que implica ya estar muerto. Si esto es así, nuestro reto será pensar qué violencias construyen socialidad y cómo éstas pueden dar paso a nuevas formas de politicidad.

Para seguir indagando:

Hauser, O. (2009), “Slavoj Žižek: Violencia y acontecimiento”. LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica (42), pp. 343-354.
Irwin, W, Conard, M. T. y Skoble, A. J. (eds.). (2012) Los Simpsons y la filosofía. Barcelona: Blackie Books.
Fiennes, S. (Directora). (2012). The pervert’s guide to ideology [Filme]. Zeitgeist films.

³⁴ Žižek, lo explica del modo siguiente: “la triste conclusión que se impone es doble. En primer lugar, no hay nada noble ni sublime en lo que Benjamin denomina «violencia divina»: es «divina» precisamente en nombre de su carácter en excesivo destructor. En segundo lugar, hemos de abandonar la idea de que hay algo emancipador en las experiencias extremas, como si nos permitieran abrir los ojos y ver la verdad definitiva de una situación” (Žižek, 2016: 50).

Referencias bibliográficas

- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, México: Akal.
- Groening, M. (1989-). *Los Simpsons* [serie de televisión]. Hollywood: Twentieth Century Fox.
- Žižek, S. (2008a). *El sublime objeto de la ideología*, México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2008b). *En defensa de las causas perdidas*, Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona: Paidós.
- Žižek, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*, Barcelona: Diario Público.
- Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*, Madrid: Sexto Piso.
- Žižek, S. (2016). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona: Anagrama.

Jorge Morales González cuenta con estudios de licenciatura y maestría en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son los estudios visuales, la estética, el arte contemporáneo, la filosofía de la cultura y la filosofía política. Profesionalmente, se ha desempeñado como evaluador de políticas, en diversos sectores de gobierno, y como profesor de asignatura en escuelas públicas y privadas.



Recibido: 23/09 Aprobado: 28/10

El conceptualismo inesperado de John McDowell

Juan Manuel Saharrea

juansaharrea@gmail.com

Instituto de Investigaciones Psicológicas [CONICET-UNC]
Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba

Resumen: El conceptualismo de John McDowell ha sufrido algunas modificaciones importantes desde su formulación inicial. Nuestro propósito en este trabajo es mostrar que como resultado de dichos ajustes el llamado nuevo conceptualismo de McDowell descarga el contenido conceptual de su carácter justificatorio.

Palabras clave: conceptualismo, McDowell, epistemología, percepción; justificación

Abstract: John McDowell's conceptualism has suffered some modifications since its initial formulation. Our objective in this paper is to show that as a result of these adjustments, John MacDowell's so-called new conceptualism displays the conceptual content of its justifying nature.

Key Words: conceptualism, McDowel, epistemology, perception, justification

1. Introducción

La estrategia principal de John McDowell para defender el empirismo mínimo es el conceptualismo.³⁵ En *Mind and World* (1994) defiende que

³⁵ El 'empirismo mínimo' de John McDowell se opone a abordajes muy influyentes dentro de la epistemología contemporánea (McDowell, 1994, 13). Por una parte, al considerar que las experiencias pueden funcionar como razones para las creencias perceptivas se opone al coherentismo epistemológico, conforme al cual sólo una creencia puede justificar a otra creencia (Davidson, 1983). Para Donald Davidson —su representante más reconocido— el vínculo entre el mundo externo y la experiencia es estrictamente causal, esto es, las experiencias causan las creencias, pero no las justifican. Desde la perspectiva de McDowell, sin embargo, el pensamiento supone una restricción de rango epistemológico provista por la propia experiencia. Sin esta restricción el pensamiento quedaría como un "engranaje girando en el vacío" (McDowell, 1994, 11). Por otro lado, McDowell se enfrenta a aquellas perspectivas que asumen un dualismo tajante entre mente y mundo, logrando extender el espacio de la justificación más allá del "espacio lógico de las razones" (Sellars, 1953). Siguiendo a Wilfrid Sellars esta pretensión de postular entidades extra-epistémicas como fundamento de juicios cae en el "Mito de lo Dado" (Sellars, 1953).

para que la experiencia establezca vínculos lógicos con los juicios de experiencia —y por tanto pueda funcionar como razón para éstos— se requiere que el contenido perceptivo tenga un carácter conceptual. Es esta la única forma de evitar dos riesgos posibles en el análisis epistemológico: el Mito de lo Dado (la incoherencia entre los juicios de experiencia y su fundamento en una experiencia no-conceptual) y el coherentismo epistemológico (la renuncia a que la experiencia tenga relevancia epistemológica alguna). Podemos llamar a esta interdependencia entre conceptualismo y empirismo 'implicación empirista', esto es, la idea de que la tesis de que la experiencia justifica los juicios *implica* la defensa del conceptualismo.

En la trayectoria mcdowelliana es posible distinguir claramente dos momentos ubicando la publicación de "The Avoiding The Mith of The Given" (en adelante AMG) como un punto de

quiebre. Así de *Mind and World* hasta AMG McDowell ofrece un conceptualismo “estándar” (McDowell, 1994, 1998; Brewer 1999, 2001)³⁶. De AMG hasta el momento, en cambio, ofrece un conceptualismo del “contenido intuicional” característico por una revisión importante de la versión precedente (McDowell, 2008). Uno de los puntos que motivan esta segunda versión consiste en el cuestionamiento al carácter proposicional del contenido conceptual. McDowell en un primer momento argumenta que el contenido perceptivo tiene un carácter proposicional, consistiendo en una función de juicios posibles. Sin embargo, Donald Davidson (2003) -seguido en línea similar por otros autores- plantea un cuestionamiento respecto de asociar los juicios posibles con el rol justificatorio del contenido perceptivo. El punto clave del cuestionamiento es el siguiente: la idea de una razón, en el marco de un argumento, es un juicio afirmado; no uno posible. Un juicio posible, por tanto, no puede funcionar como una razón. Conforme al conceptualismo de McDowell, sin embargo, la percepción es una función de juicios posibles. Por lo que, si el contenido perceptivo es una función de juicios posibles no se explica todavía el rol justificatorio de la experiencia.

McDowell en respuesta a este señalamiento adopta una estrategia radical: renuncia a atribuir carácter proposicional a la experiencia y reformula buena parte de su teoría. En este trance, decide ahondar en un segundo compromiso relacionado a lo que somos capaces de conocer no-inferencialmente cuando percibimos. Ambas revisiones —el carácter proposicional y lo que somos capaces de conocer

no-inferencialmente— dan como resultado el conceptualismo del contenido intuicional.

El éxito de esta nueva versión depende de los criterios evaluativos que adoptemos. Hay una buena cantidad de bibliografía consagrada a estudiar tanto las transformaciones desde la primera versión a la última, como a directamente considerar las bondades o defectos de la última versión.³⁷ Nuestro trabajo se inscribe en una vía intermedia no muy explorada (hasta donde sabemos): nos interesa mostrar algunos puntos de la transición de McDowell para cuestionar la viabilidad de su nuevo conceptualismo atendiendo a la factibilidad de defender la referida implicación empirista.

Pretendemos mostrar que, como resultado de renunciar al carácter proposicional de la experiencia, el nuevo conceptualismo de McDowell separa la defensa conceptualismo de la defensa del carácter justificatorio de la experiencia. En otras palabras: el conceptualismo del contenido intuicional rompe con el sostenimiento de la implicación empirista. Nuestra estrategia es reconstruir conceptualmente su nueva propuesta y mostrar cómo la implicación empirista se debilita hasta quedar difícilmente en pie. Desde ya no damos por sentado que McDowell tenga entre sus objetivos debilitar la implicación empirista o el vínculo entre conceptualismo y empirismo mínimo. Por otra parte, entre las modificaciones que ofrecerá el nuevo conceptualismo se halla el reconocimiento de que no necesariamente lo conceptual es algo articulado.³⁸ Más bien argumentamos

³⁶ La expresión de conceptualismo estandarizado es de Pereira Garandillas (Pereira Garandillas 2016)

³⁷ Véase, entre los textos más destacables, Stroud (2002), Collins (1998), Ayers (2004), (2003). Para comprender la transición del primer al segundo conceptualismo ver especialmente Kalpokas (2017) y Pereira Garandillas (2016).

³⁸ Este punto aproxima la descripción del contenido conceptual más reciente de McDowell con

que sus concesiones a la objeción en torno del carácter proposicional de la experiencia, termina dando como resultado este diagnóstico.

La estructura del ensayo es la siguiente: en primer lugar, reconstruimos la primera y la segunda versión de conceptualismo (sección 2). Luego señalamos que de las mismas objeciones es posible exponer un conceptualismo que no sostiene ni se compromete con la implicación empirista (sección 3). Si bien podría sonar extraño que el conceptualismo pueda ser defendido por fuera de la implicación empirista, de hecho la idea de contenido intuicional lo habilita. Si bien la exposición concreta de dicho conceptualismo excede nuestro artículo reconocemos algunas de sus ventajas. Entre ellas ajustarse a ciertos rasgos fenomenológicos de nuestra percepción de una forma en que el nuevo conceptualismo no lo hace. Finalmente, recogemos algunas conclusiones.

2. Dos versiones de conceptualismo

En un primer intento de delimitar el conceptualismo, McDowell parte de señalar una diferencia intuitiva entre lo que nos parece que vemos y la asunción efectiva de un juicio perceptivo. Esta diferencia fundamental, entre lo que llama “parecer” (*appereance*) (McDowell, 1994:11) y juicio o creencia, le sirve a su perspectiva para caracterizar la experiencia en contraste con las creencias empíricas. La diferencia entre experiencia y creencias o juicios

posiciones noconceptualistas. El noconceptualismo argumenta que el contenido perceptivo no es conceptual, entre otras razones, porque un agente puede percibir sin los conceptos necesarios para especificar ese contenido. Excede este artículo la discusión entre conceptualismo y noconceptualismo. Sobre este último ver Bermudez (2020).

surge en el punto de la aceptación o no de un contenido proposicional. Veamos: “[El] que las cosas sean así y asá —afirma— es el contenido de la experiencia y puede ser también el contenido de un juicio: se convierte en el contenido de un juicio si el sujeto decide tomar la experiencia como valor de cambio [*at face value*]” (McDowell, 1994, 26). Bajo esta configuración, la experiencia expresa el modo cómo son las cosas previamente a la asunción de nuestro compromiso efectivo con una creencia. Esta concepción de la experiencia como “valor de cambio” involucra, en este conceptualismo estándar una primera tesis —tal como el propio McDowell reconoce en (2008):

I) la experiencia tiene formato proposicional

Conforme a (I) la experiencia nos muestra una representación del mundo pero no en formato judicial sino como una proposición tentativa siendo el contenido perceptivo una función de juicios posibles. Robert Brandom en su descripción del conceptualismo describe el contenido así concebido como constituido por “peticiones de juicios” (Brandom, 2001: 95). Atendiendo a esto podemos decir que a partir de estas *peticiones* la efectivización del juicio —es decir, el hecho de que uno ‘cambie’ la representación perceptiva por un juicio— dependerá de la situación epistémica en la que se encuentre. Considerando nuestra experiencia ordinaria el valor de cambio se efectivizará la mayor de las veces. Podemos estimar, sin embargo, que en ciertos casos será conveniente desestimar la petición como tal. Supongamos que dudamos de las condiciones perceptivas al ver un claro de agua a distancia en la carretera. En este caso no sólo que podemos desestimar esa experiencia (dado que

presumiblemente se trate de un efecto debido a la perspectiva) sino que es necesario que lo hagamos para que contemos con una distinción entre experiencias fiables y no fiables.

Ahora bien, a menudo la percepción se nos impone, de allí su carácter pasivo, frente a la deliberación propia de un juicio (cf. Saharrea, Agüero, Gorra 2018). Siguiendo esta consideración, suena un poco chocante sostener que un juicio empírico es resultado de una decisión. McDowell (1994) concede este punto pero señala al mismo tiempo que:

Mínimamente, debe ser posible decidir si juzgar o no que las cosas son tal como nuestra experiencia las representa. No está bajo nuestro control cómo nuestra experiencia representa las cosas pero depende (*it is up to one*) de nosotros aceptar o rechazar el parecer (p. 11).

Pero, por otra parte, se comprenden las razones de no concederle a la experiencia el rango de creencia o de juicio. Si la percepción *siempre* implicara asumir un compromiso a menudo ese fundamento nos conduciría al error en nuestro juicio empírico y un fundamento que es falible no ofrece las garantías necesarias para el fundacionalismo que pretende defender.

En la experiencia así entendida el carácter proposicional no es todavía el carácter judicativo (puesto que es el carácter de juicio lo que diferencia una creencia de una petición de juicio propia de la experiencia).

Sin embargo, todo aquello que cuenta como una razón no solamente debe tener una estructura proposicional. Una pregunta tiene una estructura proposicional y sin embargo no funciona como una razón. En tal medida, para que algo cuente como una razón debe aceptarse como una creencia o compromisos asumido Pero

¿si la experiencia no es la afirmación de un juicio o creencia cómo es que podría funcionar como razón? La premisa central del argumento es ésta: nada que no sea aceptado como un juicio puede ser una razón.

El empirismo mínimo entendido en su versión estandarizada puede dar cuenta del carácter representacional del contenido empírico como algo diferenciado del contenido de un juicio empírico. Dicho de otro modo, puede explicar la diferencia representacional entre la percepción y el juicio que usualmente motivan a las posiciones empiristas. Sin embargo, la sola atribución de estructura proposicional a la experiencia no explica *per se* su rol justificatorio (Stroud 2002, Davidson 2003, Kalpokas, 2017).

Para que la experiencia tenga un rol justificatorio, a la par que mostrar la diferencia representacional, resulta necesario mostrar adicionalmente cómo se respalda un juicio empírico P en una experiencia e. Para que esto suceda tanto P como e deberían en tal caso tener ciertas características, entre ellas, la de ser compromisos asumidos por el agente. Sin embargo, el conceptualismo estándar no parece satisfacer esta demanda ya que el contenido perceptivo, dentro de este esquema, se identifica con ciertos juicios posibles, no efectivos.

Conceptualismo del contenido intuitivo

Fundamentalmente por esta crítica McDowell modifica su postura original. Su respuesta se presenta, por primera vez, en AMG:

Yo solía suponer –dice McDowell– que para concebir las experiencias como actualizaciones de capacidades conceptuales, necesitaríamos otorgar a las experiencias contenido proposicional, la clase de contenido que tienen los juicios. Y solía asumir

que el contenido de una experiencia necesitaría incluir todo lo que la experiencia le permite a un sujeto conocer de manera no-inferencial. Pero ambos supuestos me parecen ahora equivocados (p. 258).

Si tomamos sin mayores recaudos estas afirmaciones se podría concluir que de la descarga de contenido proposicional a la experiencia se predispone el terreno para la tesis de que la experiencia tiene contenidos no conceptuales (i.e. en línea con el noconceptualismo que McDowell enfrenta). Y podría decirse que el riesgo en algún punto resulta palpable ya que lo que claramente McDowell hace en esta autocrítica es romper con una asociación que se remonta a Gottlob Frege (Frege, 1900). Dicha asociación es la que se da entre el ámbito del pensamiento y el ámbito de lo proposicional. Al romper esta asociación McDowell intenta defender que el contenido perceptivo es no proposicional pero *todavía* conceptual. La experiencia en lugar de tener contenido proposicional cuenta con un “contenido intuicional”.

Este nuevo conceptualismo del contenido intuicional se resume en las siguientes tesis:

III) La experiencia no tiene carácter proposicional

IV) La experiencia no contiene todo aquello que el sujeto puede conocer no-inferencialmente

McDowell apela a la noción kantiana de *Anschauung* que —en palabras de Kant— es resultado de la misma capacidad de síntesis que los juicios empíricos. La intuición o “contenido intuicional” cuenta con dos características básicas: primero, no es articulado ni discursivo. No obstante, es conceptual debido a que en base a este contenido formulamos juicios o

creencias. Las creencias, por el contrario, son siempre articuladas y proposicionales y casi siempre son discursivas (aunque podamos juzgar sin exteriorizar el juicio; silenciosamente, por así decirlo). Excede este artículo analizar los pormenores de esta segunda tesis cuestionada por McDowell.

3. Objeciones al conceptualismo

¿El nuevo conceptualismo cómo es que defiende el valor epistemológico de la experiencia? ¿Cómo sostiene la factibilidad de la implicación empirista? El conceptualismo estándar se suponía que asociaba el fundamento de la experiencia a su capacidad de ser una función de juicios posibles. Sin embargo, la objeción de que un juicio posible no es un juicio efectivo fue concedida por McDowell para aceptar que un contenido semejante no puede funcionar como razón. Como resultado de dicha concesión McDowell plantea que el contenido perceptivo es no proposicional. Ahora bien, en la versión inicial el contenido empírico compuesto por una función de juicios posibles no podía derivar nunca en una razón. En este caso, la imposibilidad tenía relación con el carácter presunto o posible de los juicios de experiencia. En su reformulación de AMG, McDowell deja de lado el vocabulario modal, relacionado a la posibilidad de los juicios y directamente asume que hay un contenido que aceptamos o adoptamos al percibir. Ese contenido, dado que es algo que asumimos, puede o podría funcionar como razón. En principio McDowell se sustrae a la objeción que lo llevara a proponer reajustes a su teoría.

Sin embargo, una razón no es algo que asumimos sin más sino algo que asumimos en función de una estructura. ¿Cómo podemos adoptar como razón algo que no sea un

contenido proposicional? ¿En qué medida nuestra capacidad para asumir un compromiso puede remontarse hasta algo y señalarlo como razón aun cuando no sea una proposición? El conceptualismo estándar tenía el problema de que un juicio posible que no es aceptado como razón no puede funcionar como tal. El nuevo conceptualismo conlleva la dificultad de que no se logra comprender como un contenido noproposicional puede ser objeto de algo que señalamos como una razón. Sobre todo, no puede comprenderse en el marco racionalista en el cual está inscripta la filosofía del autor de *Mind and Word*.

La permanencia de este problema en la formulación del empirismo mínimo no ataca directamente al conceptualismo. El conceptualismo es la tesis de que la experiencia tiene contenido conceptual. El empirismo mínimo es la tesis de que la experiencia justifica los juicios empíricos. En la medida en que esta tesis es defendible el conceptualismo es una pieza elemental.

