

serie
Selección de Textos

S | T

Serie Selección de Textos

Juan Redmond & Rodrigo Lopez-Orellana (Directores)
Jorge Budrovich S. (Editor)

Volumen 9

Filosofía y crisis

MARCELO ARANCIBIA GUTIÉRREZ
VALENTINA VERA CORTÉS
YERKO MEJÍAS RABET

(Editores)

Universidad de Valparaíso
Facultad de Humanidades y Educación
Instituto de Filosofía

2022

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN, UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO

Rector: Osvaldo Corrales Jorquera

Prorector: Christian Corvalán Rivera

Secretaria General: Nicole Selamé Glenda

Decano: Leopoldo Benavides Navarro

Director: Marcelo Arancibia Gutiérrez

Comité Editorial de la Serie

Directores: Juan Redmond & Rodrigo Lopez-Orellana

Editor: Jorge Budrovich Sáez

Comité Científico de la Serie

Adriana Arpini, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Alejandro Cassini, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Andrés Bobenrieth, Universidad de Valparaíso, Chile

Carlos Bello, UTN-Facultad Regional Mendoza, Argentina

Carlos Contreras, Universidad de Chile/Universidad de Valparaíso, Chile

Claudio Albertani, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Diego Fernandes, Universidade Federal de Goiás, Brasil

Esteban Anzoise, UTN-Facultad Regional Mendoza, Argentina

Felix Aguirre, Universidad de Valparaíso, Chile

Guillermo Cuadrado, UTN-Facultad Regional Mendoza, Argentina

Jaime Villegas, Universidad de Valparaíso, Chile

María José Frápolli, University College London, United Kingdom

María Manzano Arjona, Universidad de Salamanca, España

Miguel Tornello, UTN-Facultad Regional Mendoza, Argentina

Nicolas Clerbout, Universidad de Valparaíso, Chile

Osvaldo Fernández, Universidad de Valparaíso, Chile

Rolando Rebolledo, Universidad de Valparaíso, Chile

Rubén Quiroz Avila, Universidad Nacional de San Marco, Perú

Sara Beatriz Guardia, Universidad San Martín de Porres, Perú

Shahid Rahman, Université de Lille 3, Francia

Edición:

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO

Impreso en Valparaíso, Chile. Octubre de 2022

Serrano 546, Valparaíso. Chile

ISBN 978-956-414-150-3

Filosofía y crisis

Editores: Marcelo Arancibia Gutiérrez, Valentina Vera Cortés &
Yerko Mejías Rabet

Serie Selección de Textos, Volumen 9

Primera edición. Valparaíso, 2022

© 2022, Marcelo Arancibia Gutiérrez (Ed.)

Inscripción N° 168.606

ISBN N° 978-956-414-150-3

© 2022, Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

Serrano 546 - Fono 32 2995826

Valparaíso, Chile

ISBN N° 978-956-414-150-3

Índice

Prefacio: Filosofía y crisis (2019-2022)	11
MARCELO ARANCIBIA GUTIÉRREZ	

I. FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA

1. Curiosidad y aburrimiento: hacia una comprensión de la nueva vida tras las pantallas a partir de Heidegger	35
VALENTINA VERA CORTÉS	
2. La neocaverna	77
BENJAMÍN RECABARREN VÉRGARA	
3. Peter Sloterdijk — Gilbert Simondon: la integración entre técnica, cultura y ser humano	99
YERKO MEJÍAS RABET	
4. El capital como megamáquina invisible	141
TOMÁS SOTO VARGAS	
5. Tecnologías de dominación y tecnologías de resistencia	159
NICOLÁS VALENZUELA SANTANDER	

II. ARTE, ESTÉTICA Y FEMINISMO

1. La técnica y la primacía del arte	177
JOSEFINA BRAVO VILLENA	
2. Las Emparedadas o Muradas: mujeres libres en un mundo de hombres	197
MARGARITA FLORIT FLORIT	

3. Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del patriarcado	215
CATALINA HIDALGO FERNÁNDEZ	

4. “Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel.....	241
MARÍA DEL PILAR JARPA MANZUR	

III. FILOSOFÍA, EXPERIENCIA Y ALTERIDAD

1. Horizontes en conflicto. La crisis y las implicaciones políticas de la ontología	279
JOSÉ PEDRO CORNEJO	

2. Los cuerpos abyectos, los cuerpos ocultos, los cuerpos de lo otro	317
PALOMA ALEGRÍA GONZÁLEZ	

3. El momento originario como condición de posibilidad y exclusión de la locura	335
FRANCISCA MANQUECOY FERNÁNDEZ	

IV. FILOSOFÍA EN Y DESDE LA ESCUELA

1. Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la escuela	353
LORETO PANIAGUA	

2. Exclusión social en los adolescentes	385
CATALINA FLORES PINO	

3. La filosofía y el estallido social	399
MAXIMILIANO ASTUDILLO	

Prefacio

Filosofía y crisis

Prefacio:
Filosofía y Crisis (2019-2022)

Marcelo Arancibia Gutiérrez

El presente volumen de la *Serie Selección de Textos* reúne trabajos originales de diferentes áreas de la filosofía. Los textos seleccionados fueron evaluados por un comité científico internacional, según el sistema de doble ciego. Es el resultado de diferentes esfuerzos por pensar, analizar y comprender, desde la disciplina filosófica, fenómenos en movimiento asociados a las crisis política, económica, social y sanitaria evidenciadas radicalmente en Chile desde el 2019; pero atendiendo a la complejidad de las demandas, son de una larga data.

Diferentes fueron los ruidos empleados para hacer referencia a las crisis, unos más acertados que otros, “estallido social”, “revuelta”, “guerra contra un enemigo invisible”, “pandemia”, “Covid-19”, “virus de los Chinos”, todos precedidos por la movilización nacional feminista iniciada el 2018. Se trata de conceptualizaciones que dan cuenta, indistintamente, de un complejo fenómeno reconocido aquí como la crisis política, económica y sociosanitaria que hasta la fecha nos impacta de forma terrible. En la era de los indicadores, la estandarización y la cuantificación,

podemos referir a ella como la “crisis PESS”. Aunque, claro está, los acrónimos pueden ser un síntoma de dicha enfermedad. En cualquier caso, intentaré sostener que es un error leer dichos acontecimientos como independientes.

La pandemia dejó en evidencia que nuestro país y la mayoría de los países del planeta, no se encontraban preparados para defendernos de este “enemigo invisible” que era el Covid-2019. En otros términos, la pandemia dejó en evidencia que nuestros sistemas de generación de conocimiento científico y tecnológico no han sido diseñados para generar ni bienestar ni desarrollo, no han podido salvar a sus propias sociedades del virus SARS-CoV-2. La megamáquina diseñada por Francis Bacon en el siglo XVII, que desde entonces inspirara todas y cada una de las sociedades científicas de Occidente, no había cumplido uno de sus principales objetivos, esto es, generar colaborativamente conocimientos verdaderos y útiles que aplaquen las precarias condiciones de vida y ponerlo al servicio de todo el género humano garantizando, de esta forma, bienestar social, cultural y material (cf. Bacon, 1620 y 1626; cf. Mumford, 1963, 2010 y 2011). Basta ver lo ocurrido en el país más rico del mundo (EEUU) que se transformó en el más vulnerable a la pandemia. Hoy amenazado por su histórico rival (China) que probablemente lo remplace muy pronto en el pódium de riqueza global y que fuera señalado por el país del norte como “padre del coronavirus”. La ironía es evidente, se

trata del país (EEUU) que más invierte en innovaciones militares pero que no fabrica productos esenciales para cuidar a sus ciudadanos, ni que decir de sus profesionales de la salud (cf. Santos, 2021). Negacionismo, incompetencia, descoordinación, arrogancia y gestión de la comunicación del riesgo que claramente fue un verdadero fracaso.¹

Lo señalado en el párrafo precedente, también vale para Chile. Sin embargo, en la administración Piñera, la imagen de la transparencia del virus se usó además para referir al “virus” del denominado “estallido social” que atentaba contra los privilegios de los grupos acomodados que, al decir de algunos, sólo se habían enterado ese 18 de octubre de 2019 de la inmensa desigualdad e injusticia social cristalizada y naturalizada en el Chile del siglo XXI. Pese a ser demandas absolutamente comprensibles y justas, enmarcadas en lo

¹ En el caso de Chile, además de los recurrentes errores en la comunicación y gestión del riesgo en el contexto de pandemia, los absurdos y claros contrasentidos en el contexto del confinamiento, los malos ejemplos de hábitos socio-sanitarios, entre otros, el taparse la boca al estornudar y luego estrechar la misma mano, ponerse la mascarilla al revés, todos chascarros que se suman al listado de absurdos llamados “piñericosas”, destaca el diálogo del entonces mandatario con el “virus invisible” en el norte del país cuando explicaba a las autoridades locales que, “No ha habido una caída de recursos asignados a la región, sino que se han reasignado porque las prioridades cambian; y cambiaron desgraciadamente por culpa de un virus microscópico e invisible, pero letal y muy destructivo, que se llama coronavirus y que yo le pido, como presidente de Chile, que nos deje tranquilos, que se vaya del país” (Piñera, 29 de agosto de 2020, en región de Arica y Parinacota).

que conocemos como “estado de bienestar” o “economía del bien común”, se habló de “guerra” contra este “enemigo invisible”, sabiendo claramente que, desde siempre, las guerras son gestionadas y financiadas por los Estados. Desde ahí, todo fue permitido bajo el marco del “estado de excepción” que se extendiera durante toda la crisis. La guerra implica diseño, gestión y uso de medidas extremas en el contexto de la batalla. No hay diálogo, el enemigo está ahí para ser eliminado. El resultado fue terrible, violación sistemática de los derechos humanos, mutilación ocular, muertes y aberraciones catastróficas que solo se usan y abusan en el contexto bélico militar.

Si bien fue el anuncio del incremento del pasaje de metro en treinta pesos lo que “gatilló” el estallido social desatando, entre otras, masivas marchas, concentraciones en todas las regiones del país, la quema de estaciones de metro, saqueos al comercio local, se trataba de una reacción contra el mercado o contra el desalmado modelo neoliberal que, desde la década de 1980 se impuso en nuestro país, único lugar del planeta donde el experimento del libre mercado, resultó política y económicamente exitoso. Modelo económico que, en varios sentidos, resulta incompatible con las economías del bienestar que garantizan mínimos de supervivencia a sus sociedades, esto es, educación, vivienda, servicios básicos, salud y medicación accesible. Todo tenía que ser garantizado en una nueva carta magna que garantizara

dichas demandas y nos librara de una vez y para siempre de la Constitución del dictador Pinochet.

Los abusos se habían naturalizado a tal punto que la crisis se gestionó con una arrogancia y falta de empatía propia de la administración Piñera. Recordemos que el entonces presidente del directorio del Metro de Santiago, Clemente Pérez, dos días antes del estallido señaló erróneamente “Cabros, esto no prendió” (16. 10. 2019). Es más, el mismo día del estallido el presidente prefirió asistir al cumpleaños de su nieto antes que realizar el punto de prensa para informar sobre la evaluación del comité de emergencia (18.10.2019). Así, con su torpeza habitual, dos días después de iniciada la crisis, recurrió a la imagen de la transparencia del “virus” al sostener en comunicado de prensa que “Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable, que no respeta a nada ni a nadie, que está dispuesto a usar la violencia y la delincuencia sin ningún límite” (20.10.2019). Sin embargo, al día siguiente fue desmentido por diferentes autoridades políticas que negaron el carácter bélico de la crisis, “Valpo no está en guerra...” gritaba el alcalde Jorge Sharp y equipo desde la Municipalidad de Valparaíso, incluso el propio Jefe de la Defensa Nacional lo desautorizó al ser consultado sobre el estado de guerra, “yo soy un hombre feliz, la verdad es que no estoy en guerra con nadie”, señaló el general Javier Iturriaga del Campo a cargo del estado de emergencia en la región Metropolitana (21.10.2019). Las muertes, uso indiscriminado de violencia por parte de

las “fuerzas de orden” y denuncias de violaciones, entre otras aberraciones, se producían mientras tanto.

En dicho contexto, mientras celebrábamos a las 18:00 hrs. de ese 18 de octubre el inicio del ciclo de conferencias *Filosofía y αἵσθησις* —actividad organizada por Valentina Vera, Yerko Mejías, Guido Cea y Tomás Soto, entonces, todos estudiantes de la Carrera de Pedagogía en Filosofía— comenzaron las manifestaciones y se desató el estallido. Por la misma razón, considerando la magnitud y escalada de las manifestaciones, se reconvirtió dicha actividad en el coloquio *Filosofía y crisis*, que generó el espacio académico para pensar el presente. Parte de las reflexiones presentadas en dicho coloquio quedaron plasmadas en los artículos aquí publicados junto con el título que hoy nos permite ilustrar la doble crisis. Además, se ofrecen trabajos que fueron discutidos en el marco de los *cabildos universitarios UV* y diferentes coloquios de universidades del país, que permitieron integrar la comunidad del Instituto de Filosofía con el territorio y que desde diferentes enfoques favoreció el diálogo razonado sobre la crisis política y económica.²

Reflexionar sobre el rol que le compete a la universidad pública y tradicional en la generación del

² Agradezco a Lorena Zuchel y Paulina Santander por la invitación a exponer en el *Foro Conocimiento y transformación social*, realizado en el Aula Magna de la Universidad Técnica Federico Santa María el 28 de noviembre de 2019. La mesa fue compartida con los colegas María José Escobar y Andrés Santa María. Algunos de los temas expuestos en dicho evento, los presento en lo que sigue.

conocimiento y el rol de este último en la transformación social demandada en el marco del estallido, exige asumir dos cosas. En primer lugar, tenemos que reconocer que, desde hace cuatro décadas, la universidad se encuentra en una crisis de hegemonía, de legitimidad y se enfrenta a una crisis institucional que se agudiza sobre todo en el sur (cf. Santos, 2011). En segundo lugar, tenemos que reconocer que los ruidos “sociedad del conocimiento” o “economía del conocimiento” no son ni política ni históricamente neutrales (cf. Lundvall, 1996 y Arancibia, 2016). Nunca lo han sido. Son expresiones que refieren a interpretaciones de procesos ocurridos en países que exitosamente incorporaron la producción de conocimiento a sus ciclos económicos (cf. Schumpeter, 1912, 1939 y 1942). Son los referentes del éxito de los países del norte y no del sur.

Sin embargo, de acuerdo con Vara, Mallo y Hurtado, la producción de conocimiento presupone modos de producción del mismo (valoraciones, intenciones, ideologías, sentidos, intereses, retóricas y sensibilidades), junto con estilos de construcción y fortalecimiento de instituciones, resultados de procesos concretos de interacción y vinculación del sector científico con el contexto social, con el sector productivo, con el sector educativo y con el sector militar (cf. Vara *et al*, 2011). Así, la caracterización de los modos de producción de conocimiento, que tanto ruido generó en las políticas económicas y educativas de

finales del siglo XX, esto es, el tan asimilado “modo 2” de producción de conocimiento (cf. Gibbons *et al*, 1994), es producto de una abstracción de propiedades que responden a trayectorias históricas singulares, cuya génesis se puede rastrear hasta inicios del siglo XVII. Las actas de fundación de las diferentes reales sociedades científicas europeas (Reino Unido, Francia y Alemania) son un buen ejemplo de la declaración explícita de intenciones de construir nuevas prácticas de producción de conocimiento, junto con nuevos espacios e instituciones afines a ellas, resignificando el contexto social y económico del conocimiento.