Las discusiones en torno del carácter de la experiencia y las concesiones que McDowell realiza hasta su nuevo conceptualismo parecen dar prueba de ello. Nos parece que el nuevo conceptualismo, en su defensa del contenido intuicional, permite considerar la posibilidad de que la implicación empirista quizá no pueda ser sostenible bajo este esquema y probablemente tampoco lo logre en el conceptualismo estándar. Lo que no puede descartarse, sin embargo, es la defensa del conceptualismo —sostener que el contenido es conceptual— y no obstante se requiera un argumento adicional para defender el carácter justificatorio de la experiencia. Lo que decididamente pone de relieve es que es posible defender el conceptualismo más allá del empirismo mínimo.

Esta idea podría orientarse pensando en dos vías a las cuales se enfrenta

McDowell: por un lado, tratar de resolver la objeción de que un contenido noproposicional pueda resultar una razón o bien retornar a una versión previa de conceptualismo. La otra vía que creemos que resulta viable es romper con la implicación empirista que sostiene que el empirismo depende del conceptualismo y mostrar que éste último como tal no necesariamente conduce a sostener alguna variante de empirismo. Tomando en cuenta esto, resulta plausible la opción de que la experiencia sea considerada un logro conceptual aun cuando no pueda explicarse el vínculo justificatorio entre experiencia y juicios. La relación entre el contenido empírico y los juicios es contingente, podría pensarse, y no justificatoria en el sentido de que no hay una obligación de realizar tal o cual juicio en un momento determinado tal como sí hay una obligación de concluir que ‘Messi es Millonario’ a partir de las premisas ‘Todos los jugadores de fútbol son Millonarios’ y ‘Messi es jugador de fútbol’. El contenido perceptivo puede dar lugar a multiplicidad de juicios pero cuáles de esos juicios se actualicen, si bien no depende enteramente de una voluntad irrestricta, sí encuentra en la sensibilidad al contexto una variable importante.

Resumamos un poco el intento de desarrollar el empirismo mínimo de McDowell a través de su apelación al conceptualismo: si el camino hacia el conceptualismo es asociar el contenido perceptivo al contenido proposicional hallamos un problema recurrente. La imposibilidad de colocar la experiencia como una razón habida cuenta de que un contenido no asumido no puede ser razón. O bien la imposibilidad de que un contenido noproposicional pueda ser objeto de una razón. Si atendemos a esta recurrencia hay al menos un

nivel de análisis según el cual ni el conceptualismo estándar ni el intuicional pueden precisar el vínculo justificatorio entre experiencia y juicios.

Entendemos que esto no conduce a invalidar el conceptualismo en cuanto tal. De hecho, es posible retornar al conceptualismo estándar y defender algunas de las objeciones relacionadas a la idea del contenido perceptivo como función de juicios posibles. Sin embargo, creemos que dado que esta posibilidad emerge del propio debate en el cual McDowell concede algunos puntos resulta interesante considerar al conceptualismo más allá de la implicación empirista. Si tomamos en cuenta que no hay una relación necesaria entre una percepción y su juicio correspondiente, el requisito de fundamentación quedaría de lado. Si hay una relación entre el contenido conceptual y la experiencia tal vez puede pensarse en un esquema de este estilo: como condición para percibir requerimos del dominio de ciertos conceptos, dependiendo siempre la situación y el objeto de nuestra percepción. Para poner un ejemplo: a menudo percibimos objetos complejos o situaciones que nos resultan enigmáticas por carecer de los conceptos correspondientes.³⁹ Otras veces percibimos objetos de nuestro conocimiento que, por esa razón, nos resultan familiares. En todo caso, el carácter de percibir es complejo. Si en algo tiene razón el conceptualismo estandarizado, pensando en nuestra

³⁹ Tal como me lo señala el árbitro del artículo esta es una premisa favorable a la defensa del noconceptualismo. Sin embargo, un conceptualista todavía puede defenderse apelando a conceptos demostrativos o indicando que una percepción no del todo clara supone que se hallan operativos un mínimo de conceptos relacionados a la forma, el tamaño o la posición espacial del objeto de la percepción. Aprovecho para agradecerle a quien corrigiera mi artículo por sus sugerencias y correcciones. Los comentarios no del todo desarrollados son producto de las comprensibles limitaciones editoriales en cuanto a extensión.

fenomenología ordinaria, es que el contenido conceptual contiene una posibilidad de juicios en diversidad de situaciones. Si en algo tiene razón el conceptualismo del contenido intuicional es que ese contenido, en un momento previo a su ratificación en modalidad de juicio, no está estructurado. De modo que de la experiencia al juicio efectivo hay un paso que depende del contexto y de otros factores: uno de ellos sin dudas está relacionado al dominio de capacidades conceptuales de cada agente epistémico.

Al considerar esta característica compleja del contenido perceptivo el empirismo mínimo se enfrenta a diversas dificultades como las que hemos desarrollado. Sin embargo, atendiendo a una visión más modesta de conceptualismo es posible mantener el vínculo entre contenido conceptual y juicios sin argumentar a favor de una tesis epistemológica fuerte como plantea *Mind and World*. Esta posibilidad de un conceptualismo sin justificación nos parece que se desprende de la trayectoria del propio McDowell. Nos parece que si bien se aparta de los objetivos teóricos del filósofo de Pittsburgh como posición independiente merece de cierta evaluación por poner de relieve aspectos que otros pensadores no llegan a valorar, aún valorando la idea de espacio lógico de las razones. Brandom puntualmente debate con McDowell la herencia de Sellars en este punto. Su postura es despachar rápidamente la diferencia representacional entre percepción y juicios. McDowell, contrariamente, encuentra en esta instancia previa a los juicios de carácter representacional una contribución importante a nuestra cognición. Y entendemos que dicha contribución pese a que no parezca claro en términos de un rol justificatorio hay elementos para que pueda ser considerada. El

conceptualismo, fuera de la implicación empirista, parece ser una alternativa factible. Una de las bondades de dicho conceptualismo es ajustarse a la fenomenología de la percepción en dos puntos: por una parte, reconociendo que percibir no es lo mismo que tener un juicio (efectivo o posible) y por otra, no sosteniendo cierta linealidad entre percibir y formular un juicio de experiencia. Precisamente el paso de la percepción a la experiencia no se reduce a una transición argumentativa como generalidad.

Estas dos bondades del conceptualismo que resulta de las diversas objeciones del conceptualismo estándar, merece sin dudas un desarrollo más extenso. Nuestra tarea ha sido insistir en que la posibilidad de un conceptualismo más allá de la implicación empirista se desprende de la propia trayectoria del autor de *Mind and World* en diálogo con sus contemporáneos.

empirismo no requiere *como mínimo* algo más que el conceptualismo?

4. Conclusiones

Hemos presentado el vínculo entre conceptualismo y empirismo al modo de una implicación. Entendemos de que la objeción en torno de que el contenido perceptivo pueda funcionar como razón puede pensarse como un desafío a esta implicación empirista. La respuesta de McDowell a diversas objeciones brinda espacio a un conceptualismo por fuera o más allá de dicha implicación. Aun cuando el nuevo conceptualismo de McDowell tenga otras cuestiones a debatir nada de esto niega que la experiencia sea, al menos en una parte considerable, un logro conceptual. Lo que sí es claro es que la convivencia entre conceptualismo y empirismo es problemática. Lo cual conduce a la siguiente pregunta: ¿el camino hacia el

Para seguir leyendo:

academia.ed/danielKalpokas

Daniel Kalpokas es uno de los referentes

del medio iberoamericano que trabaja este tópico con reconocimiento del medio académico internacional.

5. Referencias bibliográficas

- Ayers, M. 2004. "Sense experience, concepts, and content, objections to Davidson and McDowell" In R. Schumacher (ed.). *Perception and Reality: From Descartes to the Present*, Paderborn: Mentis, 239-262.
- Bermúdez, J. and Arnon C., 2020. "Nonconceptual Mental Content", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/content-nonconceptual/>>.
- Brandom, R. (2001) "Non-inferential knowledge, perceptual experience and secondary qualities. Placing McDowell's empiricism" *Reading John McDowell. On Mind and World*. Nicholas Smith. ed. (pp. 92-105). London: Routledge.
- Brewer, B. 2001. "Précis of Perception and Reason, and response to commentator". *Philosophical Books*, vol. 43, no. 1, pp. 18-22.
- Brewer, B. 2005. "Perceptual experience has conceptual content". Edited by *Contemporary Debates in Epistemology*. Edited by Ernest Sosa and Matthias Steup. (pp. 217-230). London: Blackwell.
- Collins, A. 1998. "Beastly experience". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (2), 375-80.
- Davidson, D. (1983) "A coherence theory of truth and interpretation". (2005) *The essential Davidson*. Ernest Lepore & Kirk Ludwig, eds. (pp. 225-237). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (2003) "Reply to John McDowell". *The philosophy of Donald Davidson*. (pp. 105-107) Lewis Hahn. Southern Illinois University.
- Frege, G. (1900) *Fundamentos de la aritmética*, Munster: Laia.
- Kalpokas, D. (2017). Experience and justification. Revisiting McDowell's empiricism. *Erkenn*, vol 82, pp 715-738.
- Ginsborg, H. (2006) 'Reasons for Belief', in *Philosophy and Phenomenological Research* 72 (2006).
- McDowell, J. (1994) *Mind and World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009). "Having the world in view". *Having the world in view. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, (pp. 1-44) Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2006). "Conceptual capacities in perception". (2009) *Having the world in view Essays on Kant, Hegel and Sellars*. (pp. 127-144) Harvard University Press.
- McDowell, J. (2008). "Avoiding the myth of the Given". (2009) *Having the world in view. Essays on Kant, Hegel and Sellars*. (pp. 256-265). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McDowell, John. *Having the world in view Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Harvard University Press, 2009.
- Pereira Gandarillas, F. (2016). Las nuevas intuiciones conceptuales de John McDowell. *Revista Universum*. Vol 31. no 31, 2016, pp. 229-249.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the philosophy of mind*. (Edición original 1953) With an introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Autor (2018). Peirce y una intervención posible en el debate acerca del contenido empírico. *Signos filosóficos*. vol 20, no 40, 2018, pp. 34-59.



Juan Manuel SAHARREA: Dr. En filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Actualmente realiza una beca post-doctoral por CONICET del Ministerio de Ciencia y Tecnología de la República Argentina. Becario Doctoral de este mismo organismo (2015-2019). Becario en dos oportunidades por la AUGM. Fui Jefe de trabajos prácticos por concurso en la cátedra de Filosofía del Profesorado de Educación Especial de la Universidad Nacional de San Luis (2013-2018).

Recibido: 23/09 Aprobado: 15/11

ESCENA DE INTERACCIÓN: INTERPELACIÓN DEL SUJETO Y SU RELACIÓN CON LA TRANSFERENCIA

Marcelo Gambini

Resumen

Este trabajo busca pensar las posibles relaciones entre transferencia e interpelación dadas en escenas de interacción, en la que se conjugan relaciones de poder. Para ello partimos de la conceptualización de que es una escena, y del análisis de un ejemplo extraído de la obra freudiana de modo de ejemplarizar el posible papel de la transferencia en una escena de interacción, así como su relación con la interpelación.

Palabras clave: escena, interacción, transferencia, interpelación.

INTERACTION SCENE: INTERPELLATION OF THE SUBJECT AN HIS RELATIONSHIP WITH THE TRANFERENCE

Abstract

This paper think about the possible relations between transference and interpellation given in scenes of interaction, in which power relations are combined. For this, we start from analysis of an example taken from Freud´s work in order to exemplify the possible role of transference in a scene of interaction, as well as its relationship with the interpellation.

Keywords: scene, interaction, transfer, interpellation

Introducción

Si partimos que cada encuentro humano de interacción, conflicto o discusión es dado en una escena. Desde un punto de vista descriptivo-empírico-fenoménico es posible reducir o determinar “empíricamente” a la escena, a partir de la localización y descripción de sus elementos, entendiendo a la escena como una situación que ha “de tener como base una interacción humana, o al menos una pasión” (Hegel, G, 1835/1908: 484). Dicha situación no se debe identificar necesariamente “con una escena de teatro, sino con el ring en donde se desarrolla un 'match de boxeo', en una aproximación psico-social del 'conflicto político' como confrontación inter-individual” (Courtine, J, 1981: s. n), una

confrontación en que se pone en juego una relación de poder que se materializa en el discurso.

En este sentido para estudiar la escena, según Courdresses,

Si aceptamos que todo discurso (...) reviste una función esencialmente problemática, y que es un medio de acción, lo que va a llamar nuestra atención son sus procedimientos de producción en la interacción, sus finalidades, sus estrategias en función de la situación de los interlocutores, de las fuerzas políticas presentes y de los objetivos que persigue (Courdresses, s.f., en Courtine, J, 1981: s. n).

El lugar del poder puede ponerse en juego en una escena, pero si ello es así ¿no cabría allí un lugar para la transferencia? Para responder esta

pregunta traemos un ejemplo, que nos permitiría ver o considerar que en una escena puede ponerse en juego la articulación entre una relación de poder y la transferencia:

Origen de un cierto síntoma histérico era, en una de mis pacientes, el deseo que acariciara muchos años atrás, y enseguida remitiera a lo inconsciente, de que el hombre con quien estaba conversando en ese momento se aprovechara osadamente y le estampara un beso. *Pues bien, cierta vez, al término de una sesión, afloró en la enferma ese deseo con relación a mi persona; ello le causa espanto, pasa una noche insomne y en la sesión siguiente, si bien no se rehúsa al tratamiento, está por completo incapacitada para el trabajo* (Breuer, J y Freud, S, 1893-1895/1992:306-307; la itálica es mía).

Si bien cabe preguntarse si en toda escena se articularía la transferencia, lo que no parece razonable en una escena en que no exista interacción humana, conflicto o un juego de poder, lo cierto es que a nivel interpretativo-teórico, ya estamos en camino de identificar, en la escena paradigmática presentada por Freud, determinadas marcas transferenciales, en la medida en que se plantea que “la enferma se espanta por transferir a la persona del médico las representaciones penosas que afloran desde el contenido del análisis. (...) La transferencia sobre el médico acontece por enlace falso” (Breuer y Freud, 1893- 1895/1992: 306). De este modo,

esta escena, que presentaría en forma paradigmática la escenificación del sufrimiento, da lugar a una narrativa de sufrimiento que articula una demanda de reconocimiento (Dunker, C, 2015). Ante tal demanda de reconocimiento, es posible pensar esta escena como una escena enunciativa, lo que permitiría integrar el nivel descriptivo al interpretativo.

Dicha escena es ejemplar porque permitiría caracterizar un modo específico de acceso a las palabras, dadas las relaciones existentes entre las figuras de la enunciación y las formas lingüísticas (Guimarães, E, 2014). De esta forma, la escena enunciativa se volvería “una especificación local en el espacio de enunciación, un espacio particularizado de agenciamiento del hablante en locutor⁴⁰ que distribuye lugares de enunciación” (ibid.: 58), y que establece “configuraciones específicas del agenciamiento enunciativo para 'aquel que habla' y 'aquel para quien se habla'. No se trata de personas, sino de 'lugares constituidos por los decires” (Guimarães, E, 2002, citado en Guimarães, E, 2014: 58) que marcan la

⁴⁰ Se refiere a un lugar enunciativo en el cual quien habla asume ciertos enunciados (Guimarães, E, 2013)

inserción de una “situación’ de comunicación” (Charaudeau, P y Maingueneau, D, 2006: 95), en la que la enunciación tiene lugar en un espacio instituido. Un espacio instituido por una relación de poder determinada.

En relación a esta escena enunciativa, es posible ver en aquella referida por Freud el lugar de una autoridad (de Freud) –hacia quien se habla–, a la cual la paciente se dirige, interpelada por su presencia. Por ello, esta escena es un lugar privilegiado para pensar el papel posible de la transferencia en aquellas escenas en que se da lugar a una interpelación (una escena del ejercicio del poder), así como para pensar la relación entre transferencia e interpelación presente en la escena enunciativa. Por ello analizaremos el enunciado empleado por Althusser: “¡Eh, vosotros, allá!” (Althusser, L, 1989: 202). Podemos afirmar que tal enunciación marcaría el agenciamiento de un hablante en locutor –como lugar social de autoridad– que hace que aquello que se dice sea enunciado como si procediese de un enunciador universal (Guimarães, E, 2014), que se dirige a un individuo –también considerado universal–, el cual, a partir de allí, se

verá involucrado en una escena que lo interpela, ante lo cual responde:

Si suponemos que la escena teórica imaginada acontece en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Y mediante este simple giro de 180 grados se convierte en sujeto. ¿Por qué? Porque ha reconocido que esa interpelación se refería exactamente a él, y que “era precisamente él, el interpelado (y no otro) (Althusser, L, 1989: 202).

Nótese que al decir “¡Eh, vosotros, allá!”, dicha expresión se convierte en una sentencia asertórica que produciría, en el enunciar, un acto de habla (Austin, J, 1962/1982), el cual posee un carácter locutivo –por el solo hecho de que se dice algo- y un carácter ilocutivo –en tanto que dicho acto de habla conlleva una finalidad, una intención que se articula en cierto contexto de enunciación. La fuerza ilocucionaria que se articula al proferir dicho enunciado obliga a que sea realizada una acción determinada. Ante ese acto de habla, otro, que escucha, giraría 180 grados, y, al hacerlo, generaría un efecto perlocucionario (Austin, J, 1962/1982), que se produce como efecto de ese decir, y que da lugar a una acción (el giro) que articularía un posicionarse como sujeto ante ese otro que encarna cierta posición de poder.

En la escena de la interpelación –en tanto que la misma consiste en un

sujeto que responde a un agente que representa a la autoridad– es posible localizar el momento teórico en el que el concepto psicoanalítico de transferencia podría articularse con la teorización althusseriana, en tanto que mediante aquella parecería recuperarse, según Butler –afirma Martínez (2015)–, “otra forma de pensar esta escena de interpelación. La autora dirige su foco de interés al concepto de transferencia para referir a las presunciones tácitas sobre la comunicación y la relacionalidad que se recrean en cada encuentro entre sujetos” (: 205). Al apropiarse del concepto de transferencia en términos de estructura, Butler permitiría articular la transferencia en la escena de interpelación, “en la que el yo es estructurado en –y por– esa escena que se pone en marcha en cada encuentro con el otro” (ídem), en el cual, subyace “la recreación de esta relacionalidad primaria. Es así que se ponen en juego y se reactualizan formas previas y arcaicas de interpelación” (ídem).