Con todo, no es casual que dichas sociedades dedicaran sus cometidos e inspiración fundacional a la memoria de sir Francis Bacon, quien siendo Canciller de Reino Unido y Varón de Veruliamo, reclamara a Jacobo I *La gran restauración* del saber y al no ser escuchado por la Corona la trasladara al plano de la utopía en su *Nueva Atlántida* en el siglo XVII (cf. Bacon, 1620 y 1626). Novedosas obras que, a mi juicio, contienen la primera propuesta de reforma radical al sistema educativo del mundo occidental, aquella que hizo posible el desarrollo científico y tecnológico de Europa y que luego impactaría, para bien y para mal, en gran parte del planeta. Por lo mismo, sugiero leerla en clave de la primera política educativa sobre ciencia, tecnología e innovación de Occidente (cf. Arancibia, 2017). Así, considerando las novedosas contribuciones de Bacon respecto de la práctica social de la generación de

conocimiento, las nuevas instituciones y organizaciones que reclamara, el rol subsidiario del Estado (versión moderna de la Corona), junto con el contexto social, colaborativo, colectivo y el beneficio social, político y económico del conocimiento, no es una exageración sostener que es él quien (pre)diseña y ofrece la primera megamáquina que soporta el actual sistema de investigación, generación y producción de conocimiento (cf. Mumford, 2011: 171-211). En otras palabras, si exploramos la trayectoria histórica y política del ruido “economía del conocimiento”, encontraremos el germen de la misma en la obra de Bacon. Detengámonos en sus contribuciones para precisar los trazos de la primera megamáquina moderna.³

Como buen político que administraba la Corona de Reino Unido, con preocupaciones educativas y filosóficas, Bacon quería revertir lo que, a su juicio, era un “pobre avance del saber”, evidenciado en el

³ En lo que sigue, presento parte de lo expuesto en el *Foro Conocimiento y transformación social* y por lo mismo, evitaré las referencias específicas de los autores mencionados, sin embargo, en diferentes lugares ofrezco las tesis aquí mencionadas sobre el carácter profético de Bacon y sus novedosas concepciones. Para la tesis que ve en Bacon el profeta del fenómeno tecnológico y profeta del modelo lineal de innovación véase, Arancibia, 2004 y 2012. Para la tesis que postula a Bacon como profeta de la política educativa sobre ciencia, tecnología e innovación véase, Arancibia, 2017 y 2022. Para la tesis que ve en Bacon el profeta de la integración de la cultura científico tecnológica y la cultura humanista y literaria, por tanto, precedente filosófico de la Conferencia *Rede* de C.P. Snow de 1959 véase, Arancibia, 2011 y 2022.

estancamiento del sistema educativo y en la manera como se había generado conocimiento desde la antigüedad y durante todo el medioevo, donde habían triunfado las concepciones epistemológicas de investigadores solitarios que hicieron escuela y que no fueron superados por sus seguidores (Platónicos y Aristotélicos). Así, propuso una serie de novedosos entendimientos y nuevas maneras de comprender y relacionarnos no solo con aquello que pretendíamos conocer sino con aquellos investigadores que generaban el conocimiento. Su diagnóstico era lapidario, poco y nada sabíamos de la naturaleza, en la mayoría de los casos se trataba de inferencias lógicas que se anticipaban a determinados hechos sobre la base de una pequeña y supuesta creencia, esto es, se transitaba de unas premisas a otras (conclusiones) y se producía conocimiento verdadero. Lo anterior, porque no se podía, en principio, intervenir en la obra del creador y porque se sobrevaloraba sólo el conocimiento verdadero y válidamente inferido. En fin, conocer para obedecer al creador (Agustín) o para admirar su obra (Tomás) (cf. Arancibia, 2004: 22-40 y 2012: 81-86).

A lo señalado en el párrafo precedente hay que agregar el menosprecio bimilenario del trabajo físico manual por parte de los pensadores de la antigüedad. De ahí que se le denomine como “artes serviles”, siervos que “no serán capaces de gobernar las bestias que hay dentro de ellos” (Platón, *República*: 590e) y que no dispondrán de la energía suficiente para cultivar lo mejor

del alma humana (cf. Aristóteles, *Política*: 1260b y 1337b), la vida contemplativa sería condición necesaria de las “artes liberales” (*Trivium* y *Cuadrivium*).⁴ En la periferia, los alquimistas, herreros, magos, brujos, metalúrgicos, que experimentaban con minerales y materiales orgánicos, muchas veces en la oscuridad de su lenguaje y se daban cuenta de las regularidades que gobernaban los fenómenos naturales o los componentes de los mismos, resultados que muchas veces se exponían en plazas públicas en formato de milagros ya que se escondían los procedimientos que los hacían posibles, probablemente, para conseguir apoyo económico de algún mecenas o para evitar el robo, plagio o apropiación indebida de sus procesos y resultados (cf. Arancibia, 2004: 41-49). Entre ellos, la Santa Inquisición que evangelizaba en nombre del único creador y al amparo de la cruz y la espada, hoguera para los mortales que realizaban acciones del demonio ya que sólo los Santos eran los concesionarios oficiales de milagros en la tierra. En fin, había que purificar sus almas en el fuego de la salvación.

En este contexto, de menosprecio del trabajo físico manual, menosprecio o hasta desprecio del *novatore* (expresión empleada peyorativamente en el medioevo para referir al innovador), metodología geométrico matemática basada en la inferencia a partir de primeros

⁴ Una lectura que rememora el esfuerzo de integrar las denominadas “dos culturas” identificadas por Snow en la Conferencia *Rede* de 1959, en Arancibia, 2022.

principios, la naturaleza concebida como un organismo que no se podía intervenir, la tarea investigativa asociada a la contemplación solitaria de la aristocracia, conocimiento restringido a unos pocos, la autoridad de las sagradas escrituras que nos condenaban por la caída de Adán, surge la propuesta de *Gran Restauración* del saber y sus novedosas concepciones sobre: 1) la valoración positiva del trabajo manual y su sistematización, 2) la concepción pre-mecánica de la naturaleza concebida como un laberinto inexplorado que debe ser recorrido de manera sabia y responsable (nos olvidamos de dicha advertencia, ¡claro está!), 3) la interpretación de la caída de Adán que permite conciliar ciencia y religión, separando estos dos ámbitos, 4) la concepción empirista o clásica inductivista del conocimiento, donde se unen la verdad y la utilidad, 5) la concepción colaborativa en la metodología de la ciencia, 6) la transvalorización de la relación entre técnica y ciencia, que debe hacer posible el desarrollo en sentido amplio, esto es, bienestar, 7) el argumento político donde se establece la relación lineal unidireccional entre la ciencia, la tecnología y el desarrollo en sentido amplio (desarrollo social, cultural, político y económico), 8) el reconocimiento del conocimiento como un bien público, puesto al servicio de toda la sociedad, con la finalidad de aplacar las precarias condiciones de vida del género humano, 9) la valoración positiva de las innovaciones en analogía con su particular concepción del tiempo como un río, su

concepción sistémica y la profética conceptualización de las innovaciones radicales e incrementales, 10) finalmente, la diversidad de sentidos y significados del conocimiento como “poder” o “saber es poder”, esto es, poder recorrer aquel laberinto inexplorado que es la naturaleza, poder recuperar aquel conocimiento que poseía Adán antes de la caída, poder ejercer un ministerio y señorío sobre la naturaleza previo sometimiento a ella, poder producir conocimiento que además de verdadero resulte útil, sin subordinar ni la verdad a la utilidad ni la utilidad a la verdad (cf. Arancibia, 2004, 2007, 2012, 2016, 2017 y 2022).

Desde entonces, una diversidad de instituciones se crearon y organizaron destacando entre otras, las ya mencionadas sociedades científicas, los jardines botánicos y observatorios, universidades modo Humboldt, museos, sociedades para el progreso, laboratorios industriales, laboratorios militares y agencias nacionales de investigación y desarrollo. En paralelo, fenómenos económicos y sociales como las alianzas entre científicos, artesanos, navegantes y militares, inicio del proceso de industrialización, la interacción entre ciencia, tecnología e industria militar. Si consideramos, además, los procesos políticos y económicos que impactan a nivel planetario, entre otros, las guerras mundiales, la guerra fría, la expansión colonial, el capitalismo, podremos comprender las diferentes trayectorias históricas que situaron a los países del norte como Gran Bretaña, Alemania, Francia y

Estados Unidos, en la sociedad del conocimiento (cf. Vara *et al*, 2011). Son países que se hicieron cargo de sus problemas atendiendo a su entorno de forma colaborativa, creativa, eficaz y eficientemente, sin desconocer sus tradiciones culturales, institucionales y políticas. No tomaron prestado modelos exitosos de producción de conocimiento de otros lugares del planeta, atendieron a su experiencia y tradición. La razón es simple, no existe una receta, mapa o ruta señalizada que nos permita ingresar en la sociedad del conocimiento. Parafraseando a Hume, lo que resultó exitoso en los países del norte en un tiempo determinado no tiene necesariamente que resultar exitoso en otro momento y lugar del sur. El futuro no tiene por qué necesariamente que parecerse al pasado (cf. Hume, 2007). Al no advertir lo anterior, las universidades, especialmente las del sur, entraron en el torbellino de la estandarización, los indicadores, las acreditaciones y certificaciones de calidad, quedando relegadas a meros servicios públicos y privados donde el cliente siempre tiene la razón. Se mercantilizaron.

Lo sostenido en el párrafo precedente se encuentra en estrecha relación con lo señalado más arriba sobre las tres crisis de la universidad: de hegemonía, legitimidad y la crisis institucional. De acuerdo con Santos, el eslabón más débil de la universidad estatal y pública siempre fue la crisis institucional “[...] porque la autonomía científica y pedagógica de la universidad se sienta en la dependencia

financiera del Estado” (Santos, 2011: 13). Así, la dependencia no fue un problema mientras la universidad y sus servicios fueron entendidos como un bien público asegurado por el Estado. Sin embargo, éste último redujo su compromiso político con la educación y la convirtió en un bien, “[...] que siendo público, no tiene que estar asegurado por el Estado, por lo que la universidad pública entró automáticamente en crisis institucional” (Santos, 2011: 14).

Dos son las razones de la crisis institucional de la universidad en el Chile de hace medio siglo, el que padecía la brutal dictadura militar: en primer lugar, la drástica reducción de la autonomía universitaria, seccionando regionalmente la columna vertebral del pensamiento crítico y libre, con la única finalidad de eliminarlo. La segunda, fue la calculada decisión de poner a la universidad al servicio de la modernización autoritaria, abriendo al sector privado el bien público que era la universidad y obligando a esta última a competir en desventaja y condiciones más que desleales en el emergente mercado de los servicios universitarios que tantos beneficios generó a los pregoneros de la modernización y a quienes retornaron al Chile de la alegría y la democracia. Es decir, con la transición de la dictadura militar a la democracia, sobre la base del proceso de neoliberalización multisectorial donde la educación es uno de los tantos sectores que lo padece, se generó una transacción entre la primera y la segunda razón de crisis, esto es, se invocó la eliminación del

control político de la autonomía de la universidad para justificar la bondad de crear un mercado de servicios universitarios. Falsa autonomía al precio de la privatización de la educación superior y la agudización de la crisis financiera de las universidades públicas y estatales (cf. Santos, 2011: 14-15).

La universidad pública no fue la única abandonada por el Estado en sus políticas públicas, sino que fue una pérdida general de prioridades de las políticas sociales, esto es, salud, educación, vivienda, seguridad social, pensiones y todas las demandas que hoy se cantan al son de la cacerola del estallido social, abandono inducido por el modelo económico neoliberal que desde la década de 1980 impactara a todo el planeta. En este contexto, las debilidades institucionales de las universidades públicas lejos de inspirar una reforma político pedagógica, fueron asumidas para justificar la apertura de la explotación comercial del bien público universitario y su respectivo mercado. La razón es simple, todos asumieron rápida y convenientemente, que al igual que el Estado, la universidad pública y estatal es irreformable. La universidad se mercantilizó a nivel nacional y transnacional, lo que algunos llaman “[...] globalización neoliberal de la universidad” (Santos, 2011: 17) quedando al servicio de una lógica exclusivamente mercantil. De acuerdo con Santos, lo anterior ocurre en todo el planeta pero impacta en mayor medida en el sur ya que el abandono por parte del Estado de la universidad pública y la globalización

mercantil de la universidad son “[...] los dos pilares de un amplio proyecto global de política universitaria destinado a transformar profundamente el modo como el bien público de la universidad se convirtió en un amplio campo de valorización del capitalismo educativo” (Santos, 2011: 17).

Así, las universidades fueron obligadas a generar ingresos propios para sortear la crisis financiera, estableciendo alianzas con el capital industrial, resguardando su autonomía, manteniendo su sello institucional pero privatizando parte de sus servicios. Posteriormente, se comenzaron a diluir las fronteras entre las universidades públicas y privadas, transformándolas en una empresa que no produce sólo para el mercado sino que produce como mercado, como mercado de diplomas, de títulos, de gestión universitaria, de formación, de evaluación de docentes y estudiantes.⁵

En este contexto, nos encontramos lejos de los valores, principios morales, epistémicos, educativos, formativos, altruistas y sinceros expresados en el testamento de don Federico Santa María en 1920.

⁵ El diagnóstico de lo expuesto se basa en lo señalado por Boaventura de Souza Santos, hace más de una década para las universidades a nivel global pero, a nuestro juicio, aún sigue vigente (cf. Santos, 2011: 11-36). En la segunda parte de dicho texto, se puede encontrar una propuesta alternativa a la globalización neoliberal de la universidad, cuya finalidad es orientar una reforma creativa, democrática y emancipadora de la universidad pública y que reclama una globalización contrahegemónica de la universidad (cf. Santos, 2011: 37-73).

Documento que hace posible la creación de una Escuela de Artes y Oficios y el Colegio de Ingenieros, junto con el apoyo a la educación primaria, secundaria en el formato de “internado y externado”. Hoy diría un tecnócrata de alguna unidad de Planificación y Desarrollo, que don Federico fue un visionario de la “formación continua y articulada” y que en el frontis de su universidad se encuentra la evidencia para construir algún indicador que tribute con la OCDE u otro organismo que “invierte o gasta recursos financieros en capital humano avanzado”, ésta última, denominación de la extinta Conicyt que ilustra el carácter mercantil del sistema. Sin embargo, Federico Santa María no merece esa interpretación y sería recomendable centrarnos en los destinatarios de dicha educación, esto es, los hijos de los obreros. En sus términos, se trata de poner al alcance del “desvalido meritorio” el “más alto grado del saber humano” (Santa María, 1920).