Según Pêcheux (1975/2016), el yo es capaz de interpelar al otro, sólo en la medida en que, previamente, haya sido interpelado por el otro (primordial); un otro que zanjó un lugar que luego ocuparán otros. Según Martínez

(2015), estos otros “actuales” reproducen aquella escena primordial, siendo aquellos a quienes, efectivamente, el yo dirige su narración. En este sentido, para que el yo pueda efectuar su interpelación, es preciso concebir al otro como preexistente a aquél. Según este autor,

Para Butler, en el contexto de la transferencia, el otro “actual” me interpela y así me constituye como sujeto. Dar cuenta de uno mismo no es sin el otro, uno mismo está implicado en el otro, el otro está en mí, es mi inconsciente: esa opacidad que fragmenta la coherencia del relato. Entonces, la transferencia, o escena de interpelación, produce una desposesión respecto a mí mismo (Martínez, A, 2015: 205).

Nótese que nos encontramos ante un sujeto que, desde el lugar del saber, como un Otro, articula un decir que obligaría a actuar. Dicho de otra forma, el Otro dirige una demanda al individuo con la finalidad de que éste se identifique con aquella, identificación que sería expresada mediante una acción (girar) y que lo torna sujeto. En dicha escena se articularía la transferencia, en tanto que el agente parecería encarnar un lugar de saber (Otro), que dirige su decir a un otro, el cual, a fin de hacerse reconocerse ante el Otro, tenderá a actuar en función de su demanda, repitiendo con ello cierto modo de goce. Por lo que aquí ¿no estaría puesta en juego la transferencia?

Desarrollo

Dado que, para Butler, en el contexto de la transferencia, el Otro es quien interpela al individuo en sujeto, consideramos necesario analizar la escena de la interpelación mediante el estudio del enunciado “¡Eh, usted!”, en un contexto determinado. Si insertamos este enunciado en la escena de la interpelación, podremos considerarlo una escena ejemplar sometida a un modo de presentación particular, suficientemente concreta para ser reconocida, pero suficientemente abstracta para volverse pensable y pensada, permitiendo su conceptualización (Pêcheux, M, 1975/2016). En la medida en que esta frase es articulada a un discurso, podemos concebirla como estructura y acontecimiento (Pêcheux, M, 1983/2006), en tanto que fundaría un “punto de encuentro” entre un enunciado y su enunciación. La inclusión del acontecimiento en la estructura permitiría, según Behares

(...) hacer de ésta una estructura abierta, viva y ligada a los avatares del sentido-sin sentido, pero además incorpora la flexión del real del sujeto, su falta y contingencia, ampliándose así hacia una dimensión psicoanalítica que siempre estuvo incluida, aunque no instrumentada en el Análisis del Discurso (2008: 25).

La cuestión teórica que coloco es, pues, la del estatuto de las discursividades que trabajan un acontecimiento, entrecruzando proposiciones de

aparición lógicamente estable, susceptibles de respuesta unívoca (es sí o no, es x o y, etc.) y formulaciones irremediamente equívocas (Pêcheux 1990, citado en Behares, L, 2008: 25).

Entonces, al analizar el enunciado “¡Eh, usted!”, podemos reproducir, por lo menos en parte, la estrategia desarrollada por Pêcheux (1983/2006) para entender los modos en que la transferencia podría encontrarse articulada en la escena de la interpelación. Cuando Althusser elige el enunciado “¡Eh, usted!”, para presentar en forma simplificada la escena de la interpelación, lo hace porque dicho enunciado puede ser empleado en diversos contextos enunciativos⁴¹ y, además, porque sin importar en qué contexto se presente, en todos los casos parecería funcionar de un modo análogo, es decir, posee una eficacia tal que logra interpelar a diferentes individuos, en distintas situaciones, a que actúen o respondan.⁴² En estas situaciones, las acciones producidas por el acontecimiento serían perfectamente

⁴¹ Este enunciado se puede articular en la situación de un hombre que camina distraído, se le cae un billete, y entonces se le dice: “¡Eh, usted!”; lo puede gritar un policía a un delincuente que intenta robar una casa: ¡Eh, usted!; o lo puede decir un hombre a otro que lee en la playa, para que este deje de leer y le devuelva una pelota: “Eh, usted!”; o lo puede decir un niño a un adulto: “Eh, usted! ¿Dónde está mi mamá?”.

⁴² Por ejemplo: Se habla, se detiene la marcha, alguien se agacha, otro busca un billete, aquel se mueve para alcanzar una pelota, etc.

visibles, ya que, si bien los individuos tienden a responder a la interpelación de manera involuntaria, sin pensarlo y de formas similares, al mismo tiempo, también podrían responder de formas “imprevisibles”, ya que, si bien la escena de la interpelación parecería repetirse día a día, la respuesta ante la interpelación podría ser diferente a la esperada. “Los sujetos 'avanzan' y avanzan solos en la inmensa mayoría de los casos a excepción de los 'malos sujetos’” (Althusser, L, 1989: 204).

La irrupción del “mal” en la escena de la interpelación parecería estar asociado al desvío, al extravío,⁴³ a lo a-normal, al delirio (salirse de la línea), a lo nuevo, a lo no esperado⁴⁴. En la escena presente en el texto de Freud es posible señalar un acontecimiento: el momento en que “afloró en la enferma ese deseo con

⁴³ El concepto extravío remite a la acción o resultado de extraviar o extraviarse, que refiere en su etimología al desvío, a salirse del camino, confundirse o perder algo. Es interesante notar que dicho concepto tiene uso en el ámbito religioso (en el cristianismo, judaísmo e islam), relacionado al efecto producido por la debilidad de la fe o la falta de observancia en el seguimiento de las leyes, o las enseñanzas de su Señor. El extraviado está perdido, pues ha caído o cae en el pecado (*peccatum*, *jet*, *khatiya*: delito, falta, o acción culpable), en lo prohibido (*vetiti sunt*, *asur*, *haram*: lo que está fuera de ley, lo no permitido) o en la sinrazón (*insanire*, *iv-veh'-leth*, *jinum*: lo insano, lo insensato, la posesión).

⁴⁴ Por ejemplo, que un delincuente no se detenga, que quien fue a buscar la pelota golpee al otro de un pelotazo.

relación a mi persona” (Breuer, J y Freud, S, 1893-1895/1992:307). Allí, el acontecimiento discursivo “se presenta en lo factual bajo la forma de la 'interacción' [que] se instancia gracias a una ilusión de transparencia interactiva, con sujetos psicológicos o unidades egoicas autónomas, en el Imaginario” (Behares, L, 2008: 27-28). El hecho de que el acontecimiento se presente bajo la modalidad de una ilusión de transparencia interactiva podría llevarnos a concebir a la transferencia como un acontecimiento, en la medida en que ella estaría ligada tanto a la repetición como a la irrupción de la novedad.

Conclusión

A la hora de pensar la articulación del concepto de transferencia en la escena de la interpelación, consideramos esencial enfocarnos en el estudio de distintas escenas en las que se pongan en juego “maniobras de poder”, de órdenes, interrogatorios, persuasión, amenaza, amor, odio, etc. Maniobras que orientan/ interpelan a los sujetos a tal o cual finalidad o lugar.

Por ejemplo, de acuerdo con Foucault (1979-1980/2014), el interrogatorio clínico, que tiene sus raíces en la antigua práctica de la confesión, se da lugar una “verbalización de las faltas

cometidas (...) que debe hacerse en una relación institucional con un interlocutor que es el confesor” (ibid.: 126). Aquí vemos la puesta en juego de una escena, en la cual el confesor está “calificado para escuchar, fijar una pena y para otorgar la remisión” (ídem). Por esa vía, la confesión establece un régimen de verdad que constituye una “aceptación-compromiso, una adhesión-fidelidad con respecto a ciertos contenidos que deben considerarse verdaderos” (ibid.: 125) y que obligan a los individuos a actuar conforme a la autoridad de la que emanan. Para ello, se requiere de un “enforcement” (ibid.: 117), esto es, cierta coacción que obliga a decir lo “verdadero” e incluso a decirlo como

verdadero, aunque su veracidad no sea demostrable. Esto pondría en juego a cierto nivel la interpelación, y un modo particular de la transferencia. Transferencia e interpelación que pueden presentarse en escenas de interacción en que el interpelado se ve obligado a responder, a ocupar para el Otro un lugar.

Las escenas de interpelación darían lugar así un desafío, a un juego de poder con determinadas normas, preguntas, enigmas y respuestas. En cualquier caso, “el poder se ejerce, en principio, haciendo preguntas, cuestionando” (Foucault, M, 1978/2011: 83).

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1989). Ideología y aparatos ideológicos del estado. En *La filosofía como arma de revolución*. México: Siglo XXI, 102-151.
- Austin, J. L. (1962/ 1982). *Como hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós
- Behares, L. E. (2008). Enseñanza-aprendizaje revisados. Un análisis de la “Fantasía” didáctica. En: Behares, L. E. (2003-2011). *Saber, Sujeto y Acontecimiento de la Enseñanza*. Montevideo. FHCE. <https://eva.udelar.edu.uy/mod/resource/view.php?id=293026>
- Breuer, J. y Freud, S. (1893-1895). Estudios sobre la histeria. En: *Obras Completas* (Vol. II). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Butler, J. (2001) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujetación*. Madrid: Universitat de València. Instituto de la Mujer.
- Charaudeau P. y Maingueneau D. (2006). *Diccionario de Análise do discurso*. San Pablo: Contexto
- Courtine, J. J. (1981) *Langages. Analyse du discours politique*. S.d. <http://www.magarios.com.ar/courtine.htm>
- Dunker, C.I.L. (2011). *Estrutura e constituição da Clínica psicanalítica. Uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: ANNABLUME.
- Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, sufrimiento e sintoma*. São Pablo: Estado de Sítio

Foucault M. (1978/2011). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

Foucault M. (1979-1980/2011). *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gambini, M. (2020). “echín, tepe, emoreja”: Trazos lingüístico-discursivos de la transferencia en la escritura de caso clínico psiquiátrico (Uruguay, 1899-1940) (Tesis de maestría). Facultad de Psicología, Udelar

Guimarães E. (2013). Ler um texto uma perspectiva enunciativa. *Revista da ABRALIN*, 12 (2), 189-205. Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) DL- 247 IEL/Labeurb. <https://revistas.ufpr.br/abralin/article/view/38246/23341>

Hegel, G. W. (1835/1908). *Estética*. Madrid: Daniel Jorro Ed.

Martínez, A. (2015). Una huida de lo Real. Vuelcos y rupturas psicoanalíticas en el pensamiento de Judith Butler. En: Martínez A. y Femenías M. L. (coord.) (2015). *Judit Butler. Las identidades del sujeto opaco*. La Plata. FaHCE.

Pêcheux, M. (1975/ 2016). *Las verdades evidentes*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

Pêcheux, M. (1983/2006). *El discurso: ¿estructura o acontecimiento?*. Trad. Karczmarczyk



Marcelo Gambini es Magister en Psicología Clínica de la Facultad de Psicología, Udelar (título en trámite); Maestrando en Filosofía Contemporánea en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar; Docente responsable de curso de Ética en el Instituto Universitario Asociación Cristiana de Jóvenes y Miembro del Grupo de Investigación: “Formación de la Clínica Psicoanalítica en el Uruguay”

Recibido: 18/09 Aprobado: 27/12

CONDICIONADORES EXTERIORES E INTERIORES EN EL CAMINO DE LA INFORMACIÓN

Dardo Bardier

dbardier@gmail.com

Lo que aquí recibimos de la realidad no solo proviene de la realidad original, allí. Por el camino es afectado por todas las realidades intermedias, allí-aquí. Incluyendo diferentes capas del aquí.

Si lo que recibimos es percibido, entonces podemos llamarle información. Todo lo que percibimos depende del allí, del allí-aquí y del aquí.

Pero la información no detiene su camino en el aquí personal. Continúa hacia otras personas, grupos y niveles de la comunidad. Comunicamos nuestras informaciones. Produce efectos aquí-allí.

Siempre existen mayores o menores Condicionamientos Exteriores e Interiores en el camino de la Información (CEICI).

Palabras claves: POSI, transformaciones de la luz, etapas de la información, filosofía inclusiva.

EXTERNAL AND INTERNAL CONDITIONERS IN THE PATH OF INFORMATION

What we receive from reality is not only come from the original reality, there. Along the way it is affected by all the realities in between, there-here. Including different layers from here.

If what we receive is perceived, then we can call it information. Everything we perceive depends on the there, the there-here and the here.

But the information doesn't stop its way into the personal here. Continue to other people, groups and levels of the community. We communicate our information. Here-there produce effects. There are always greater or lesser Exterior and Interior Conditions on the Information path (CEICI).

Keywords: POSI, transformations of light, stages of information, inclusive philosophy.

La Neurobiología del Conocimiento es un gran aporte a la comprensión del mundo, pero no es suficiente. No es cierto que, para conocer cómo pensamos y actuamos, alcanzaría con investigar el trabajo de las neuronas, con sus circuitos y poblaciones, con sus sub y supra órganos dedicados a ciertas tareas más o menos especializadas o integradoras. No es correcto omitir el efecto, mayor o menor, de buena parte del resto del cuerpo, y el efecto de nuestra comunidad, nuestra especie y nuestro mundo. Cuando se estudia el modo de avanzar de las cadenas causales informativas, desde la realidad atendida (allí), hasta nuestro pensamiento y decisiones (aquí), con todo nuestro accionar consecuente (aquí-allí), pronto se nota que la información es afectada en todas las etapas de su camino, y no sólo en las etapas neuronales.

Ello sucede de muchos modos, consistentes, por ejemplo, en dejar pasar, o no, la cadena causal de la información, en dejarla seguir de cierto modo y no de otro, en intervenciones orgánicas preconscientes, en mediaciones físicas internas y externas al cuerpo, etc.

Y todo ello modela nuestra concepción del mundo.

En el caso de la visión, la radiación lumínica con sus variaciones, o sea, la cambiante imagen que viaja por el vacío, por el aire y por el interior del ojo (líquidos lacrimales, cornea, pupila, cristalino, humor acuoso, humor víreo, etc.), siempre interactúa con los medios

atravesados, por las diversas capas del *aquí corporal*, antes de llegar a la retina y recién entonces convertirse en señales neuronales en el *aquí neuronal*. Todo esto sucede de modo no consciente. No nos damos cuenta de todos los avatares que ha sufrido la información que nos llega.

La afectación a la información suele suceder aún antes de llegar las señales a nuestro cuerpo, y así, muchas veces ni siquiera es orgánica: el espacio vacío, el campo gravitatorio, el campo magnético, y las sucesivas capas de la atmósfera (con su variable humedad, densidad, polución, transparencia, etc.) filtran, desvían y colorean la luz afectando la imagen por ella transportada, al grado de que posibilitan, o no, que transmita información, más o menos comprensible, útil y veraz del objeto atendido.⁴⁵

Los *Procedimientos Orgánicos de Selección de Información (POSI)*⁴⁶, corporales y neuronales, se complementan con los *Condicionamientos Exteriores e Interiores en el Camino de la Información (CEICI)*⁴⁷, que seleccionan y afectan las cadenas causales que llegarán a los ojos. Hay plurales remodelados previos de la información entrante. Podríamos decir que hay **una** afectación (cambiando, sacando, agregando, reconfigurando, etc.) a la información viajera, pero, si queremos entenderlo mejor, debemos reconocer que ella incluye **plurales** condicionamientos complementarios, cada cuál aportando sus particularidades, su cuota de realismo, o falta de él, a nuestra concepción del mundo. La afectación a la cadena causal informativa es parte de la afectación a las cadenas causales funcionales que llegan a nosotros. Siendo que ese *nosotros* es en lo personal, en lo colectivo y en nuestra especie. Es decir, lo que afecta nuestros órganos sensibles es parte de lo que nos afecta de distintos modos y grados.

Debemos reconocer, pues, que el conocimiento humano no es un tema exclusivamente de neuronas, también lo es de sus orgánulos internos, y de los órganos, del cuerpo, de la comunidad, del planeta y del sistema solar, en cuanto facilitan unos modos de interacción y no otros. Una epistemología que atribuyese a las neuronas toda la carga de procesar la información estaría muy errada. La mayor parte de los condicionamientos al conocimiento no son conscientes.

Se constata un gran esfuerzo orgánico por el control de las vías de ingreso de la información. El cerebro está “blindado” al mundo exterior y solamente abre diminutas puertas muy reguladas en circuitos muy específicos (por ejemplo: la pupila es cerca de una millonésima parte de superficie humana; lo mismo sucede con los oídos; el tacto sólo toma muestras dispersas de lo que sucede a la piel). Al ser vivo no le sirve saber en todo detalle todo lo que sucede a su alrededor. Saberlo todo es una pretensión idealista, orgánicamente imposible y muchas veces peligrosa. La evolución nos da una visión concentrada de alta definición (campo de máxima acuidad) rodeada de un campo de advertencia y ubicación, progresivamente mucho menos nítido. También nos da, ya impresas en nuestro cuerpo, algunas de las categorías del mundo que nos han resultado útiles por millones de años: *forma, textura, movimiento, color*, y muchas otras no necesitaron ser inventadas por algún sabio, pues nuestro organismo las considera ya un tanto por separado. Y nos las da en los modos y valores, cuantías o escalas que nos han permitido vivir hasta ahora.⁴⁸ Obviamente, hoy debemos criticar tan magníficamente comprobadas capacidades e incapacidades de categorizar el mundo, pues los humanos estamos entrando a conocer y afectar paisajes nunca antes vistos de lo micro, de lo meso y de lo macro. Nuestro cuerpo ha sido preparado para el mundo tradicional, pero no para las nuevas fronteras del conocimiento.

SUCESIVOS SOPORTES FÍSICOS, ORGÁNICOS Y COLECTIVOS DEL COLOR

De los diversos modos que tenemos de percibir el mundo, me dedicaré ahora a la visión y, dentro de ella, al color.

⁴⁵ *El color, la Realidad y Nosotros*, capítulo 2: *Sucesivos soportes físicos, orgánicos y colectivos del color*.

⁴⁶ *El color, la Realidad y Nosotros*, capítulo 1: *POSI*.

⁴⁷ *El color, la Realidad y nosotros*, capítulo 2: Etapas 1 a 4, y luego en las etapas 12 y 13.

⁴⁸ *El color, la realidad y nosotros*, capítulo, 1: *Procedimientos orgánicos de Selección de la Información*. Y capítulo 9: *Período Crucial de sensibilización a las diferencias finas del color*.

El color se transmite-trasforma de modos sucesivamente diferentes, desde alguna realidad allí, hasta nuestro cerebro, aquí, permitiéndonos vivir inmersos en tal realidad, y aún luego (cuando comunicamos el nombre y características de un color). El color no es un hecho como una silla o una explosión, sino, más bien, como el mensaje dentro de la posta que va pasando de mano en mano. Usamos la misma palabra “naranja” para muy diversas etapas de una misma cadena causal⁴⁹. Lamentablemente, ni siquiera solemos distinguir esas etapas, y con toda ingenuidad solemos afirmar: “Eso es naranja”, o “Yo lo siento naranja”. ¿Es correcto que le demos el mismo nombre a realidades diferentes, aunque causalmente enrabadas? No solamente es correcto, sino que es necesario mantener el uso de la misma raíz, pero debemos agregarle algo que indique que, en cada etapa del proceso secuencial, llamamos color a una realidad un tanto distinta. El color cabalga en luz, sigue cabalgando en sinapsis, luego sigue cabalgando en palabras, y quizá termine en obras físicas humanas que emiten luz.

LA REALIDAD EMISORA, ALLÍ

Todo cambia, todo cambia.

Todo cambia cuantitativamente. En cada hecho real, los valores de sus variables más significativas siempre varían, en cierto grado, respecto a cada otro hecho a su alcance, y también respecto al instante anterior del mismo hecho. No paran de cambiar los valores, cuantías o **escalas**, por poco que sea. Lo percibamos o no. La serie de descubrimientos y destapes que logra la ciencia lo demuestra.

Y todo cambia también cualitativamente. Las cambiantemente-cambiantes realidades, (las no-realidades no existen), no solamente cambian las cuantías de sus cualidades, sino que, también, cada tanto, cambian cuáles son sus cualidades más efectivas. Cambia su modo de cambiar, cambia el tipo de cambio, cambia la importancia relativa de las variables, cualidades y **aspectos** claves. Cambia el perfil de cambio. En un paciente, el cambio más indicativo suele ser en uno de sus signos vitales. Por ej., en el pulso, o en la respiración. Pero, cuando ya no hay pulsación ni respiración, también en el cuerpo inerte sigue habiendo cambios, pero con otro perfil de variables claves de lo real.

A veces lo que atendemos son los cambios y los casi-no-cambios (llamados estados, reposos, equilibrios, paralelismos, etc.) en una realidad a escala media, cotidiana, la de nuestras relaciones más usuales. Por ejemplo, el respaldo de una silla. A veces lo que atendemos es otra realidad en casi la misma escala que el primero. Por ejemplo, la pantalla del monitor. Somos capaces de redirigir, moviendo los ojos, conscientemente o no, nuestra atención a aquello de similares escalas que las nuestras, que esté a nuestro alcance.

A veces atendemos una unidad real menor. Una sub unidad, incluida en la unidad. Podemos prestar atención a las partes, a los componentes, a las piezas, a los detalles. Por ej., las teclas del teclado. Inclusive podríamos atender sus moléculas, si las pudiésemos ver una por una. La realidad micro nos interesa cuando interactúa fuerte con nosotros, con nuestra vida.

A veces, lo que atendemos es el conjunto a mayor escala, y que, quizá, nos incluya. Por ej., la habitación, el ámbito, el ambiente. Lo macro nos interesa cuando nos afecta como tal. Cuando nos es funcional en el caso.

Y todo ello está vinculado (no siempre), con que, lo más importante a nuestros efectos del caso son nuestras interacciones reales con el teclado, y/o con la tecla, y/o con la habitación, y/o con el barrio, y/o con la ciudad, y/o con el planeta como conjunto.



Fácilmente cambiamos nuestro centro de atención, siguiendo los cambios de escalas y aspectos que prevalecen en lo real.

No tenemos capacidad para atender concentradamente más que uno, o unos pocos temas, u objetos, o unidades, o aspectos, o escalas a la vez. Por eso los atendemos sucesivamente, y luego, a otro nivel,

⁴⁹ La causalidad, en sus diferentes grados de determinismo/indeterminismo, depende de las escalas en la interacción. Si la puerta es muy grande y cercana, seguro le vamos a atinar con la flecha. Aristóteles: 35.

integramos la imagen actual del caso. Reunimos los que previamente separamos. Sintetizamos luego del análisis.

Pero, lo real allí, siempre es moléculas-teclado-ambiente funcionando juntos, en común-unidad. Siempre es pluriescalar, en muchas escalas a la vez, siempre es inclusivo, por más exclusivo que lo imaginemos aquí, en nuestra realidad cerebral.

Unos cambios son más rápidos que otros. Para nosotros, algunos son estallidos, explosiones, o catástrofes. Entre la copa sana y sus restos hay una catástrofe.

Las realidades son tan diferentemente cambiantes que, en muchos casos, casi no cambian respecto a algo. Están o están-siendo. Pero, dadas nuestras restricciones cognitivas, puede que lo hagan tan lentamente que llegamos a creer que son sin cambios. Se crea la ficción orgánica de *quietud*.⁵⁰

Las carcasas de los relojes parecen no modificarse, pero siempre están cambiando un poco, como el *reloj de Dalí*.

Los cambios suceden en el interior y en el exterior de cada realidad. En su interior hay potencial, hay un agitado mundillo latente de hechos, que no necesariamente emergen directamente al exterior, y menos lo podemos ver. Lo que cada realidad concreta expresa, libera, emite o exterioriza, nunca es toda su actividad actual.

Hay realidades muy extrovertidas, expresadas, que transmiten fácilmente lo que sucede en su interior a su exterior. Y hay realidades muy introvertidas, opacas. Hay cosas que muestran sus entrañas y hay cosas que las ocultan. Esconden sus intimidades. En tal caso nos cuesta más conocer su interior. Un reloj puede mostrar su mecanismo, o no.

Los diversos niveles causales internos bullen en cualquier unidad real. Hay: **a-** Movimientos e interacciones internas al átomo, inmediatamente. **b-** Hay interacciones entre los átomos más escondidos, que tampoco se exteriorizan directamente. No salen fácil de la unidad que integran. **c-** Algunos electrones periféricos de los átomos más periféricos pueden emitir radiaciones hacia afuera del cuerpo. En el Sol hay fotones que pueden hacer un muy largo camino desde el interior hacia el exterior. Y recién entonces tenemos exteriorizaciones de la unidad atendida. Es normal que sucedan *en-relaciones* de las partes más expuestas del *en-sí*, pero no tanto de lo más interno.⁵¹

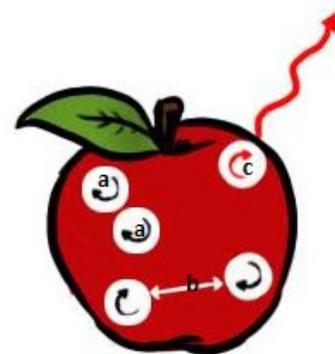
Lo emitido, o provocado ahora por la superficie, no es inmediata consecuencia de todo el cuerpo ahora. Sólo nos da información actual superficial. Pero, como necesariamente hay interacciones internas entre los componentes de cada cuerpo, de algún modo lo exteriorizado refleja, indirectamente y en diferido, demorado, lo sucedido en su interior. ¿La apariencia nos dice algo de la esencia? ¿La fachada refleja el funcionamiento interno del edificio? ¿La gracia del baile de la bailarina dice algo de su gracia espiritual? Sabemos que no siempre, pero solemos creer que sí.

Los humanos suponemos ingenuamente que las apariencias nos darán las esencias. Que el *en-relación* nos da, sin trámite, el *en-sí*. La especie no tiene otro camino que atender lo exterior para entender el interior. Y ese modo de conocer nos ha permitido vivir y crecer hasta hoy. Pero tiene graves limitaciones.

LA REALIDAD RECEPTORA, AQUÍ

⁵⁰ *El color, la realidad y nosotros*. Capítulo 3: *El movimiento de lo quieto*. Capítulo 4: *La quietud de lo móvil*. La noción de *estabilidad* termina refiriéndose al cambio, pero se deriva de *estado*, y tal cosa es relativa.

⁵¹ *El color, la realidad y nosotros*, capítulo 2.



Ahora seguiremos hablando de lo real, pero de la realidad nuestra, *aquí*, y de todo el equipamiento asociado que nos permite conocer la realidad que atendemos, la que está allí. ¿Cómo esta realidad, *aquí*, en nuestra cabeza, puede llegar a *representar* la realidad de *allí*? ¿Cómo el ser humano llega a descubrir y hacer conciencia de algo con lo que interactúa?

Se suele hacer una división tajante entre objeto y sujeto:

“Yo veo /// eso.”

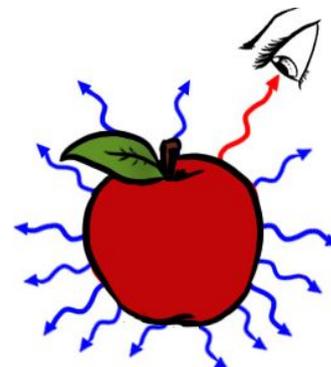
Pero hoy se sabe que la relación entre ambas realidades, emisor y receptor, es mucho más compleja. Hay muchos pasos, muchas etapas, casi inseparables, en el largo, rápido y escabroso camino de la información.

No es lo mismo *espuma causal* que *cadena causal*. No es lo mismo el total flujo causal tridimensional emitido, que la parcial cadena causal radial que llega a nosotros. Las expansivas esferas causales de lo que atendemos nunca son perfectamente iguales hacia todos lados. Pero tampoco suelen ser perfectamente desiguales. En lo real, lo que sucede en un radio no puede estar demasiado desconectado con lo que sucede en otros radios.

Eso es lo que nos permite tener cierta confianza de que, las pocas cadenas causales percibidas por nosotros, entre todas las emitidas, pueden darnos idea un tanto atinada de la realidad completa. A pesar de ser tan parcial, escaso y pobre, lo percibido puede ser, si lo interpretamos juiciosamente, realista. Especialmente si buscamos disponer de diferentes puntos de vista complementarios y contrastables.

Los humanos no tenemos modo de recoger toda la difusa explosión concausal emitida por cada realidad hacia todos lados. No podemos envolver primorosamente al objeto con casi infinitos sensores durante toda su duración. En nuestros pequeñísimos receptores sensibles, en el ojo, el oído, el tacto, etc., recogemos solamente el resultado de unas pocas finas líneas del proceso completo. A los encadenamientos causales atendidos les llamamos cadenas causales informativas. Es el sutil camino de las consecuencias de algo real, recibidas por otro algo o alguien real.

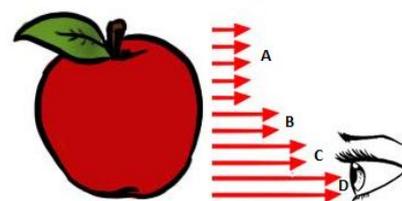
Ver algo es un tanto realista, pero jamás lo es de toda la realidad atendida, ni en toda su duración, ni en todos sus aspectos, ni en todas sus escalas. El cerebro completa la imagen apoyándose en lo poco que le llegó por la pupila.



DESDE LA REALIDAD CAPTADA HASTA LA REALIDAD CAPTORA

De lo que la realidad expresa, se comprueba que:

- A-** Sus emisiones suelen ser de casi todo tipo (ondas, moléculas, porciones, etc.), saliendo casi todo el tiempo, hacia casi todos lados, necesariamente no por igual.
- B-** De todas ellas, lo que sale hacia nosotros es una parte muy pequeña. Este es el único flujo radiante emitido que nos afecta.
- C-** Y de lo que nos llega, la luz es solamente una parte. Es el flujo luminoso hacia nosotros.
- D-** Y de la luz que nos llega sólo sentimos algunas variables (no atendemos ni polarización, ni los ultravioletas, ni los infrarrojos, etc.). Ni los atendemos todo el tiempo, sino por instantes, por módulos, por paquetes temporales de información.



Admitimos muy poco de todo lo producido por la realidad atendida. Sin embargo, nos ha sido suficiente para vivir y prosperar hasta hoy.

El color no es un regalo gratuito de la evolución, no es una mera diversión, es una herramienta poderosa del conocimiento humano. Cuando el color varía suponemos que la realidad que lo originó varió. Y cuando no varía, asumimos que la realidad de donde salió, no varió. Utilizamos la apariencia como milagroso índice de la esencia. Si la mandarina es naranja en su superficie, asumimos que ha de ser naranja en su interior.



Ese tosco realismo orgánico, animal, el que usamos cada vez que abrimos los ojos, es la temblorosa base de todo conocimiento y ha dado fundamento al realismo ingenuo, intuitivo.

Si vemos una diferencia o una igualdad en el aspecto color, intuimos que hay una correspondiente diferencia o igualdad duradera en profundidad.

Y hasta llegamos a creer que hay una diferencia o una igualdad en todos los otros aspectos! de lo real allí.

Pero, como todos sabemos, alcanza con una delgada película de pintura para igualar el color de cosas muy diferentes y hacernos pensar que son *una*. El color tiene el poder de unir o separar la representación de las unidades atendidas.

Los humanos solemos asumir que un aspecto de la realidad, como lo es el color, sería buen representante de todos sus aspectos. Sería buen indicador. Un índice confiable. Pero ello no siempre es cierto, y puede ser burlado por el mimetismo y el camuflaje. O explotado por el alarde y la ostentación. El reduccionismo de lo integral (en todas sus cualidades) a lo parcial (en una sola cualidad) puede ser fatal. A veces funciona bien, nos simplifica la vida, y por ello lo usamos frecuentemente, confiados en que la parte puede representar el conjunto.

¿Qué tan representativo de lo más profundo de la realidad es el color visto?

El color define unidades. Podemos teñir con diferentes colores una muestra biológica hasta que sus unidades funcionales queden claramente separadas. Pero debemos criticar la representatividad de las divisiones cromáticas que vemos. El color sugiere estados y situaciones que suelen ser indicativas de lo real-para-nosotros, pero no siempre lo es.

Cuando vemos una superficie de similares colores, tendemos a pensar que estamos ante lo mismo. Y muchas veces es cierto, pero, a veces, ¡son diferentes unidades funcionales! Un color igualado, hiper-unifica el interior de la imagen.

Cuando vemos un borde entre dos áreas de color, tendemos a pensar que separa dos cosas distintas. Pero, a veces, ¡es la misma cosa! El color hiper-divide una unidad con las cercanas. Debemos investigar por qué sucede tal “engaño” orgánico.

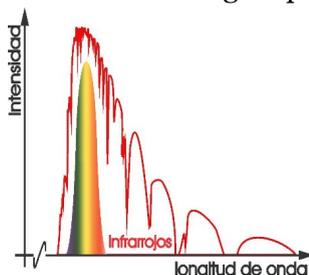
Los colores son sólo un haz de aspectos entre los muchos otros aspectos de la realidad, pero nuestro organismo les da gran preferencia como síntoma de unidades, consistencias y divisiones. No es algo personal, no es voluntario ni deliberado, hasta los nervios ópticos humanos dedican nada menos que un tercio de su sección al color. Y nuestra corteza visual le dedica otro tanto. ¿Es subjetivo? No, pues esa preferencia sucede antes de pensar. Solamente una de las etapas del periplo de la información del color sucede en nuestra mente.

De hecho, el color es una de las características perceptivas más importantes para los seres humanos y tendemos a atar el color a sensaciones pasadas relacionadas con el mismo color. Y esa preferencia y confianza excesiva nos hace muy vulnerables, pues el color es fácilmente falsificable. Baterías completas de cosmética se basan en el color. Los autos se venden por el color. La ciudad luce por sus colores. Los alimentos se venden por sus colores.

Miramos una mandarina y **no** decimos: “La radiación que me llega de esta mandarina tiene una longitud de onda de unos 608 nanómetros, en el rango del naranja.” No, no decimos eso. Ni decimos: “Siento que el exterior de esta mandarina es de color naranja”. Sencillamente decimos, sin dudar, “Esa mandarina es naranja”, dando por supuesto que el color de la mandarina, aún en profundidad, en su más profunda esencia, es naranja. En los tres casos se usa la palabra naranja, pero no se refieren a lo mismo.

¿Cómo es posible que le demos el mismo nombre “color naranja” a realidades tan distintas? ¿Hay un hilo conductor, que las relaciona?

Desde luego que sí, pertenecen a un mismo proceso causal, pero debemos investigarlo y criticarlo minuciosamente. Al hacerlo descubrimos que hay, al menos, 13 etapas en la información llamada *color*. A cada etapa podríamos asignarle una palabra distinta, o usar siempre la misma raíz (como en: manzana, manzano, manzanal, manzanero, etc.). Aquí he preferido usar sólo la palabra *color* con el agregado de un número, pero usted puede buscar otros modos de reconocer las diferencias en el camino del color.



LAS 13 SUCESIVAS ETAPAS DEL COLOR

COLOR-1 EL COLOR DE LA ILUMINACIÓN EL ILUMINANTE

La superficie del Sol emite diferentes tipos de realidades, incluyendo partículas/onda. En diferentes cantidades.

De él salen radiaciones con cierta curva de intensidades en cada longitud de onda, que luego ilumina los planetas. Si el Sol fuese más viejo, su color sería diferente. Nuestra atmósfera filtra la luz según su densidad, su composición química, su humedad, el polvo suspendido, etc., y al suelo de la Tierra llega una curva de intensidades particular, indicada en rojo.

Los animales, y nosotros también, vemos más lo que más nos llega (el pico de la curva roja), y dentro de ello, lo que más nos interesa. Nos hemos adaptado. Sólo podemos ver algunas longitudes de onda, y unas más que otras.

La iluminación natural tiene sus variaciones, pero lo hace a gran escala, por días, por zonas del cielo, por la posición del Sol, o por las nubes, por áreas de sombra, o de grandes reflejos, por lluvia, por nevar, etc.

El agujero de ozono satura de ultravioletas la región en que vivimos. Ayuda a hacer quizá más blanquecinos los colores del hemisferio sur.

La Anomalía Magnética del Atlántico Sur permite que demasiada radiación del cosmos llegue al suelo, o se desintegre en la atmósfera, y ello también cambia el color de la luz local.

Las húmedas cercanías al Río de la Plata quizá ayuden a hacer menos intensos los colores. Quizá por esas razones, nuestro cielo es muy celeste.

No es común que, a un objeto, el cielo lo ilumine de una manera, y a otro objeto inmediato, de otra. El Sol y las nubes iluminan sin mirar a quién. Y como, por millones de años ha sucedido así, sabemos que, si vemos una naranja de diferente color que la mano que le sostiene, no es por diferente iluminación, sino porque son dos objetos diferentes. Sin embargo, se puede hacer iluminación intencionada. Al pintar sus cuadros, Rembrandt creaba iluminaciones útiles. Al hacer cine, los técnicos de Iluminación suelen destacar los ojos iluminándolos diferente. Cada objeto de la escena puede tener su iluminación de destaque propia. En la edificación, la iluminación se puede usar para destacar las formas, disimularlas y formar espacios. Una iluminación desordenada nos resulta peor que una iluminación pobre.