Educación de calidad para los más desfavorecidos y los que podían pagar que lo hicieran, pero nadie sería excluido. Educación puesta al servicio de Valparaíso y del país, para mejorar no sólo la calidad de vida material sino también intelectual y espiritual, sin credo religioso alguno y laica por definición. Conocimiento generado en la universidad y puesto al servicio de la ciudad y del país, conocimiento público, concebido no como un producto de consumo, sino como un bien común, que contribuya al desarrollo y bienestar no solo económico de los ciudadanos. ¡Cuán

lejos nos encontramos del sueño de Federico Santa María!⁶

Atendiendo a la diversidad de problemas aquí planteados, *Filosofía y crisis* se divide en cuatro partes. La primera de ellas reúne una serie de artículos sobre filosofía de la tecnología donde Valentina Vera, Benjamín Recabarren, Yerko Mejías, Tomás Soto y Nicolás Valenzuela, exploran desde la tradición humanista, socioeconómica y analítica de la tecnología (cf. Arancibia, 2004) los diferentes impactos, relaciones, supuestos, reflexiones y entendimientos de la crisis política, económica, social y sanitaria. La segunda parte, “Arte, estética y feminismos”, presenta una serie de artículos donde Josefina Bravo, Margarita Florit, Catalina Hidalgo y Pilar Jarpa, analizan sobre la base de diferentes casos —obra de arte, emparedadas o muradas, mitología Selk’nam, crónicas de Lemebel— desde la filosofía política de la técnica, del arte y de la filosofía feminista. La tercera parte, “Filosofía, experiencia y

⁶ Una interpretación que revisa la génesis de la universidad en Chile en 1758 en la Real Universidad de San Felipe, cuya sucesora a partir de 1843 fue la Universidad de Chile, se puede encontrar en Orellana, 2013. Según Miguel Orellana Benado, “[...] la modernidad, más allá de sus logros libertarios, promovió el desprecio por la historia y la filosofía, y comercializó las relaciones humanas. Así surgió en Chile, a partir de 1982, el lucrativo negocio de vender capacitación laboral superior como educación universitaria. Una paradoja educativa marca el inicio del siglo XXI. Nunca las sociedades ricas fueron tan ricas en términos materiales. Ni su núcleo dirigente tan pobre en términos intelectuales y espirituales” (Orellana, 2013).

alteridad”, presenta una serie de trabajos donde José Pedro Cornejo, Paloma Alegría y Francisca Manquecoy analizan los casos de la crisis político-económica y socio-sanitaria, los cuerpos y la locura, desde la fenomenología, ontología, filosofía feminista y teoría *queer*, filosofía política y la perspectiva de la deconstrucción. Finalmente, la cuarta parte, “Filosofía en y desde la escuela”, presenta una serie de artículos donde Loreto Paniagua, Catalina Flores y Maximiliano Astudillo, ofrecen análisis y reflexiones de la situación de la enseñanza (hegemónica/autárquica) de la filosofía en Chile, sobre el rol de las nuevas generaciones en las transformaciones sociales, para luego atender a las preocupaciones en tensión que emergen del estallido social desde la filosofía.

Bibliografía

Arancibia Gutiérrez, M. (2004): *La nueva ilustración: una concepción de fenómeno tecnológico*, UV, Valparaíso [Tesis de Magister].

Arancibia Gutiérrez, M. (2007): “Desventuras y vigencia de las relaciones entre ciencia, tecnología y desarrollo: el caso chileno”, en *Actas del IV Congreso Sobre Comunicación Social de la Ciencia*, FECYT y CSIC, Madrid.

Arancibia Gutiérrez, M. (Ed.) (2011): *Ciencia, Tecnología y Sociedad en la Región de Valparaíso*, Editorial Universidad de Valparaíso, Valparaíso.

Arancibia Gutiérrez, M. (2016): *Percepción político institucional del sistema de innovación de la Región de Valparaíso*, R.I. Gredos, Salamanca.

Arancibia Gutiérrez, M. (2017): “Francis Bacon: Filosofía y política de la ciencia, tecnología e innovación”, en *Actas IV Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología. Cultura científica y cultura tecnológica*. Universidad de Salamanca, Salamanca.

Arancibia Gutiérrez, M. (2018): “Percepción social sobre la utilidad, riesgos y beneficios de la ciencia y la tecnología en Chile”, en Arancibia *et al*, *Ciudadanía, Ciencia y Tecnología*. CONICYT, Santiago de Chile, 143-206).

Arancibia Gutiérrez, M. (2022): “Francis Bacon y C. P. Snow: la integración de las dos culturas”, en *ArtefaCToS*, Vol. 11, No. 1, 75-97.

Arancibia Gutiérrez, M., Verdugo, C. (2012): “De la técnica a la tecnología”, en Aibar, E. y Quintanilla, M.A. (Eds.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía Vol. 32, Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Trotta, Madrid, 79-102.

Aristóteles (2000): *Política*, Gredos, Madrid.

Bacon, F. (1985): *La gran restauración*, Alianza, Madrid.

Bacon, F. (1996): “La Nueva Atlántida”, en T. Moro (Comp.), *Utopías del Renacimiento*, F.C.E., México D.F., 233-273.

Hume, D. (2007): *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*, Tecnos, Madrid.

Lundvall, B-Å. (1996): “The social dimension of the

learning economy”, *DRIUD Working Paper*, N° 96-1, 1-24.

Mumford, L. (2010): *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Pepitas de Calabaza, La Rioja.

Mumford, L. (2011): *El pentágono del poder. El mito de la máquina (dos)*, Pepitas de Calabaza, La Rioja.

Orellana Benado, M.E. (2013): *Enriquecerse tampoco es gratis. Educación, modernidad y mercado*, Editorial USACH, Santiago de Chile.

Platón (2000): *República*, Gredos, Madrid.

Santos, B de S. (2021): *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*, Akal, Madrid.

Santos, B de S. (2011): *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*, Miño y Dávila, Buenos Aires.

Schumpeter, J. (1912): *Teoría del desenvolvimiento económico*, F. C. E., México D. F., 1976.

Schumpeter, J. (1939): *Ciclos Económicos. Análisis teórico, histórico y estadístico del proceso capitalista*, Pressas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.

Schumpeter, J. (1942): *Capitalismo, socialismo y democracia*, Orbis, Barcelona, 1983.

Vara, A., Mallo, E. y Hurtado, D. (2011): “Universidad y sociedad: apuntes históricos y perspectivas actuales en el contrapunto entre centro y periferia”, en Thomas, H., Gianella, C. y Hurtado, D. (Ed.). *El conocimiento como estrategia de cambio. Ciencia, innovación y política*, UNSAM Edita, Buenos Aires, 105-163.

I

Filosofía de la tecnología

Curiosidad y aburrimiento: hacia una comprensión de la nueva vida tras las pantallas a partir de Heidegger

Valentina Vera Cortés

Resumen

En diciembre de 2019 se detectó un mortal brote epidémico en Wuhan, capital de la provincia de Hubei, una de las ciudades más pobladas de la República Popular China. Dicho brote, más conocido como COVID-19 (SARS-CoV-2), no tardó mucho en propagarse por todo el mundo. En el informe de situación número 65, que data del 25 de marzo del año 2020, la Organización Mundial de la Salud proporcionó la cifra de 413.467 personas contagiadas con 18.433 de ellas fallecidas (cf. World Health Organization, 2020a). Esto, sin duda, encendió todo tipo de alertas en países de todo el mundo, llevando a tomar una serie de medidas que evitaran el contacto estrecho entre los individuos. En Chile, eso tomó forma mediante el decreto supremo número 104, el cual define un estado de excepción constitucional de catástrofe por calamidad pública. Esto supuso restricciones mediante cuarentenas y toques de queda, lo que estableció un gran período de aislamiento para una gran cantidad de personas. En este

contexto, la necesidad imperativa fue mantener un contacto con los otros. Por lo mismo, las autoridades de salud sugirieron el uso habitual de teléfonos, computadoras y todo tipo de aparatos tecnológicos que permitieran mantener la comunicación, a pesar de la distancia (cf. World Health Organization, 2020b). Esto conllevó a una utilización muchísimo más recurrente de los diversos aparatos poseedores de pantalla, que —por lo pronto—, conectaron las diversas experiencias aisladas de gran parte de aquellos que se vieron implicados en dicha circunstancia. Se inauguró así una nueva vida: una vida tras las pantallas. Se trata de una vida en la que las tecnologías con pantallas se integraron de manera estructural a nuestras formas de desenvolvimiento. Es un fenómeno que se presenta como una de las muchas aristas de la actual crisis política, económica y social. Tomamos esta circunstancia crítica, es decir, decisiva, como punto de partida para una interpretación filosófica. Sin duda los abordajes pueden ser múltiples, pero en esta reflexión tendremos como centro la obra del filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976). Consideramos que a partir de nuestro tratamiento de su aparato conceptual es posible dar cabida al inicio de una interpretación que puede, eventualmente, plantearse como novedosa respecto del resto de las interpretaciones de Heidegger.