Al color de la iluminación, del iluminante, que quizá todavía no es el color del objeto atendido, lo podemos llamar **color-1** y consiste en radiaciones de una fuente. Si es el objeto de nuestra atención, entonces es su color original.

El **color-1** es tema de iluminadores, camarógrafos, fotógrafos, cineastas, escenógrafos, astrónomos, astrofísicos, físicos y arquitectos.

Su medición está muy desarrollada. Sin embargo, hay aspectos de la luz que nos afectan, pero que no los percibimos ni suelen medirse: amplitud de onda, polarización, empuje, cesía, la velocidad relativa entre emisor y receptor, en diferente efecto en cada parte de la retina, etc.

COLOR-2 - EL COLOR ORIGINADO EN LOS CUERPOS ILUMINADOS, LA REFLECTANCIA

Según su estado y composición, los cuerpos emiten, reflejan, absorben, refractan, filtran, o transmiten, de modo muy propio, las radiaciones. Tienen su espectro de radiación

característico. Se han contabilizado 14 causas funcionales iniciales del color: excitaciones electrónicas, dispersión, interferencia, impurezas en la masa, vibraciones moleculares, etc.⁵²

Cuando un átomo emite un tren de ondas, lo hace según sus características propias *ien ese momento!* Cada material, según su estructura atómica circunstancial, estado, temperatura y presión, tiene su potencial propio y emite o refleja (o absorbe y reemite) unas frecuencias más que otras.

Se puede conocer, a enormes distancias, cuáles son los elementos químicos de la superficie de un astro, por el análisis espectral de la luz que de él nos llega. La espectrometría y la espectro-física son ciencias muy afirmadas.

No hay un único espectro naranja de la luz, sino el espectro naranja de tal material, o el espectro naranja de tal otro material, y necesariamente siempre son un tanto diferentes. A simple vista podemos ser capaces, o no, de distinguir esas diferencias. Un naranja de pintura al óleo mal iluminado puede sernos parecido a un naranja en acrílico, pero jamás serán perfectamente iguales. ¡Aun usando el mismo foto-pigmento! Nos demos cuenta o no.

Podemos llamar “origen funcional del color”, o **color-2**, a la parte del espectro de radiación electromagnética que sale de la realidad atendida, ya sea reflejada, filtrada o demorada por ella. Es la integración de la iluminación que le llega (con su curva iluminante), con la capacidad propia del cuerpo de reflejar o filtrar (con su curva de reflectancia, sus cesías y sus modos tales como perlado, iridiscente, tornasolado, camaleónico, etc.). Si el cuerpo emite luz visible inmediatamente de recibir ultravioleta, se llama fluorescencia, si la demora es mayor se llama fosforescencia.

El **color-2** es el inicio clave, el originado en el objeto, en el comienzo de la cadena causal que quizá llegará a nuestra mente, produciendo la percepción de color. Los tipos de hechos que pueden llegar a causar radiación en el rango del naranja existen desde antes de que existiera ojo alguno. Pueden existir sin sujeto receptor. *El color-2* viaja montado en radiaciones electromagnéticas.

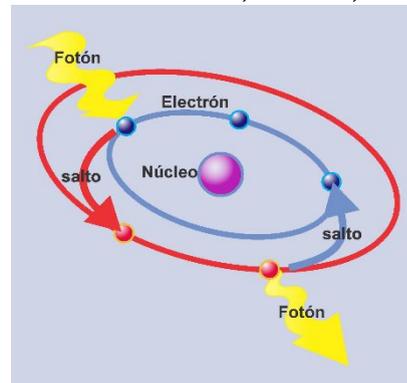
En esta etapa, el color es un tópico de muchos, incluyendo físicos atómicos y subatómicos, químicos, espectrofotometristas, filósofos, etc.

La radiación emitida por los cuerpos es medida por su efecto en aparatos artificiales, sin embargo, aún estamos lejos de medir exactamente cómo afecta a la visión humana.

COLOR-3 - EL COLOR DE LA LUZ VIAJANDO

Luego de salir del átomo, la radiación viaja y necesariamente sufre transformaciones producidas por todo lo que esté en su camino real. El vacío existe y no es lo mismo que la nada. Aún en el caso de viajar en el vacío intergaláctico, atravesará lugares más o menos poblados de materia y sufrirá los efectos de los diversos campos electromagnéticos, campos gravitatorios, etc. El espectro transmitido cambiará, la polarización cambiará, la dirección cambiará, la dispersión cambiará. Todo cambiará, por poco que sea. Este es el color navegante. Nadie nota los avatares de ese largo camino, (no tan recto como creemos) pues la luz no se puede ver de lado.

Podemos llamar **color-3** al tramo de la cadena causal que, habiendo salido de alguna realidad, va camino a alguien y quizá logrará convertirse en percepción de color. Los pintores saben que el aire lejano azula los cerros. No es algo subjetivo o antojadizo. Nuestro planeta es una bola azul-celeste debido su atmósfera, y no verde por su vegetación o marrón por su tierra.



Llega un fotón al átomo.
Un electrón es excitado y pasa al siguiente nivel de energía.
El electrón regresa a su nivel de energía emitiendo un fotón.



⁵² Nassau, Kurt. 1980. “*Las Causas del Color*”, Rev. Investigación y Ciencia 51.

Existen programas para contrarrestar el efecto en el color de las variaciones de densidad y composición química de la atmósfera. En el campo español prevalecen radiaciones de ciertas frecuencias, y ellas son un tanto diferentes a las del campo uruguayo, no sólo por la diferente iluminación, sino también por las diferencias reales en la atmósfera y en su suelo. Este es un hecho físico, pero también químico, climatológico. Y todo eso colorea diferente a esta parte del hemisferio sur que el norte. Sin olvidar que el *color-3* sufre por la gravedad de donde sale y de donde llega. Y sufre si la fuente y el receptor se alejan o acercan. Y sufre si el camino es demasiado largo. Todo esto sucede desde antes de haber ojos.

Si hay un lente, filtro, prisma, rejilla, espejo, en el camino de la luz, la afectará.

El *color-3* es un perfil de radiación electromagnética, que va modificándose.

Lo que llega al ojo no es el mensaje tal cual salió del objeto, ha cambiado.

Esta etapa del color es estudiada por físicos, astrónomos, meteorólogos, pintores, militares, filósofos, ambientalistas, etc.

Se suele despreciar el efecto del medio atravesado por la luz. Desde dónde creemos que viene una luz, en verdad ha tenido desviaciones y viene de otro lado, no necesariamente muy diferente. Y se siguen omitiendo otras variables reales de la radiación, unas que no afectarán tu visión y otras que sí lo harán.

Los efectos en la información, de los avatares de la luz en su camino al ojo, son innumerables.⁵³ La luz puede separar las imágenes de los objetos o juntarlas antes de llegar al ojo. Por sólo atravesar diferentes medios, la unidad transmitida será diferente. Muchos detalles se perderán por el camino y otros se distorsionarán. Lo diferente quizá se hará igual con la distancia recorrida y los medios atravesados. La luz quizá se polarizará. Si el hecho atendido sucede sobre todo en infrarrojos, como no los vemos, si vemos su imagen lumínica, quizá nos parecerá menos importante. Si la luz llega a nuestra nuca, no la vemos. Si nos llega interrumpida, según en grado de frecuencia de las interrupciones nos parecerá interrumpida, ¡o continua! La distancia disminuye los contrastes finos. Las interferencias pueden fragmentar la luz que nos llega y debemos recomponer su unidad. Mil cambios deben ser contrarrestados para tener una buena imagen de la realidad atendida.

COLOR-4 - RECORRIENDO EL INTERIOR DEL OJO

Luego, si esa radiación llega a nuestra cara, y si levantamos los párpados y si la miramos, penetrará varias capas distintas de líquido lacrimonal, varias capas del cristalino, atravesará la pupila, se conducirá por el humor vítreo y llegará, aún como radiación, aunque muy transformada, más lenta y con grandes pérdidas, a la retina. Cada material o hueco atravesado le dará sus colores propios, su aberración cromática, cambios de velocidad y de dirección.

Como la cadena causal ya ha entrado al cuerpo humano, pero todavía no es una sensación, ni siquiera es una señal nerviosa, podemos llamarla pre-sensación del color. Porque algo le estamos haciendo y ella algo nos está haciendo, pero aún no es color sentido, atendido por alguna neurona foto-receptora.

Aquí hay duros procesamientos **no neuronales** al color: son eliminados los ultravioletas y algunos infrarrojos, unos fotones pasan por la pupila y otros se reflejan o son absorbidos por la córnea y la piel, se agregan distorsiones, se deja pasar más o menos luz, los rayos son conducidos como por fibras ópticas. Es falso que la luz atraviese el "vítreo" como si fuese un vidrio: ¡la pupila y la fovea ni siquiera están alineadas! El eje óptico no coincide con el eje visual.

El *color-4* es estudiado por físicos, ópticos, oculistas, oftalmólogos, optometristas, cirujanos, biólogos, y estudiosos de la información, cada cuál con su lenguaje profesional propio, con diferencias no siempre justificables respecto a los otros, lo cual evidencia imperdonables desencuentros y faltas de diálogo.

En esta etapa, la medición de los cambios que sufren los colores atravesando el ojo no suele hacerse, dándose por supuesto que los cambios son siempre despreciables, lo cual es falso.

⁵³ Esto está estudiado en profundidad en el trabajo *De la visión al conocimiento*.

Luego de estas etapas *CEICI* pre-neuronales, vienen las neuronales, y luego les continúan las etapas colectivas del color. Las estudiaremos en el próximo artículo, lo cual nos llevará a conclusiones filosóficas sorprendentes.

Bibliografía:

- Alkon, D.:** «Almacenamiento de memoria y sistemas neurales», revista *Investigación y Ciencia*, N° 156, 1989.
- Bardier, D.:** *De la visión al conocimiento*, Montevideo: Tradinco, 2001.
- *Escalas de la realidad*, Buenos Aires: Librosenred, 2007.
- *Escalas cooperantes. Unidad de lo micro, lo meso y lo macro*, Montevideo: Zonalibro, 2010.
- *Legal Value of Color and Form in the "Small Print"*, *Color in Food*. Cap. 40: *Technological and Psychophysical Aspects*, CRC Press, NW, US, 2011.
- Serie de artículos «La noción de unidad» en *Ariel* núm. 9-25, 2011-2018.
- *Categorías inclusivas de la realidad*. Montevideo: Zonalibro, 2013.
- *El color, la realidad y nosotros. ¿Cómo percibimos nuestro mundo?* Montevideo: Fin de Siglo, 2018.
- *Lo Uno, Unión y desunión del mundo real*. Montevideo. Rumbo. 2020.
- Barlow, H. y otros:** *Imagen y conocimiento*, Barcelona: Crítica, 1994.
- Baumgardt, E.:** *Los mecanismos de la visión*, Buenos Aires: Mirasol, 1962.
- Beugie, G.:** *La visión y el ojo*, Buenos Aires: Eudeba, 1972.
- Born, M.** *La idea de realidad en la física*, Montevideo: Relaciones N°199, 2000.
- Bruce, V. y P. Green:** *Percepción visual*, Barcelona: Paidós, 1994.
- Byrne, P.:** *Los límites del conocimiento*. Barcelona. In. *Y Ciencia* N° 420, septiembre 2011.
- Caivano, J.:** «Appearance (cesía)», *Color Research and Application*, 5, vol. 19, Nueva York, 1994.
- *Color y diseño*, Centro de Estudios Morfológicos, U. Nacional del Litoral, 2008.
- Calvo, M.:** «Coherencia óptica», *Temas 6, Investigación y Ciencia*, 2004.
- Carlson, N.:** *Fisiología de la conducta*. Barcelona: Ariel, 1999.
- Corvalán, M.:** «La agudeza visual. Neurofisiología del párvulo», www.umce.cl/facultades/filosofia, 2006.
- Fiálkov, Y.:** *La luz de lo invisible*. Moscú: MIR, 1987.
- Hardy, J.:** *Óptica adaptativa, Temas 6 Investigación y Ciencia*, 1996.
- Hart, W. y otros:** *Adler. Fisiología del ojo*. Madrid: Mosby/Doyma Libros, 1994.
- Kandel, Schwartz y Jessell:** *Neurociencia y conducta*, Madrid: Prentice, 2000.
- Lozano, D.:** *La apariencia visual y su medición*, Buenos Aires: GAC, 2015.
- Nassau, K.:** *Las causas del color*, *Investigación y Ciencia*, núm. 51, 1980.
- Nathans, J.:** *Genes para ver los colores*, *Investigación y Ciencia*, 151, 1989.
- Rodríguez, M.:** *La realidad Inclusiva*. Montevideo. Rumbo. 2016.
- Vavilov, S.:** *El ojo y el sol*, Moscú: Ed. L. Extranjera, 1963.
- Wurtz, R. y otros:** *Mecanismos cerebrales de la atención visual*, *Investigación y Ciencia*, 71, 1982.
- Zeki, S.:** *El color*, *Temas 27*. Barcelona. Inv. y Ciencia, 2002.

Dardo Bardier (1944-): Arquitecto. Urbanista. Constructor. Docente. Diseñador. Cineasta. Organizador. Vecino. Ciudadano. Ambientalista. Editor de la Revista *Ariel* (2009-2020). Ha publicado los libros: *-De la visión al conocimiento*, *-Escalas de la realidad*, *-Escalas cooperantes*, *-Categorías Inclusivas*, *-El color, la realidad y nosotros*, y *Lo Uno: Unión y desunión del mundo real*. Es investigador de la percepción visual humana y cómo ésta cosifica nuestra concepción de la realidad. Sobre todo, por el color. Interesado por estudiar y meditar temas filosóficos y científicos de la realidad, buscando cambiarla. Coordinador de la asociación científica *Color Uruguay*. Organizó los congresos internacionales *Encuentros Regionales del Color y la Luz 2015 y 2019* y varios seminarios regionales.



Recibido: 15/10 Aprobado: 13/11

Aproximación al ESTADO DE LOCURA

Javier Antonio Huiliñir Curío

jhuilnir@filosofia.ucsc.cl

RESUMEN

El concepto de locura tiene una connotación negativa o en su efecto no es válido al hacer referencia a la descripción que realiza un sujeto de lo que está comprendiendo acerca de la realidad. Esta definición preliminar puede orientar el uso de la palabra, en términos filosóficos locura quiere significar la posibilidad de explorar una nueva forma de conocimiento problematizando la triada sujeto, conocimiento y realidad. En este contexto el sentido formal de la filosofía occidental ligado a los presupuestos racionales, explícitamente al *cogito*, son reflexionados con el objetivo de hacer una relectura del concepto de locura, para generar una revalorización cuestionando la postura tradicional e histórica de hacer filosofía desde lo propuesto por Jacques Derrida a partir de la lectura de Michel Foucault. Por lo tanto, el escrito describirá y comprenderá el concepto de locura a partir de la discusión de estos autores y la invitación a poder posibilitar desde el quehacer filosófico el estado de locura.

Palabras claves: Locura, Cogito, Sujeto, Conocimiento y Derrida.

State of madness

ABSTRACT

The concept of insanity has a negative connotation or its effect is not valid when referring to the description that a subject makes of what he is understanding about reality. This preliminary definition can guide the use of the word, in philosophical terms, madness means the possibility of exploring a new form of knowledge, problematizing the triad subject, knowledge and reality. In this context, the formal sense of Western philosophy linked to rational presuppositions, explicitly to the *cogito*, are reflected with the aim of rereading the concept of madness, to generate a reevaluation questioning the traditional and historical position of doing philosophy from what is proposed by Jacques Derrida from the reading of Michel Foucault. Therefore, the writing will describe and understand the concept of madness from the discussion of these authors and the invitation to be able to make the state of madness possible from the philosophical endeavor.

Keywords: Madness, Cogito, Subject, Knowledge and Derrida.

Introducción

En la actualidad el concepto de locura puede ser el reflejo de una alteración de la realidad respecto a una descripción o en su efecto, es una comprensión de la realidad de forma equívoca donde el sujeto que realiza un análisis ocupa elementos ficticios, poco coherentes, en definitiva, carentes de racionalidad. En esta pre-definición están presentes un sujeto, su conocimiento y la realidad. Esta forma de acceder a lo nuevo, a aquello que quiere conocer, es cuestionada si hablamos desde el concepto de locura, puesto que, parece no garantizar el elemento de validez para asegurar que a lo que está haciendo referencia es efectivamente lo real, pero ¿es realmente así?

Esta problematización, comprendida desde elementos filosóficos, hace referencia a la perspectiva racional, y que ha sido tema de discusión durante varios siglos en la filosofía occidental, en el marco de discusión por preguntarse cómo es posible conocer y las diversas formas de acceder al conocimiento. En este contexto, el concepto de locura no es un elemento a considerar hasta el siglo XX. Este período histórico posibilitará hacer una crítica a la forma racional desde la cual la filosofía occidental a situado al sujeto, conocimiento y realidad. Esta crítica no tiene por objetivo invalidar, perjudicar o criticar en forma negativa lo que han reflexionado los filósofos de época anteriores, por el contrario, es problematizar para hacer una revisión histórica con el objetivo de extraer nuevos elementos e integrarlos al debate, es decir, atreverse a pensar en el concepto de locura como una forma posible de acceder a otro tipo de conocimiento.

Al realizar un recorrido de la filosofía occidental y para ejemplificar la problemática del conocimiento, sujeto y realidad, podemos señalar que para el mundo griego la preocupación en este tema fue colocada de manifiesto a través del concepto *arjé* (Principio de todo lo ente que orientaría el conocimiento de la realidad) donde los pensadores buscaban dar primacía a un elemento natural para establecerlo como principio y fundamento. A partir de él, era posible comprender la génesis de los distintos fenómenos naturales. Por ejemplo, para Tales de Mileto quien cumple con esta característica es el agua. Este filósofo griego desarrolla una teoría explicando que el agua es la materia presente en mayor cantidad, rodea la tierra y corre a través de los continentes; impregna la atmósfera en forma de vapor, que es aire, nubes y éter, y del agua se forman los cuerpos sólidos al condensarse; por carecer de determinaciones (estado, forma, color, olor) es apta para determinarse. Además, condición necesaria de lo vivo, hace germinar las semillas y es imprescindible para las plantas y los animales, hasta el punto de que la vida no es posible sin ella (Giannini, 2005).

Con el correr de los siglos, y situándonos a inicios del siglo IV, la libertad de religión promulgada por el Edicto de Milán en el año 313, permite que los cristianos comienzan un largo proceso de apología respecto a lo que creen. En este itinerario muchos pensadores sitúan al conocimiento humano como parte de la revelación de Dios, es Él quien actúa en favor de los hombres para poder esclarecer las discusiones en relación a la fe. Agustín de Hipona, desarrollará la teoría de la iluminación. Para él, la verdad absoluta es alcanzada de forma plena y perfecta gracias a la acción iluminativa de Dios. Sin esta acción intercesora no

será posible acceder a un conocimiento total, por lo tanto, la razón en esta forma de comprender el conocimiento posee límites para acceder a ciertas verdades, en especial atención las que tienen relación con las creencias (Savater, 2008).

No es hasta el siglo XVII donde esta forma de conocimiento, en que el sujeto puede acceder a la realidad apoyado de la ayuda de Dios es colocada en discusión, en rigor, el giro de una forma Teocéntrica a una Antropocéntrica puede ser fortalecida con la forma de hacer filosofía planteada por Rene Descartes. Este filósofo genera un punto de inflexión para el quehacer filosófico de aquella época, fundamentándose en las matemáticas para elaborar una propuesta en relación al origen del conocimiento humano. En el texto *Meditaciones Metafísicas* dejará de manifiesto lo anterior (meditación II) con la célebre frase *cogito ergo sum* (pienso luego existo). El concepto de *cogito*, al traducirlo quiere decir razón y coloca de manifiesto la postura racionalista del autor (Vernaux, 1968).

La teoría de Descartes es conocida en los siglos posteriores, generando aceptación y en otros casos cuestionamientos. Durante el siglo XX, Michael Foucault, problematiza la postura cartesiana, particularmente el concepto del *cogito*. Para él, el cartesianismo genera un reduccionismo en términos del conocimiento humano. La racionalidad no será la única forma de asumir el conocimiento, son posibles más de una cara de la moneda y es lo que Jacques Derrida dejará de manifiesto al efectuar el comentario del texto *Historia de la locura*, conferencia pronunciada el 04 de marzo de 1963. El intento del filósofo francés es revisar el concepto racionalista de *cogito* desarrollado por Descartes,

acentuando la forma dogmática, carente de posibilitar otras formas de conocimiento, particularmente el concepto de locura.

En este contexto el escrito quiere comprender el concepto de locura sobre la perspectiva de Jacques Derrida (impulsor de la filosofía de la deconstrucción, entendida como un alejarse de aquella forma de hacer filosofía apegada a los cánones de la racionalidad, donde todo tiene que tener un sentido de orden y estructura). La propuesta Derridiana invita a disponerse y atreverse a situar al sujeto, conocimiento y la realidad desde el componente de la locura como una posibilidad posible de acceder a lo verdadero generando así un estado de locura.

Desarrollo del trabajo

1. El primer punto de reflexión es poder determinar cómo Derrida desarrolla la lectura del texto de Foucault, específicamente en relación al concepto de *cogito*, donde existe una mayor forma de antagonismo respecto a la triada sujeto, conocimiento y realidad. Esta contrariedad tiene relación con una forma racional, inmóvil, detenida, específica de comprender estos elementos. Es no atribuir un carácter de dinamismo-vivencia, sino más bien, generar una dependencia hacia lo racional, produciendo un dogmatismo, donde lo racional será lo preponderante para toda forma de conocimiento. En palabras de Derrida:

Las meditaciones de Descartes, donde la locura, la extravagancia, la demencia, la insania parecen, y digo bien parecen, despedidas, excluidas, condenadas al ostracismo, fuera del círculo de la dignidad

filosófica, privadas del derecho de ciudadanía filosófica, revocadas tan pronto como convocadas por Descartes ante el tribunal, ante la última instancia de un Cogito que, por esencia, no podría estar loco (Derrida, 2007, p. 48).

En el texto *Meditaciones Metafísicas*, aludido por Derrida, Descartes desplegará todos los elementos de un sistema filosófico sostenido en el *cogito*. En este entramado cartesiano, la locura no tiene un sentido positivo, es más bien un elemento paralizador, carente de seguridad, e inviable en un sujeto que tiene racionalidad y debe hacer uso de ella. Este *cogito* cartesiano es el intento por manifestar la necesidad de centrar a la razón como principio y fundamento en el ámbito del conocimiento humano. Todo aquello que escape a este carácter de lógica- estructura, es considerado como falso y dudoso, posee un carácter de no veracidad, no confiabilidad e inseguridad. Descartes hace énfasis en impulsar la duda sobre todo lo existente, una irrupción de la incertidumbre respecto a lo material, a aquello que es exterior al sujeto pensante, pero, hay que considerar que de lo que único que no se puede dudar es de la razón. En palabras cartesianas:

Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente pienso algo, es porque yo soy (Descartes, 1977, p.24).

Este lineamiento cartesiano surge de una respuesta a la época en la que está circunscrito este pensador, no obstante, la radicalidad de su

pensamiento es dejado de manifiesto respecto al sentido que tiene el *cogito* para dudar de la realidad en un sentido lógico y estructurado. Ahora bien, Derrida trasladando esta forma de hacer filosofía al siglo XX y contrastándola con la teoría de Michael Foucault, señala lo siguiente:

¿Acaso no será posible someter a interrogación ciertos presupuestos filosóficos y metodológicos de esta historia de la locura? Solamente ciertos, porque la empresa de Foucault es demasiado rica, señala hacia demasiadas direcciones como para dejarse proceder por un método o incluso por una filosofía (Derrida, 2007, p. 50).

La perspectiva propuesta por Derrida problematiza el proyecto cartesiano, donde el sujeto, conocimiento y realidad, son pensados como estructuras pensantes, alejados de un contacto con el mundo, aquello exterior a ellos y requieren una forma lógica, racional, sostenida por el *cogito*, elemento que proporciona una regla para poder pensar y pensarse en el ser humano. El sujeto es comprendido por Descartes como un sujeto racional. En efecto, al hacer referencia a los sentidos dirá que debemos dudar de ellos, puesto que no garantizan una forma de conocimiento válido, su invalidación ocurre porque lo sensitivo escapa de la forma metódica de acceder al conocimiento, donde existen pasos que posibilitan la forma de conocer. Los sentidos serán variables y pueden indicar algo que puede llevarnos al engaño (Rabade, 2006).

Por su parte Derrida, propone vislumbrar una nueva forma de acercarse al conocimiento humano,

puesto que, al hacer lectura de Foucault genera la posibilidad de hacer una reconstrucción de la noción de sujeto. Esta posibilidad está relacionada con el carácter racional desde donde están construyendo las formas de hacer filosofía en términos políticos, sociales, educacionales, estéticos y éticos. Al realizar este cuestionamiento, emerge la idea de locura como un elemento válido en la creación del conocimiento y a partir de ella interrogar las teorías filosóficas cimentadas en el *cogito* cartesiano. En efecto, el sujeto puede ser capaz de generar otras formas de conocimientos desprendiéndose de lo racional, es decir, es posible pensar en una estructura pensante donde no está todo normado por reglas. Lo vivencial y experimental es reflejo de esta posibilidad, puesto que, el sujeto puede optar por otras formas de conocimiento por medio de estados mentales, sensoriales o de vivencias que no están bajo un método, o la verificación de si algo es verdadero o falso. Esta búsqueda Derridiana lo que pretende es instalar una forma de conocimiento al margen de lo tradicional, donde el YO interior facilita elementos imaginativos y creacionales propios de cada sujeto en conexión con su contexto y que no necesariamente tienen un carácter de universal, es más bien, el sujeto en lo particular, conectado con la realidad en la cual está inserto.

2. Un segundo punto de reflexión propuesto por Derrida es el objetivo que tiene el texto de Foucault. El autor hará explícito esto a sus interlocutores. El concepto de la locura es la idea central y preponderante. En este marco de reflexión señala lo siguiente:

Foucault ha querido que la locura fuese el tema, el sujeto de su libro; el sujeto en todos los sentidos de la palabra: el

tema de su libro y el sujeto hablante, el autor de su libro, la locura hablando de sí (Derrida, 2007, p. 51).

La locura es propiciada por el sujeto, sobre ella se harán distintos tipos de predicaciones, características, afirmaciones, reflexiones e interpretaciones para descubrir una posible influencia y participación en el debate del conocimiento. Foucault quiere proponer un nuevo horizonte del concepto, posibilitar ser comprendida como algo contrario, alejado y problemático al conocimiento, en ella misma el sujeto hablante, transfiere, dispone y crítica distintos tipos de informaciones, generando así, otro tipo de saberes, que no tiene una estructura como tal, pero, no porque carezcan de una forma o estructura pueden ser considerados como nefastos o inservibles. Es importante cuando señala el sentido de decir: “la locura hablando de sí” ¿por qué? Porque el sujeto es quien genera este estado de locura, esta forma de entender el conocimiento sin límites, accediendo a lo real no de manera inmediata, tangible y tácita, sino más bien, desde un conocimiento libre, que no contiene barreras de ningún tipo, carente de estructuras y siempre en constante búsqueda dependiendo del contexto o estado de ánimo en que se encuentra, produciendo una ruptura con el *cogito* cartesiano.

El *cogito* cartesiano será quebrantado por el carácter rebelde sobre el cual se está comprendiendo el estado de locura. Este estado está presente en el sujeto con una forma de conocimiento desde la posibilidad de lo posible. La posibilidad de lo posible en términos del conocimiento busca márgenes, salir de las estructuras ya establecidas, es poder integrar elementos que no son considerados como racionales para introducirse en nuevos horizontes, una

búsqueda que quiere romper estructuras formales establecidas para explorar en otros elementos que no han sido considerados porque a juicio de lo racional no cumplen con ciertas características.

Lo anterior, produce un desafío para que un sujeto que quiere escapar de la forma cartesiana pueda ingresar al estado de locura donde todo es posible y no existen límites, todo es pura posibilidad. Por ejemplo, cuando hay referencia a las novelas de ciencia ficción, Descartes invalidaría este tipo de literatura, dudaría de ella, incluso la apartaría de una posible inserción en un sistema educativo, pero, desde el estado de locura, el carácter de lo no racional, aquello fantástico es beneficioso para poder hacer una deconstrucción en el sentido de pensar como posibilidad cierta y válida a la ficción para generar creatividad, sueños, estados de interpretación y reflexión. En este sentido, el estado de locura tiene ese carácter de riesgo, no se sabe hasta donde puede llevar al sujeto, el conocimiento y la realidad. Para el *cogito* cartesiano esto genera una tensión, puesto que, alude al carácter inmediato de la irracionalidad, pero, para Derrida el sin fin es valioso porque no se sabe hasta donde puede llegar el conocimiento.

3. Un tercer punto de reflexión dice relación con el concepto de decisión. Derrida en esta lectura del texto de Foucault remarcará la importancia de poder revisar si se aceptará el *cogito* cartesiano o se emprende un nuevo paso hacia la posibilidad de pensar el estado de locura como parte de esta triada sujeto, conocimiento y realidad. No es tangencial, tampoco esporádico ingresar en este aspecto de la decisión. Por el contrario, es enfrentarse ante la realidad de la racionalidad como única, instalada en el discurso filosófico

clásico, aceptándola y siguiendo sus lineamientos, o acceder al estado de locura como algo transformador y renovador de este proyecto llamado filosofía. En palabras del autor:

Se trata, pues, de acceder al punto en que el diálogo se ha roto, se ha partido en dos soliloquios: lo que llama Foucault con una palabra muy fuerte la Decisión. La Decisión liga y separa al mismo tiempo razón y locura (p. 57)

Estos son los caminos en los cuales Derrida está invitando a pensar a sus interlocutores. Cada sujeto puede pensar desde el *cogito* o desde la locura, está en juego la decisión sobre la cual se plantea una forma de comprender al sujeto, la realidad y el conocimiento. Para el autor es el aspecto racional donde la filosofía está transitando la mayor parte del tiempo generando una forma agresiva, única y paralizadora del pensamiento. Durante varios siglos el quehacer filosófico ha estado estancado en esta forma de hacer, comprender y visualizar a la filosofía como disciplina, evitando la inmersión del estado la locura, como una forma real, viva y eficaz de acercarse a la noción de sujeto vinculado conocimiento y la realidad. Quebrantar este modo de operar de la filosofía no es algo fácil e inmediato, tiene un carácter de decisión, de ahí la invitación que está efectuando Derrida en la lectura de este texto para reforzar la necesidad de una filosofía que este situada en el carácter del estado de locura como la posibilidad de lo posible, puesto que, ella habilita al sujeto a interpretar nuevos horizontes donde la razón puede colocar limitaciones y es precisamente lo que el estado de locura no hace, no limita, no tiene estructura, no busca reglas o normas. En palabras del autor:

Es, pues, a la vez para dar cuenta del origen (o de la posibilidad) de la decisión y del relato, por lo que habría hecho falta empezar reflejando ese logos originario en el que se ha representado la violencia de la época clásica (p. 58).

Conclusión

El escrito tuvo por objetivo aproximarse al ESTADO DE LOCURA desde la mirada de Jacques Derrida a partir de la lectura de Michel Foucault y la posible relación entre sujeto, el conocimiento y realidad. En este contexto, la primera reflexión destaca la novedad de la mirada del filósofo francés respecto a los cuestionamientos de los presupuestos de la filosofía occidental clásica. Haciendo énfasis en poder posibilitar nuevas formas de hacer, ejercer y pensar el quehacer filosófico en términos políticos, educacionales y sociales. Este aspecto es relevante para comprender el sistema de la deconstrucción, estar afuera, pero sin dejar de estar adentro como una forma de premisa para realizar distintos análisis. Definir para indefinir al sujeto, el conocimiento y la realidad. Esta vitalidad de la deconstrucción es situar a la filosofía siempre al margen de lo que está realizando. La filosofía como concepto es algo indefinible que no tiene una estructura dada, sino más bien, está constantemente haciéndose y construyéndose, en cuanto sea posible pensar nuevas ideas por el sujeto y el dinamismo de la realidad.

Un segundo aspecto a destacar es el sentido de pensar a la locura como fuera y dentro. Una nueva forma exploratoria de hacer filosofía en los tiempos actuales, erradicando la forma puramente lógica. Lo anterior, quede de manifiesto cuando ciertas posturas

filosóficas quieren dar un mayor realce al *cogito* cartesiano. Una filosofía puramente teorizada existiendo una repetición de ideas, donde el debate puede centrarse solo sobre elementos racionales pudiendo generar pérdida de la vinculación a una realidad dinámica. En este sentido, el estado de locura es pura posibilidad de apertura hacia algo que no está dentro de un marco regulado u establecido, sino más bien, es ir hacia algo que podemos pensar, pero no sabemos hacia donde puede llegar. El estado de locura es restablecido como un concepto habilitador a otras posibles formas de conocimiento, donde el sujeto puede conectar con la realidad por medio de ella. Es más, la crítica hacia la filosofía tradicional es precisamente por ese ocultamiento a estas nuevas formas de problematizar la realidad, un sujeto pensante debería buscar problemas con ese carácter teórico, pero, el estado de locura posibilita una inversión de aquello, la fuerza, lo vivo, de lo pensante del sujeto no está en su pura racionalidad, por el contrario, este estado de locura puede despertar en el sujeto la posibilidad de lo posible.

Como última reflexión, señalar que el argumento de película chilena "Fuga", estrenada el año 2006, ejemplifica lo antes descrito. La cinta tiene como objetivo presentar la vida de Eliseo Montalbán, un músico atrapado en una composición inconclusa. Cuando niño es testigo de la muerte de su hermana (asesinada sobre un piano), hecho en el cual se compone accidentalmente una melodía. Montalbán, será un músico obsesionado y mentalmente perturbado. Años después, Ricardo Coppa (músico) intenta rescatar esa original sinfonía, que para la época de Montalbán fue tildada de loca, sin aciertos, carente de sonidos y estética, pero, que con el correr de los años logro ser una pieza musical valorada

por la inclusión de nuevas melodías musicales para el género clásico.

Este *film* ilustra la motivación reflexiva que tiene este escrito. La composición de Montalbán no logró ser considerada por los músicos clásicos de su época porque por el solo hecho de la personalidad del músico (era introvertido) fue tildado de loco, en consecuencia, sus composiciones también eran entendidas en estos términos. No obstante, Montalbán (sujeto), apertura una nueva posibilidad de composición, a partir de este estado de locura y obsesión que le generaba el realizar música. Él imaginaba la música en cada paso, en cada ruido de la ciudad, fuera del pentagrama, existía una permanente vinculación del sonido con el contexto. Por lo tanto, así como la música puede ser entendida como la expresión en la vida en un sujeto, desde lo que conoce

y desde donde vive, generándose un desafío constante en los tiempos en que vivimos, donde la filosofía puede seguir aportando desde la reflexión crítica, pero no desde estructuras establecidas, es atravesarse a ir más allá, puesto que el quehacer filosófico no está en quienes hacen filosofía o estructuras que propician espacios de pensamiento filosófico, es el valioso estado de locura, donde el sujeto, el conocimiento y la realidad son posibles desde las distintas posibilidades.

Para seguir leyendo:

- Derrida, J. (2006). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra: Madrid.
- Derrida, J. (2017). *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*. LOM: Santiago de Chile.
- Foucault M. (2008). *La arqueología del saber*. Siglo veintiuno: Madrid.

Bibliografía citada:

1. DERRIDA, J. (2007) *Historia de la locura*. Tecnos: Madrid.
2. Descartes, R. (1977) *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara: Madrid.
3. Giannini, H. (2005) *Breves historia de la filosofía*. Catalonia: Santiago de Chile
4. Rabade, S. (2006) *El racionalismo, Descartes y Espinosa*. Editorial TROTTA, Madrid, 2006.
5. SAVATER, F., *La aventura del pensamiento*. Editorial SUDAMERICANA, Buenos Aires, 2008.
6. VERNAUX, R., *Historia de la filosofía moderna*. Editorial HERDER, Barcelona, 1968.

Javier Huiliñir Curío. Estudió Licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC), Chile. Líneas de interés: Filosofía moderna, Teoría del Conocimiento y Antropología Filosófica.