Palabras clave

Curiosidad, aburrimiento, pandemia, tecnologías

Heidegger y la técnica: el planteamiento de una relación

En la presente reflexión se analizarán e interpretarán las significaciones y alcances de los conceptos filosóficos propuestos por Heidegger con el fin de ampliar la comprensión de la revolución tecnológica en general y sus consecuencias en las diversas formas de existencia humana. El horizonte del presente proyecto se enmarca principalmente en partir con Heidegger e ir más allá de su pensamiento sirviéndose de su legado de la manera más pertinente posible. Para el cumplimiento de estos objetivos se efectuará, en primer lugar, un análisis de la forma del *Dasein* de estar-en-el-mundo en su relación con los útiles de manera general y con los útiles tecnológicos de manera específica, puntualmente aquellos con los que se interactúa mediante una pantalla. En segundo lugar, se tematizará la forma en que el *Dasein* se dispone a los útiles en el sentido en que es expuesta la curiosidad en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2016). Se procederá del mismo modo respecto de la segunda forma del aburrimiento en los *Conceptos fundamentales de la metafísica* (Heidegger, 2017). Se explicitarán los momentos fundamentales de ambas nociones a partir del autor. Se plantearán, tras este tratamiento, dos estructuras y sus relaciones que —para este trabajo— dan cuenta del trato del *Dasein* con los útiles técnicos “pantallológicos” del mundo contemporáneo. Respecto

a lo anterior, se hará cuestionamiento de la posibilidad de una serenidad frente a los objetos de la técnica: ¿es la serenidad mera actitud frente a las tecnologías en contexto de pandemia?, ¿en qué sentido es posible dicha serenidad y en cuál no?, ¿puede dicha serenidad soslayar o superar un exceso de curiosidad y aburrimiento a propósito de la constante utilización de pantallas? En última instancia, se analizarán las consecuencias de seguir todo este entramado argumentativo, en tanto propuesta para repensar cierto ámbito del mundo tecnológico actual, a partir de Heidegger.

El presente trabajo supondrá entonces la existencia de dimensiones específicas que se explican como causa y consecuencia de la revolución tecnológica que propicia el uso cotidiano de pantallas: tales son la curiosidad y el aburrimiento. Sin embargo, no se hablará concretamente de una curiosidad limitada a la acepción latina de la palabra, es decir, aprender y saber sin más, sino más bien de una curiosidad que configura una forma particular de encuentro con el mundo. Tampoco se expresará llanamente la idea del segundo aburrimiento mencionado por Heidegger en los *Conceptos* como un mero temple de ánimo, más complejo que el primero y menos profundo que el tercero. Ambos, curiosidad y aburrimiento, se entenderán como propiciadores existenciales —no exclusivos, pero sí elementales de este nuevo *homo pantalicus* (cf. Lipovetsky y Serroy, 2009: 270).

Según Heidegger, “sería necio marchar ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo” (Heidegger, 1960: 27). En este sentido, sería también necio huir o dar la espalda a la curiosidad y al aburrimiento como estructuras fundamentales del *Dasein*, entendidas como resultado de las nuevas sub-modalidades del estar-en-el-mundo. Sin embargo, si bien es necesario considerar a Heidegger como punto de partida para el presente proyecto, quizás sea igual de necesario tomar distancia cuando —con sus nociones— no se logre hacer una interpretación cabal de los nuevos y radicalizados fenómenos que afectan hoy la forma en la que se-está-en-el-mundo. De acuerdo con Heidegger, “Podemos, ciertamente, servirnos de los objetos técnicos y, no obstante, y pese a su conveniente utilización, mantenernos tan libres de ellos que queden siempre en desasimiento de nosotros” (Heidegger, 1960: 27). ¿Es realmente posible hacer, hoy, lo que nos aconseja Heidegger?, ¿es posible “esta actitud del simultáneo sí y no al mundo técnico”? (Heidegger, 1960: 27). En otras palabras, ¿es realmente posible la serenidad respecto de las cosas?

El estar-en-el-mundo del *Dasein* y su relación con los útiles

El “ser digital” modifica radicalmente nuestra forma de situarnos en el mundo mediante las proyecciones de

diferentes mundos virtuales (cf. Sartori, 1998: 196). En este sentido, la construcción de una interpretación de las aperturas del *Dasein* frente a las tecnologías dotadas de pantalla debe comenzar con un análisis de la forma en que dicho existente es en-el-mundo. La constitución fundamental de este ser que, en su ente, es preminente en los sentidos mencionados al comienzo de *Ser y tiempo*, es expresada por Martin Heidegger mediante la fórmula ser-en-el-mundo. Dicho fenómeno unitario y originario, en su interpretación, es el punto de partida más adecuado para una analítica del *Dasein*. Heidegger comienza el análisis de este fenómeno remitiéndose a lo que significa para el *Dasein* el ser-en, el cual finalmente toma determinación como una “expresión existencial formal del ser del *Dasein*” (Heidegger, 1997: 83). Más adelante el filósofo considerará como fundamental que para una aclaración del estar-en-el-mundo es primordial aclarar el momento estructural “mundo” que conforma este fenómeno y sus diversas significaciones. En este sentido cabe comenzar con el siguiente cuestionamiento: la técnica y los diversos elementos que de esta forman parte, es decir, tanto los procesos de producción de elementos tecnológicos como la utilización de estos en la cotidianidad, ¿constituyen un mundo aparte en el sentido de la segunda acepción que nos ofrece Heidegger? Conviene revisarla para alcanzar una respuesta.

“Mundo”, según la segunda acepción que da Heidegger, se entiende en un sentido ontológico en

tanto que corresponde al ser de los entes mencionados en la primera definición. Por lo anterior, “mundo puede convertirse en el término para designar la región que cada vez abarca una multiplicidad de entes: por ej., al hablar del ‘mundo’ del matemático” (Heidegger, 1997: 95). Dicho de otro modo, bajo este sentido de “mundo” se entienden seres categoriales que designan a conjuntos de entes que se comprenden bajo determinada denominación. Se hacen de esos mundos algo propio de la cotidianidad específica de entes específicos, por ejemplo, el mundo del deporte, mundo académico, mundo matemático. No todos los existentes participan y hacen de su existencia una apertura a los mismos mundos, es decir, no todos los existentes se hacen parte del mundo del deporte o de mundo de la finanza y economía, por ejemplo. La primera pregunta para este trabajo se formula, entonces, con el propósito de averiguar si lo que son las diversas tecnologías y su uso forman un mundo restringido de ciertas existencias o si, por el contrario, ya son parte indiscutible de cualquier existencia humana. Desde la perspectiva de este escrito, la respuesta a dicho cuestionamiento es incierta en tanto no poseemos datos estrictos que den cuenta en qué medida las personas emplean tecnologías propias de este tiempo. Por lo pronto, es fundamental explicitar qué avance de la técnica en sus diversas áreas (médica, entretenimiento, comunicación, etc.) escala con vistas a un mundo muy próximo donde sus productos conformen de manera indispensable la vida humana. Si aún la

tecnología es uno entre muchos mundos —como está el del deporte o el de la literatura— con un acceso posibilitado a una cierta cantidad de personas específicas, es posible predecir que esto no será así por tanto tiempo, es decir, que esto puede ampliarse, globalizarse aún más. Ya muchos, a propósito de esto, y mediante el creciente poder de la pantalla, ven perfilarse la tumba de un mundo (cf. Lipovetsky y Serroy, 2009: 311).