Recibido: 30/10 Aprobado: 31/12

Filosofar en la “nueva normalidad”

Mauricio Langon Cuñarro

Los filósofos deberíamos desconfiar de los conceptos que no hayamos creado nosotros mismos. Sospechemos, pues, de la “nueva normalidad”. Lo filosófico se define por su anormalidad. Su rehusar a someterse a normas incuestionadas. Su sentido no está en dar por buenos los “juicios previos”, sino en poner en tela de juicio cualquier normalidad. Hacer cada presente discutible (digno de ser discutido) y, por tanto, discutirlo. E involucrar a todos en esas reflexiones y discusiones. En esto difiere de modo radical del cumplimiento rigorista de normas técnicas, títulos habilitantes y protocolos procedimentales que sustenta la apurada carrera por acumulación de conocimiento científico y tecnológico. En cuya potencia y victoria salvadora confiamos a ciegas. Hasta que un mísero ser (quizás “ni vivo”) o algún acontecimiento im-pre-visto o in-visibility, ponga de manifiesto -de modo brutal, inmediato y numérico- la horrorosa y acelerada falibilidad y endeblez de tales arrogancias demasiado humanas.

Lo filosófico toma distancia de las avasallantes evaluaciones internacionales estandarizadas que rigen nuestros currículos educativos y cada vez más apuntan a una educación normada y controlada por burocracias internacionales, que quiere reducir a nuestros maestros y profesores a instrumentos dóciles de domesticación, pronto sustituibles por robots más aptos para la formación de una humanidad sumisa. Y desata la competencia entre nuestros países para llevarse la presea de la mayor colocación de nuevas hileras de “ladrillos del muro” necesario para conservar la injusta normalidad mundial. Lo filosófico no se deja tampoco desplazar por el plácido “consenso superpuesto”, procedimental, que rige nuestras políticas y alardea democracia mientras ignora olímpicamente a los seres humanos de carne y hueso, hasta que estalla en atrocidades pronto normalizadas por otras. Vamos pasando (con y sin democracia formal) por masacres, desapariciones, estados de excepción y variados crímenes que se hacen tan cotidianos como las muertes por hambre o frío, la obscena riqueza y otras injusticias a las que nos hemos acostumbrado y se nos hicieron normales. Lo filosófico no se satisface con un sistema mundial fundado en la ganancia individual y la oposición entre personas, empresas y naciones en esa ansia infinita de poder tras poder que necesariamente culmina en guerras e imparables desórdenes naturales.

Una normalidad que sólo puede encarar una pandemia bajo la imagen del enemigo a exterminar, que tan pronto encarna en el nieto que no hay que abrazar, el novio que no se puede besar, el vecino del que hay que aislarse por las dudas, el transeúnte criminal que olvidó su barbijo, el médico que estuvo atendiendo enfermos o algún sospechoso sobreviviente. La normalidad es el problema. No es una meta a alcanzar

Tampoco una situación ante la que “adaptarse” o morir, ni quedarse tan orondos con dejar paso a una nueva normalidad.

No basta decapitar reyes y dejar en herencia normas y hábitos que pronto sean nuevas normalidades autoritarias aceptadas con abyección, entusiasmo, revancha o puro conformismo... Que serán enseñadas como nuevas verdades, y nuevas razones endiosadas. Kuhn distingue la ciencia normal de las revoluciones científicas. El científico, normalmente, trabaja dentro de determinado paradigma que le proporciona campos, instrumentos, acciones, hábitos, actitudes y gestos para desarrollarse al máximo en los breves de ese paradigma considerado normal. La revolución científica se va dando lentamente o de golpe, a medida que la realidad va poniendo en cuestión diferentes aspectos del paradigma normalizado, hasta que se quiebra y cede ante un nuevo paradigma que lo deja obsoleto. La filosofía concebida como ciencia normal reproduce una comunidad sabia, que elige y forma sus herederos, su academia y su historia, vanidosamente separada de los problemas cotidianos, de los diversos saberes y haceres, y hasta de la misma enseñanza de la filosofía. No queda espacio para un nuevo paradigma. Al margen de esa academia, brotan propuestas filosóficas caracterizadas por su diversidad. Pero coincidentes en romper los muros que separan filosofía y convivencia entre seres humanos.

Creo importante insistir en lo filosófico como rigurosa y radical crítica y autocrítica de todo lo que se da como obvio, natural o normal. Lo filosófico es revolucionario. Ninguna normalidad lo satisface. En cada presente trabaja para que viva y no se esclerose. La educación, la política, el arte, y la acción postrevolucionarias corren riesgos de atrofia progresiva en su nueva normalidad.

Lo filosófico no se deja encuadrar en ningún orden dado, ninguna vía regia, camino de oro o recetario para la solución final de todos los problemas. No quiere llegar a otra normalidad, definitiva, final. Quiere la vida que sigue después de cada “final feliz”, de cada fracaso y cada muerte. Vivimos mundos normados y no esperamos mundos anómicos. Estamos siempre en tensión. En mundos tan ordenados como caóticos. Nuestra vida es tensión.

La plácida adaptación a normalidades es tan antivital como la furia desatada por ganar y ganar, y el miedo a perder todo. Nuestra vida es movimiento, alegría y tristeza, reflexión y diálogo, porque es conflictiva. El ser humano es *in-firmus*, no está firme. Cada uno sabe que es provisorio, que todos caeremos muertos, que la humanidad misma tendrá fin. Entre tanto, está la vida de cuerpos más o menos sanos que se desgastan y mueren. Vivir es la única condición para morir y para seguir viviendo y conviviendo, mientras tanto, con algún sentido.

La pandemia del coronavirus difiere de todas las anteriores en que todavía no pasó y quién sabe si pasará o si será aceptada como “normal”, como la malaria, las adicciones, la malnutrición, los accidentes de tránsito, la obesidad, las guerras, el cáncer, el machismo... Difiere de otras pestes en que no pasó: está pasando. Como todas las lacras presentes con las que convivimos como normales. Sólo que el

coronavirus tiene mala prensa Los daños colaterales del coronavirus afectan la totalidad del mundo. Fueron previstos. Como las bombas y las pobrezas, afectaron más a gentes de lugares y edades determinados, debilitados, empobrecidos. Y dicen que el cobicho es tan “democrático” como la muerte.

Ya no podemos hacer como si fuera cosa del pasado y aprontarnos a la nueva normalidad. ¿Quién inventó el concepto? ¿El mismo que inventó el estado de excepción para que pasen desapercibidos los decenios de atrocidades posteriores al día del golpe?

Normalizar el estado de excepción es la doctrina del shock. Anular las capacidades de respuestas de la población mediante “shocks” para imponer como normalidad la doctrina económica neoliberal, antes que uno pueda “recuperar el paso”: el shock se prolonga como nueva normalidad en que siguen vivos los estados de excepción, sin separación de poderes, con monopolio de las armas, con leyes de urgente consideración, sin que se note demasiado. La nueva normalidad parece dar por resuelto el problema como si estuviéramos en pospandemia. Pero al mismo tiempo impone de modo indefinido un nuevo orden del aislamiento corporal y debida obediencia como exorcismo contra el virus, y ensalza la fe en las tecnologías como sustituto de la interacción humana para encontrar la solución final extinguiendo al enemigo.

Nos querrá hacer creer que ya no será normal un sistema-mundo injusto basado en la acumulación de riquezas que renuncia al diálogo y lo sustituye por la imposición autoritaria de normas sustentadas en la fuerza bruta de quienes monopolizan el poder, la riqueza, las armas, los medios de comunicación, la salud, la educación... Pero esas “anormalidades” no dejarán de ser en la nueva normalidad, por el contrario, invita a ver en los grandes inversores, en la tecnociencia, en los militares, en el autoritarismo, las terapéuticas y terapeutas que nos salvarán. Aprovechemos este shock como otros: para conovernos y conover, para darnos cuenta de la magnitud de catástrofes, atrocidades y holocaustos... que nos ofrecen las alternativas de paralizarnos, de esconder la cabeza, de huir, de rendirnos, de suicidarnos, acomodarnos: de ajo y agua... Más bien pensemos la situación en el medio de su excepcionalidad y virulencia, mirando el conjunto: pensando, criticando, discutiendo, para buscarle la vuelta entre todos, inventar caminos... en educación, en política, en diálogo intercultural.

Pero no nos acomodemos a una nueva normalidad comfortable.

EL ARTE DE CREAR ILUSIONES ÓPTICAS, SU EXPLICACIÓN CIENTÍFICA, Y SUS CONSECUENCIAS EN LA EPISTEMOLOGÍA

Dardo Bardier

Ocasionalmente vemos realidades que no interpretamos de modo adecuadamente realista. Nuestros antecesores tenían órganos visuales y cerebrales similares a los nuestros, y también podían engañarse. Lo mismo sucede aun hoy con muchos animales, que, además, logran engañar a otros mediante el mimetismo y la ostentación.

En la actualidad hay hermosos libros y videos, con imágenes que las miramos y nuestro ojo-cerebro las interpreta erróneamente.

Las ilusiones ópticas nos sorprenden y nos dan curiosidad sobre ¿cómo pudimos llegar a ser tan engañados? Al intentar explicarlas nos encontramos con que algunas se explican fácilmente con los conocimientos científicos disponibles. Pero otras suelen ser detonadores de descubrimientos (sacar lo que cubre la realidad), destapes (sacar las ideas erradas que tapan nuestra visión de la realidad), o al menos ajustes a la Biología del Conocimiento. Y las novedades más profundas terminan afectando y cambiando las Teorías del Conocimiento más veneradas.

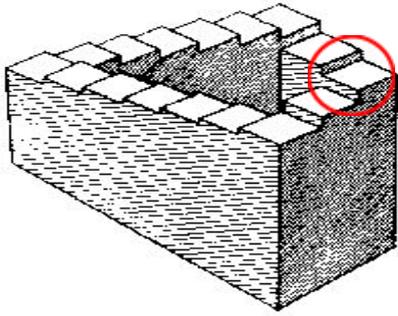
Si una ilusión óptica no se ha logrado explicar aún, quizá sea porque:

-A- No se le ha dedicado suficiente tiempo, esfuerzos y conocimientos científicos como para resolver el caso concreto.

-B- Aún no hay suficientes conocimientos realistas como para resolverlo. Lo cual implica: -a- Que tal caso inexplicado se podría convertir en una poderosa denuncia de que hay una o más particularidades orgánicas visuales que no sabíamos que existían, o que no le habíamos dado la importancia correcta. Debemos profundizar los conocimientos sobre cómo funciona nuestra vista-cerebro. -b- Que no hemos encontrado la correcta correlación entre dos o más características visuales conocidas, que unidas la explicarían adecuadamente. -c- Que la explicación estaría en procesadores superiores, muy cercanos a la consciencia, para los cuales aún no tenemos herramientas científicas adecuadas. -d- Que nos faltan criterios para liberarnos de paradigmas errados y debemos buscar nuevas y más realistas propuestas filosóficas.

-C- Hay muchas personas que suponen que las ilusiones ópticas son intrínsecamente misteriosas e inexplicables, lo cual es el resultado de la ignorancia propia de un estadio bajo del conocimiento de los humanos sobre los humanos, aun cuando una parte de la humanidad esté en un estadio alto de comunicaciones y procesamientos computacionales. No podemos regresar a épocas en que, por no saberse cómo explicar algo dignamente, se apelaba a mitos y leyendas. Lo cual no implica que las explicaciones deban ser siempre según bases de la ciencia *actual*. No hay manera que los principios reconocidos por la física de hoy puedan explicar toda la vida y la conciencia humana. Habrá que cambiar mucho las ciencias para poder así resolver ciertos problemas del conocimiento y de la vida.

Por mi experiencia, las explicaciones de los casos más sorprendentes terminan siendo muy sencillas y ubicadas en etapas tempranas del camino causal de la información, en general en el propio ojo y en los primeros pasos en la corteza cerebral. Es por esa razón (no suceder en los procesadores superiores), que, aun cuando descubrimos la razón de una ilusión óptica, no deja de engañarnos, salvo en personas muy entrenadas para deshacer estas ilusiones. Este es el problema de quién ha confeccionado efectos especiales en cine: cuando ve una película de otro autor deshace automáticamente los efectos especiales, y así quizá se pierde disfrutarlos.

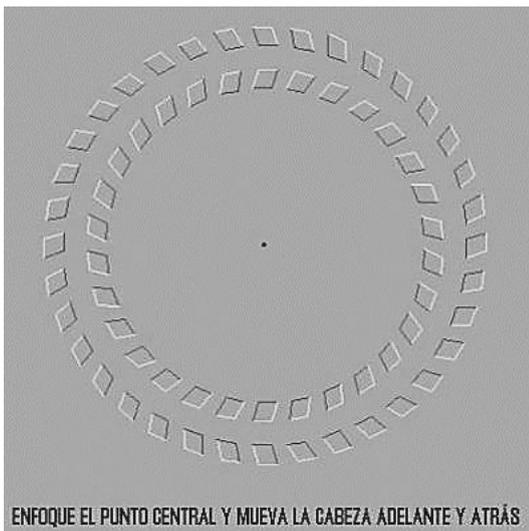


Voy a dar dos ejemplos.

El primero es sobre la famosa figura de una supuesta escalera que siempre baja, pues parece subir para seguir bajando. Lo cual es un imposible en lo real. La explicación es muy sencilla y consiste en aplicar conocimientos ya disponibles: nuestra visión no es capaz de ver la figura toda nítida a la vez (aunque así nos parezca), sino por círculos de apenas 1 grado (el tamaño de uno o dos escalones), es decir, vemos los tronques en los descansos, pero no los tramos enteros, y menos la contradicción entre todos ellos. Cuando la miramos,

como siempre lo hacemos, por partes, entonces nos parece posible, pero cuando la estudiamos como conjunto sorprende su incoherencia, fruto de falsificar la perspectiva.

Este otro caso obliga a recordar características visuales humanas, que, si bien son conocidas, no se han profundizado, más teorizar descubriendo nuevas características.



Veamos el caso de los aros que, al mirar su centro y cabecear, acercándose y alejándose, ¡giran!⁵⁴

Experimentemos: -1- Depende de la distancia y de la velocidad del acercamiento y alejamiento. La retina tiene diferentes velocidades umbrales según el campo anular sensibilizado, por la sencilla razón de que esos campos tienen diferentes densidades de células foto-receptoras. Están cada vez más separadas hacia la periferia. A velocidades de cabeceo muy bajas, la ilusión desaparece. Si miramos lo mismo, pero a 3 metros de distancia, el efecto también desaparece, aun tratando esforzadamente de cabecear muy rápidamente. Esto es porque, con las mayores distancias, la figura se achica hasta caer exclusivamente en el centro de 1° sólido de

la retina, en la cual está la máxima densidad posible de fotorreceptores, sin sub campos anulares. Sucede lo mismo si miramos un dibujo pequeño de lo mismo. La ilusión tampoco sucede si la imagen del dibujo nos resulta tan grande que cae en la retina periférica, que tampoco tiene diferencias de densidad. Agrandando el tamaño del dibujo se descubre fácilmente que el efecto se pierde apenas la imagen cae fuera de los 18° sólidos visuales, justo en el borde de la *mácula* (área central de la retina donde tenemos diferentes densidades de fotorreceptores). Es pues, una ilusión que **sucede entre 1° y 18°** sólidos, ni más grande, ni más chico, siempre mirando al centro del dibujo.

La ilusión desaparece desviando la mirada de su centro, atendiendo uno de los rombos.

El efecto no se perjudica si tapamos el círculo interior. Ni siquiera si, además, tapamos la mayor parte del exterior, con tal que sigamos con la vista fija en el centro. Obviamente se trata de un desajuste de cálculo orgánico de velocidades entre los anillos de diferente densidad en la *mácula*.

La ilusión tiene muchas versiones. En este caso se usaron pequeños trapecios con dimensiones y formas sutilmente calculadas (no cualquier cosa sirve).

Acercándose, el giro es dextrógiro en la corona exterior y levógiro en la corona interior. O sea que sucede hacia donde los rombos, en su lado interior, apuntan. Su punta de flecha dirige.

Al acercarnos, cada vértice del objeto se proyecta en diferentes células de la retina. En el primer instante tenemos que, la punta inferior del rombo afecta células un tanto centrales de la *mácula* (y por ello más juntas y capaces), y al siguiente instante afecta células un poco

⁵⁴ "Ilusión de rotación aparente" de Baingio Pinna.

más periféricas de la mácula (más separadas y menos capaces). Un paquete de información ha sido enviado al cerebro con la imagen del vértice, y el siguiente paquete llega al cerebro con lo mismo pero cambiado de sitio y con distinta borrosidad. Un cambio de sitio por mover la cabeza normalmente es contrarrestado porque el cerebro sabe que movimos la cabeza. Pero este cambio de sitio se ha complicado y ya no puede ser contrarrestado: Por acercar la cabeza los rombos se agrandan, pero, en vez de mejorar su nitidez, disminuye por haber entrado en un campo menos capaz. Hay una contrariedad entre el cambio esperable y el registrado. El cerebro fusiona ambas imágenes en distinto lugar e interpreta que se ha movido (esta es la razón de que veamos movimiento en el cine, es el “*fenómeno phi*”, *De la visión al conocimiento*: 84. *Adler*: 559). ¿Para qué lado? Como el vértice más interior se mantiene en el campo más capaz, está más nítido que el vértice periférico captado borrosamente, y entonces su dirección prevalece.

La explicación técnica es más larga, pero lo que ahora intento comunicar es que, al tratar de descubrir el porqué de una ilusión óptica, hemos apelado a información científica conocida, (la mácula tiene aros de distinta densidad), pero también proponemos una nueva teoría (que ello afecta la percepción de quietud y de velocidad). Y eso conducirá a sucesivas investigaciones que seguramente lograrán agrandar los conocimientos sobre el sistema visual. En algunos casos podrían llegar a cuestionar la ciencia misma y aún nuestras queridas Teorías del Conocimiento.

El objetivo de esta columna no es explicar técnicamente una ilusión óptica, sino sugerir que, a la Humanidad, le queda mucho por investigar, especialmente la incidencia cognitiva de los campos de diferentes capacidades de la retina.

La investigación de nuestras fallas en la percepción de la realidad puede ser muy fructífera para concebir mejor la realidad atendida y la nuestra.

En la naturaleza no existe este caso y la especie no ha tenido tiempo de verificar si la interpretación lograda por el sistema visual es realista o no. Es la ciencia y la filosofía las que deben llenar esa carencia.

Obligados al debate

Diego Casera

“La distribución –contabilización- de los agentes de acuerdo con sus funciones, es interrumpida por una anomalía: el surgimiento de algo que es esencialmente incontable y que, como tal, distorsiona el principio mismo del contar. Éste es el surgimiento del demos –el pueblo-, el cual, al mismo tiempo que es una parte, exige también ser el todo.” (Ernesto Laclau, La razón populista, p. 304)

Asistimos a una eterna campaña electoral de cara a una elección que se avecina, no importa cuál sea. Pululan las encuestas y mediciones en cinco años constituidos por sondeos de opinión, compulsas, muestreos, etc.