La revolución tecnológica, y su posterior globalización, es un fenómeno que de hecho se incorpora cada vez más en las diversas sociedades, y con ello, en las determinaciones más concretas de la existencia humana. Habiendo expresado esta cuestión básica respecto de una tematización del estar-en-el-mundo en su relación con las tecnologías, es posible traer a colación una consideración que nos hace Heidegger poco después de diferenciar las cuatro acepciones de ‘mundo’:

La marcha de la investigación irá desde este carácter existencial del estar-en-el-mundo mediano hacia la idea de mundaneidad en general. La mundaneidad del mundo circundante (la circunmundaneidad) la buscamos a través de una interpretación ontológica del ente que comparece más inmediatamente dentro del mundo circundante (Heidegger, 1997: 96).

Con todo esto, el filósofo explicita un camino que parte por la tematización de los entes que comparecen en el mundo circundante (*Umwelt*), es decir, en el mundo más próximo al *Dasein* en su cotidianidad. Dicho tratamiento es expuesto por Heidegger en la sección A del capítulo tercero de *Ser y tiempo*, denominada “Análisis de la circunmundaneidad y de la mundaneidad en general”. Este examen es fundamental para el presente trabajo en tanto expone una interpretación sobre los útiles o utensilios (*Zeug*), su modo de ser y el modo en que el *Dasein* se relaciona con ellos.

Lo elemental o primario para una reinterpretación de aquella parte de la analítica existencial que trabaja un análisis del ser de los entes que comparecen en el mundo circundante, es la enunciación del modo de comportamiento del *Dasein* frente a dichos útiles. Tal modo de relación se expresa con la palabra “ocupación” (*Besorgen*). Bajo esta forma de comportamiento hay, por supuesto, un cierto trato (*Umgang*) práctico mediante el cual el *Dasein* se relaciona con el mundo, que para este caso es el trato ocupado (*besorgender Umgang*). Este ocuparse, “en tanto modo básico de *Dasein*, propicia el comparecer. Propiciando tal comparecer alumbra el *Dasein* su mundo” (Heidegger, 2006: 212). Entonces, a través de este ocuparse, mediante este modo del *Dasein* es que las cosas son comprendidas como útiles, como entes que comparecen en la ocupación. Ahora bien, ¿qué hace que

un útil sea un útil? Heidegger responderá con la palabra ‘pragmaticidad’ (*Zenghaftigkeit*), la cual —a su vez— se comprenderá con la expresión ‘algo para...’ Siempre el útil es ‘algo para...’, es decir, un útil es algo con lo cual se hace algo, por lo que debe ser siempre entendido en su relación con otros entes (cf. Cornejo, 2020: 106). En este sentido, desde ya es permisible la idea de cómo un útil en su relación con otros entes genera una cadena de relaciones entendidas como remisiones (*Verweisung*) que para Heidegger es fundamental considerar: “De acuerdo con su pragmaticidad, un útil solo es desde su pertenencia a otros útiles” (Heidegger, 1997: 98). De este modo el autor va forjando una comprensión del modo de ser del útil, el cual expresa aquello con lo cual nos relacionamos en el uso cotidiano. Dicho fenómeno se expresa en el neologismo estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*).

En atención a estas nociones que tematizan el ser de los entes que comparecen en el mundo circundante, Heidegger presenta una distinción: “útil”, por un lado, y “obra” por otro. “Aquello —dice— con lo que ante todo tiene que habérselas con el trato cotidiano no son tampoco los utensilios, sino que lo que primariamente nos ocupa y está por ende a la mano, es la obra misma, lo que en cada caso tiene que ser producido” (Heidegger, 1997: 99). Un ejemplo ilustrativo dado por Heidegger de esta distinción es la tenencia y empleo de un martillo cuyo para-qué (*Wozu*) es una obra específica, como la producción de una silla

en un taller de carpintería. Es así como se vuelve posible la descomposición de aquellos elementos que conforman todo el entramado de entes a-la-mano: la obra, por un lado, remite al para-qué (*Wozu*) de su empleabilidad, por otro lado, al de-que (*Woraus*), es decir, su materialidad. Y, a su vez, remite al portador o usuario (*Träger, Benutzer*): aquellas personas que llevan o usan la obra producida. Sin embargo, “La integración de estos entes en una suma total no produce ciertamente algo así como un ‘mundo’” (Heidegger, 1997: 101). Entonces, ¿cómo dar cuenta de la mundicidad del mundo circundante que comparece en el ente intramundano?

En primera instancia, hay que distinguir “mundicidad” de “mundaneidad”. El primero de los términos se ocupa para acusar la condición de perteneciente al mundo que poseen los entes intramundanos y el segundo, expresa el carácter de mundo que tiene el ser-en-el-mundo. Así, Heidegger expresa que hay modos de ocupación que proceden de manera tal que se manifiesta la mundicidad de lo intramundano. Sin embargo, “el ente inmediatamente a la mano puede presentarse en la ocupación como imposible de usar, como no apto para el fin a que está destinado” (Heidegger, 1997: 102). Con esto se intenta expresar que el mundo de los útiles se muestra ex negativo, es decir, que cuando más se muestra en su ser la mundicidad de lo intramundano es cuando se expone la disfuncionalidad o la inutilidad parcial o total de un

útil (cf. Escudero, 2016: 196). El carácter de mundicidad de lo intramundano se expresa en la perturbación del funcionamiento normal del útil que Heidegger expone en base a tres modalidades. La primera, que ya fue mencionada, refiere a la situación que se presenta cuando el útil es imposible de usar: la inempleabilidad de lo a la mano. La segunda surge cuando el útil ni siquiera es hallado a la mano (*Unzuhandenheit*), por ejemplo, en el acto de haber perdido el útil. En tercer lugar, está la modalidad de lo “no a la mano que no falta ni es inempleable, pero que obstaculiza la ocupación” (Heidegger, 1997: 103). Dicho en otros términos, hay tres cuestiones que se hacen patente en lo a la mano, dado su carácter de estar-ahí, a saber: llamatividad (*Auffälligkeit*), apremiosidad (*Aufdringlichkeit*) y rebeldía (*Aufsässigkeit*).

Por su parte, Heidegger en el párrafo 17 nos expresa la idea de cómo los útiles remiten a otros útiles, donde se les explicita una función de signo (*Zeichnen*). Así, unos útiles se comprenden en base a su funcionamiento: el significado del útil, finalmente, se conforma en base al trato que mantiene el *Dasein* con él. En su posible carácter de signo, el útil muestra o señala, obviamente, algo que no está a la mano como un simple útil. Un signo, en tanto se comprende por su carácter remitivo, da cuenta de una totalidad de remisiones (*Verweisungsganzheit*), es decir, de un entramado de significados en que sus diversos elementos cobran un sentido para el *Dasein*. La significatividad (*Bedeutsamkeit*)

termina siendo fundamental en tanto estructura la totalidad de los significados de los entes: la significatividad de dicho entramado modula el estar-en-el-mundo del *Dasein* como un verdadero horizonte de sentido. Mediante esta exposición de lo que Heidegger entiende como circunmundaneidad es posible tematizar el ámbito más próximo a nuestra existencia, el ámbito de entes que comparecen en el mundo circundante.

Ahora la pregunta siguiente se instala en la búsqueda de una comprensión de las tecnologías como entidades que están a la mano: ¿son las tecnologías de la segunda década del siglo XXI, aquellas que se vinculan con los existentes mediante una pantalla, meros útiles, tal como Heidegger entiende los útiles? De pertenecer a esa categoría, ¿dichos útiles son comparables a un martillo, un alicate o un lápiz?