En una campaña permanente con la competencia cada vez más reñida, la oferta electoral se muestra como demasiado amplia para un electorado demasiado acotado. Ese escenario (se nos dice), obliga a los candidatos a tomar medidas extremas, como por ejemplo la de realizar debates televisivos.

Es así que periodistas, candidatos, opinólogos y demócratas bienpensantes, aplauden de pie la celebración de debates entre candidatos. Se llega a sugerir incluso, la obligatoriedad que estos deberían tener, sugiriéndose la promoción de algún proyecto de ley en ese sentido. Se acercan las elecciones, tenemos que elegir y para eso debemos estar bien informados, tanto como sea posible, como buenos demócratas. Es que sería irresponsable de nuestra parte el ignorar los debates, es más, tendríamos también que leer escrupulosamente los programas de gobierno de todos los partidos políticos, ya que tenemos la obligación de elegir. Obligados a elegir entonces, deberíamos ser razonables, racionales y (por qué no decirlo) eficientes en nuestras elecciones.

Pero el debate no es más que una puesta en escena, un show, un programa televisivo más, cronometrado estrictamente en bloques bien definidos. Como ocurre con toda ficción televisiva contemporánea, es el rating (y de la peor calaña: el llamado “minuto a minuto”) lo que define la trama que termina dando al espectador exactamente lo que este demanda ver y oír.

Los candidatos y sus discursos aparecen estructurados por lo que los liberales denominan “opinión pública”, mediante una maquinaria técnica que toma

constantemente el pulso de la masa electoral, arrojando de manera incesante los datos que moldean la realidad del candidato en tanto reflejo de dicho pulso. La cuestión de la representatividad se torna cada vez más trivial a la vez que más compleja, ya que el candidato no es sino cada vez más el fantasma de la masa.

La lógica de la oferta y la demanda electoral con el marketing político como ingrediente primordial, encuentran en la instancia del debate uno de sus puntos más altos. Equipos de técnicos cuidan que los candidatos muestren datos y cifras tan favorables como efectistas, mientras los asesores de imagen marcan cómo deben lucir y actuar los candidatos, de modo de aparecer más atractivos que su oponente de turno. Es que el lenguaje y lo simbólico brillan por su ausencia, mientras que las imágenes, los cuerpos y las cifras, son la centralidad de un circo de fetichización caza-indecisos y convence-convencidos.

Una vez finalizado el debate, se abren en los diversos medios de comunicación, las ruedas de opinión a cargo de intelectuales, notables y expertos, que aparecen para decirnos quién ha ganado y quién ha perdido en el debate (porque claro, como en toda competencia, se gana y se pierde). Poco nos debería importar eso, ya que la que gana es la democracia liberal mientras la que pierde es la Política. Cuando prima la elección por sobre la decisión, lo que prima es la inmediatez del individuo por encima de la negatividad del sujeto.

Los contenidos de los debates suelen ostentar un talante retórico de carácter técnico-práctico, tendiente a la generación de confianza en una masa que suele ser asustadiza. En todo debate se argumenta a favor del desarrollo del aparato productivo, el progreso, el trabajo, la seguridad, la educación, etc. Más allá de matices cada vez más imperceptibles e imaginarios, todos los candidatos hablan el mismo lenguaje: el de la gestión, la administración, el funcionamiento y la contabilidad.

El candidato entonces no habla nunca el lenguaje de la Política sino el de la gestión. En ese sentido, el ciudadano queda reducido a la figura del consumidor o del usuario o cliente que evalúa entre distintos posibles prestadores de servicios (para el caso, los candidatos u opciones electorales). Allí, el fetichismo de la cifra ocupa un lugar central que parece inexpugnable, porque pareciera que los datos, los índices y las cifras, son el último reservorio de objetividad y verdad al que podemos acceder.

Parece que estamos en graves problemas. Por un lado tenemos la fe liberal desmedida en el intercambio de opiniones, mientras que por el otro está la confianza ciega en la técnica, la estadística y la objetividad de los datos. En esa falsa oposición lo que desaparece es la política como antagonismo y lucha de tipo simbólico, quedando reducida a la caricatura de ser un mero mecanismo para la solución de problemas “concretos”. Eso nos angustia a quienes creemos que la política ha de ser un fin en sí mismo, que nada tiene que ver con “el arte de lo posible”.

Cada vez se hace más necesario (y distante) la aparición del conflicto (auténticamente) político, ese que gracias a Rancière sabemos no tiene nada que ver con un conflicto parcial de intereses. Se necesita el conflicto político, ese que no está relacionado con las cifras y con lo contabilizable, sino con la crítica imperiosa al principio mismo de contabilidad. La política entonces, no tiene mucho que ver con la democracia tal y como se nos presenta.

Entonces, se hace cada vez más necesaria la desaparición de la opinión y del debate, la desaparición de la masa para que sea posible el pueblo. Es hora de restituir el deseo allí donde solamente parece haber necesidades, vale decir, es hora de comenzar a pensar dejando de calcular. En suma, se trata de ser indiferentes a la política entendida como gestión, destituyendo al candidato en nombre de la Política.

NOTICIAS DEL ÁMBITO FILOSÓFICO

Diego Pereira Ríos
pereira.arje@gmail.com

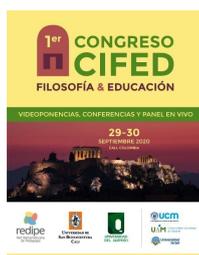
CONGRESOS, SIMPOSIOS, CONVERSATORIOS:

Del 14 al 17 de julio se realizó la **III Jornada de Reflexión filosófica del Conosur** que giró en torno a los temas: *filosofía y medicina para la liberación, genealogía de la pedagogía como constructo, teoría y praxis pedagógica en Paulo Freire y cosmovisión Guaraní: espiritualidad y resistencia*. Las ponencias fueron por vía Zoom, de 18 a 21 hrs. Por más información: <https://www.facebook.com/amfyce/>



Los días 25, 27 y 28 agosto 2020 se llevó a cabo el **VIII Coloquio de Filosofía Latinoamericana** organizada por la Sociedad Peruana de Filosofía y el Curso de Historia de la Filosofía Latinoamericana (UNMSM). Las presentaciones fueron virtuales por vía Zoom. Para acceder a las mismas pueden visitar el perfil de Facebook en <https://www.facebook.com/SPFilosofia/> o en la web de la SPF: <https://sociedadperuanadefilosofia.org.pe/>

En el mes de setiembre se llevó a cabo el **2º Foro Latinoamericano de Filosofía de la Educación 2020**, organizado por IXTLI: Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación, publicación oficial de ALFE, evento académico destinado a investigadores, docentes y estudiantes vinculados con el campo de la Filosofía de la educación. Actividad en línea realizada entre los días 21 y 26. Se puede visitar el link en <http://filosofiaeducacion.org/alfe/>



El 29 y 30 de setiembre se llevó a cabo el **1er Congreso Internacional de Filosofía y Educación – CIFED 2020: “Filosofía, Educación e incertidumbre”**. La participación podía ser como asistente, ponente o videoponente. Los expositores aceptados recibieron reconocimiento como miembros del Colectivo Iberoamericano de Filosofía y educación (CIFED). Link de acceso a las ponencias: <https://www.youtube.com/watch?v=UZUkFsYNdOk>

La Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y el Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval ‘Studium’ de la Universidad Nacional de Rosario celebraron el **II Coloquio –Intercongresos Latinoamericano de Filosofía Medieval, “Perspectivas Contemporáneas sobre la Filosofía Medieval”**. El congreso se llevó a cabo del 21 al 23 de octubre de 2020 en la ciudad de Rosario (Argentina). El objetivo fue abordar temas y problemas actuales de investigación en Filosofía Medieval. Para asistir a las conferencias grabadas visitar el canal de Youtube https://www.youtube.com/channel/UCotwScZGH5w24xKE_TWgh5Q





La Red de Laicidad de la UdelaR, desarrolló una **Mesa de debate “Eutanasia y Laicidad”**, que se llevó a cabo el viernes 30 de octubre de 2020, de 18 a 20 horas por la plataforma ZOOM. En el evento participaron diputados, filósofos, juristas y médicos. Se puede acceder al **video grabado** en <https://www.youtube.com/channel/UCeBPomK5Vud5Xh1BCMJdrkg>

El Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado realizó los días 2, 3 y 4 de noviembre el **VI Congreso de Estudiantes de Filosofía UAH**. En la actividad, organizada por la Sociedad de Estudiantes de Filosofía UAH, expusieron varios ponentes de distintas universidades del país y las conferencias serán dictadas por Arleen Salles (U. de Uppsala), María José López (U. de Chile) y Roberto Rubio (U. Alberto Hurtado). Las diversas ponencias se pueden ver en el Canal Digital de la UAH: <https://www.uahurtado.cl/noticias/tv-digital/>



Se llevaron a cabo las **XVI Jornadas Kierkegaard de 2020**, bajo el lema *“Existir, entre lo real y lo virtual”*, en modalidad virtual. Organizado por la Biblioteca Kierkegaard Argentina y la Universidad del Salvador, las ponencias se dieron los días 11, 12 y 13 de noviembre. Se puede acceder a las mismas en el canal de Youtube:

<https://www.youtube.com/channel/UCKoXOUDmiK1Q72o2ZV4rAow>

Del 23 al 28 de noviembre se llevó a cabo el **VI Congreso ALA 2020** en Modalidad Virtual. El mismo se reunió bajo el lema: *“Desafíos emergentes: antropologías desde América Latina y el Caribe”*. Los asistentes registrados pudieron ser participantes o asistentes. Dentro de las actividades hubieron simposios, mesas redondas, conversatorios, presentación de libros y revistas, foros, entre otras. Para acceder a los videos del congreso visitar el canal de Youtube de ALA en <https://www.youtube.com/channel/UCEnxURHe9g8ab4Ed3CpJYtw>



El **grupo de pesquisa REDE SUR-PAIDEIA** organizó, el sábado 19 de diciembre, un *Taller de lectura sobre la Obra de Rodolfo Kusch*, trabajando sobre el libro *“La seducción de la barbarie”*, de 1953. El encuentro fue por plataforma Zoom, donde participaron ponentes de Argentina, Brasil, México, Venezuela y Uruguay. Para acceder al video entrar al link:

<https://www.youtube.com/watch?v=nuDnJhXLRQg>

FORMACIÓN:

De julio a diciembre se llevaron a cabo los **Seminarios de Filosofía de la Ciencia**, organizados por el Instituto de Filosofía y Ciencias de la Complejidad (IFICC). Son una instancia de discusión basados en investigaciones en Filosofía de la Ciencia, en general, y en filosofía de la

ARIEL - REVISTA DE ORIGINALES DE FILOSOFÍA

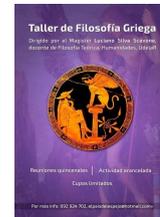


biología, de la física, de las ciencias cognitivas, de las matemáticas, de la química, del lenguaje, de la mente; en particular. Este trabajo interdisciplinario busca crear puentes que conecten a la Filosofía de la Ciencia en Latinoamérica. Para asistir a las diferentes clases, visitar: <https://www.youtube.com/channel/UCImpZbIVtoxGD3A253Atq-w>



Comenzando en agosto, se dictó el “Taller de Filosofía” sobre *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, por Diego Singer. La modalidad fue presencial y a distancia. Por informes por los próximos talleres comunicarse al email: reservas@tallerdefilosofia.com.ar

Taller de Filosofía Griega, a cargo del Magister Luciano Silva Scavone, docente de Filosofía Teórica, Humanidades, UDELAR. Se organiza en reuniones quincenales siendo una actividad arancelada. Cupos limitados. Interesados dirigirse al celular 092924702, o al email: elpaisdelos espejos@hotmail.com



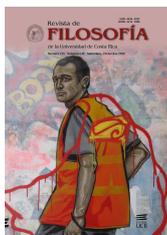
Continúa ofreciéndose el **Taller de filosofía a distancia** “*América Profunda, Introducción al pensamiento de Rodolfo Kusch*”, dictado por Diego Singer, Profesor de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Por más información visitar la web:

<http://tallerdefilosofia.com.ar/#!/-america-profunda-introduccion-al-pensamiento-de-rodolfo-kusch/>, o por el email: reservas@tallerdefilosofia.com.ar

A partir del contexto de la cuarentena, a **Inspección de Filosofía** invitó a docentes a publicar trabajos individuales o colectivos, de corte ensayístico, de experiencias didácticas, o en otros estilos, sobre las relaciones de enseñanza-aprendizaje en el contexto actual; desde las diversas experiencias realizadas en el transcurso del año 2020. La idea fue reunir los trabajos en un libro que se publicará de forma virtual en el **Portal Uruguay Educa** y que incluirá también las presentaciones realizadas en las Jornadas “Profa. Mabel Quintela” de julio pasado.



ACTUALIDAD:



La filósofa uruguaya **María Noel Lapoujade** (Universidad Nacional Autónoma de México) publica el artículo “*De la perspectiva pre-crítica a la filosofía crítica en el pensamiento holístico de Kant. 1770-2020*” en la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. El mismo puede leerse en el siguiente enlace: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/44626/44501>

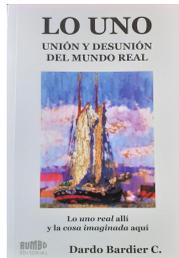
El día 12 de noviembre se llevó a cabo el **2do Café Filosófico**, organizado por la ONG “*Por los niños uruguayos*” con vecinos, estudiantes, niños y trabajadores del barrio, en la Casa de barro “Las Violetas”, Carrasco Norte. Coordinado por el profesor de filosofía Diego Pereira Ríos, se trabajó acerca de la pregunta *¿Qué es la esperanza?*.



La **Revista Relaciones** es una publicación científica independiente, mensual, dedicada al campo de las ciencias del hombre (antropología cultural, psicología, psicoanálisis, comportamiento, comunicación, sociología, psiquiatría, lingüística, filosofía antropológica, ética). Se publica en la web y la edición en papel aparece el primer martes de cada mes. En el número 435 del mes de agosto la filósofa **María Noel Lapoujade** aportó un artículo titulado: “*El Zen como filosofía de vida*”. La versión digital se puede ver en <http://www.chasque.net/frontpage/relacion/>

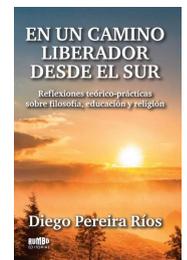


PUBLICACIONES:



Nuevo libro del reconocido autor Dardo Bardier titulado: “**LO UNO. Unión y desunión del mundo real**”, editado por Rumbo Editorial y publicado en el mes de agosto. De vocación arquitecto, diseñador y constructor, pero con interés en las artes y técnicas visuales, además de ser el Editor de la Revista Ariel, ha sido el editor de Revista *Fotocine* entre los años 1976 y 1984. Distribuye: Gussi Libros.

En el mes de agosto se publicó el libro “**En un camino liberador desde el Sur. Reflexiones teórico prácticas sobre filosofía, educación y religión**”, del Profesor de filosofía Diego Pereira Ríos. El mismo fue editado por Rumbo editorial y presentado por medios digitales. Distribuye: Gussi Libros. Para acceder a una de las reseñas entrar al link:



<https://www.obsur.org.uy/noticias/en-un-camino-liberador-desde-el-sur-nuevo-libro-de-diego-pereira-rios/>

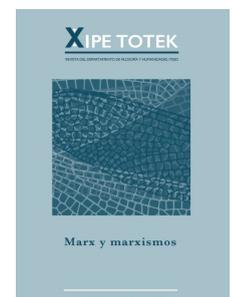


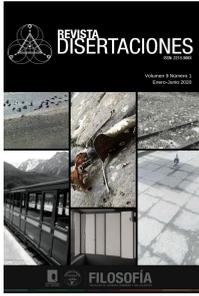
El 26 de noviembre a las 19:00 hrs. fue presentado el **nuevo libro de Alejandro Cerletti** “*Ensayos para una didáctica filosófica*”. Organizado por la Inspección de Filosofía C.E.S, y el grupo “Didáctica Filosófica”, fue un diálogo con la profesora uruguaya Marisa Bertolini y se pudo participar por la Plataforma Zoom. El libro ha sido publicado por la editorial NEFI (coordinada por un grupo de la Universidad Estatal de Río de Janeiro) y se puede acceder a él de forma gratuita en el siguiente enlace

<http://filoeduc.org/nefiedicoes/colecoes.php>

LLAMADOS A PUBLICAR:

XIPE TOTEK, es revista semestral electrónica e impresa publicada por el *Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente*, realiza un llamamiento para el envío de artículos dedicados a la *impronta del pensamiento de Kant en la filosofía contemporánea*. Los criterios editoriales detallados en el sitio web de la revista: xipetotek.iteso.mx/criterios-editoriales. Los trabajos originales deberán ser enviados a la siguiente dirección de correo electrónico: revistaxipetotek@iteso.mx. *Fecha límite de recepción: 1º de marzo de 2021.*





DISERTACIONES es la revista virtual semestral del Programa de Filosofía de la Universidad del Quindío (Armenia - Colombia), que difunde artículos y ensayos que contribuyan a la reflexión y crítica filosófica. Los trabajos publicados están dirigidos a estudiantes, profesores, profesionales, investigadores y lectores cautivos de los temas filosóficos. La Revista tiene convocatoria permanente para la postulación de artículos y ensayos en cada uno de sus números. Las características formales las encuentran en el link: <https://ojs.uniquindio.edu.co/ojs/index.php/Disertaciones>

La **Sociedad Filosófica del Uruguay (SFU)** se complace en invitar al envío de trabajos para su *revista semestral ÉLENKHOS*. Los números se publicaran on-line y en papel. La revista acepta para evaluación y publicación artículos de investigación, reseñas y notas críticas. Los escritos deben ser inéditos y no estar en evaluaciones de otras revistas. Por información o envíos escribir al email: revistaelenkhos@gmail.com



EIDOS es una revista electrónica internacional de acceso abierto, publicada por el **Departamento de Humanidades y Filosofía en la Universidad del Norte**. Fomenta estudios académicos originales en todos los campos de la filosofía comprometidos con los enfoques actuales de los diversos temas de la investigación filosófica, así como debates, reseñas de ensayos y reseñas de libros y traducciones de estudios filosóficos destacados. Se publica en línea semestralmente el 15 de junio y el 15 de diciembre. Contacto: idos@uninorte.edu.co



“El infinito ataca, pero una nube salva” (René Char)