Una respuesta tentativa y provisoria a dichas preguntas es que la tematización heideggeriana de los útiles en *Ser y tiempo* no agota la complejidad de los útiles tecnológicos, mucho menos aquellos que aquí se tratan. Y es que las tecnologías que interesan, tales como un *smartphone*, una *tablet*, un *notebook* o un computador, entendidas hoy en día como tecnologías inteligentes, no solamente establecen un trato de mera utilidad en el sentido de pragmaticidad que Heidegger expone. Las tecnologías con las que se interactúa mediante una pantalla han tenido una historia importante que se expresa desde la proto-pantalla, es decir, desde la utilización de la pantalla a propósito del cine, pasando

por pantallas pequeñas como la televisión, o las pantallas video-lúdicas, hasta llegar, finalmente, a la pantalla móvil (Márquez, 2015). La evolución desde la primera de las mencionadas a la última, que es característica del siglo XXI, establece una nueva forma particular de ser-en-el-mundo. Al ser una pantalla móvil, esta es —sin duda— transportable, y gracias a esto conforma una extensión de su portador/a. La pantalla móvil tiene un para-qué, sin embargo, ya no remite a una obra material, como en el caso del martillo el cual es empleado para la construcción de tal o cual artefacto. El para-qué de una pantalla, sea o no sea móvil, abarca hoy un amplio abanico de posibilidades que, por lo pronto, son en cada caso íntimas de su manipulador/a. En este sentido, no es preocupación de este trabajo explicitar los para-qué de artefactos tecnológicos “pantallizados”. La inquietud ahora se atiene a la apertura que implica para el existente la utilización de dichas tecnologías, es decir, la construcción progresiva de una(s) nueva(s) forma(s) de ser-en-el-mundo a partir de la integración de pantallas digitales.

Una cuestión interesante que sugiere la particular apertura que propician las ciber-pantallas, tiene que ver con su origen: el radar. Márquez, seguido de Lev Manovich, expone cómo las ciber-pantallas, por ejemplo, los ordenadores o los teléfonos, nacieron a partir de la Segunda Guerra Mundial con el surgimiento de tecnologías de rastreo. Con la existencia del radar, la imagen y el seguimiento del enemigo se volvió

instantáneo. Se trataba de una nueva forma de acumular información dinámica y en tiempo real (cf. Márquez, 2015: 160). Si retrotraemos las palabras de Heidegger donde apunta a la mundicidad de lo intramundano, cabe detectar la consideración de cómo la mundicidad de estas tecnologías tiende a romper con ciertos casos en los que la utilidad se muestra ex negativo. La apertura que posibilitan las pantallas es, de pronto, tan amplia que prorroga las disfuncionalidades de ciertos útiles que son ilustrados por Heidegger. Por ejemplo, cuando nos hallamos ante un imprevisto cuya solución depende de la utilización de determinado útil que, ahora mismo, no encontramos. Es usual proceder ante este tipo de cosas gracias a la multiplicidad de soluciones que puede otorgar la utilización del teléfono, de la pantalla. Sin embargo, esto no quiere decir que los mismos dispositivos dotados de pantalla no puedan mostrarse en su mundicidad a partir de su disfuncionalidad o de su desaparición. Evidentemente, las ciber-pantallas pueden fallar total o parcialmente. Pero, a pesar de esto, son reconocidas por simplificar la vida, por abrir posibilidades para hacer las cosas de forma diferente.

Otra cuestión fundamental versa sobre el tipo específico de pantalla, quizás el más empleado hoy por hoy, y que es denominado por Márquez como “pantalla total”, a saber, aquella que permite integrar todas las pantallas existentes anteriores a su creación: el teléfono móvil. Este dispositivo, sin duda, es uno de los más

complejos. Este útil-pantalla, siguiendo a Márquez,
corresponde a,

[...] un espacio para la simultaneidad, para la
interactividad simultánea que nos hace mirar
y pasear nuestra atención por varios marcos,
ventanas o micropantallas que se despliegan
y parpadean al mismo tiempo, encendiendo
diferentes partes de nuestra mente e
identidad según la ventana en que nos
encontremos (Márquez, 2015: 138).

En un solo dispositivo pequeño y rectangular se
erigen una infinidad de aspectos del existente que se
 nombra como dueño/a y portador/a de dicha pantalla.
Con esto se abre una puerta al mundo del trabajo, al
mundo de la entretención y el ocio, al mundo de las
comunicaciones y la socialización. Dicho genéricamente,
al mundo de la información. La comprensión del
problema ahora se plantea frente a la cuestión de la
pantalla-mundo, que como menciona Lipovestky y
Serroy, no se diferencia mucho de la pantalla-cine (cf.
Lipovestky y Serroy, 2009: 270). Con el
desenvolvimiento del sujeto que emplea esta tecnología
se permite el ingreso a mundos simultáneos en una
instantaneidad casi imparable. Esto pasa a complejizar el
ser-en-el-mundo del *Dasein*, y por ende, cualquier
desarrollo para una analítica de su existencia. Desde la
perspectiva del presente escrito, ciertas consecuencias de
todo esto se enmarcarían en las formas comprensión de

este *Dasein*. El existencial que significa, en *Ser y tiempo*, la comprensión expone la apertura que “conciene siempre a la constitución fundamental entera del estar-en-el-mundo” (Heidegger, 1997: 170). En este sentido, es necesario pasar a tematizar lo recién mencionado en su exposición cotidiana para una mejor comprensión del problema.

Tendencia a “ver”, aburrimiento indeterminado y útiles “pantallológicos”

Uno de los objetivos fundamentales de la analítica existencial del *Dasein* es aclarar la constitución fundamental del estar-en-el-mundo. Sin embargo, para dar con aquello es necesario expresar el análisis de cada uno de los elementos del todo estructural que constituyen el fenómeno unitario propio de la existencia. Heidegger termina por identificar tres modos que dan cuenta de cómo estamos, efectivamente, en el mundo: la disposición afectiva o “encontrarse”, el comprender, y finalmente el habla que determina cooriginariamente los primeros dos existenciales mencionados. A pesar de la identificación de todo esto, Heidegger se propone demostrar cómo los existenciales ya aludidos se exhiben constantemente en la cotidianidad del *Dasein*. En este sentido, cada existencial mencionado (disposición afectiva, comprensión, y habla) expuesto en la sección A del capítulo quinto tiene su correlato en el ser cotidiano del Ahí; respectivamente: habladuría, curiosidad y

ambigüedad (cf. Heidegger, 2016: 160-185). Aquí nos atenderemos a la así llamada “curiosidad” (*Neugier*), la cual —consideramos— plantea una disposición existencial preeminente en el mundo contemporáneo en el que abundan las pantallas.

Como ya se adelantó, los útiles pantallológicos propician una apertura de mundo considerable y única. Sin embargo, dicha apertura que ofrecen no es efectiva sin una actitud del existente que los emplea y que dote de sentido dicha utilización. Desde la perspectiva que aquí se ofrece, la curiosidad es un existencial preeminente en la vinculación cotidiana del *Dasein* con el mundo contemporáneo, pues pone de manifiesto una tendencia fundamental que demarca la relación con las pantallas: tal es la tendencia al “ver”.

Las pantallas, como se puede intuir, en principio se sirven de recursos visuales para la relación que establecen con sus usuarios. Da cuenta de ello, por ejemplo, el hecho de que hasta finales de la década de 1920 la mayoría de los largometrajes eran silentes. Con el pasar del tiempo, la incorporación del sonido en la pantalla se transformó en una obviedad. Sin embargo, por muchos años el empleo de pantallas no pasó de apelar a nada más que no fuera la vista y la audición de sus beneficiarios. A pesar de lo anterior, hoy contamos con la incorporación de la necesidad del tacto para la manipulación directa de las pantallas, pues por un tiempo considerable, la tecnología analógica reducía este empleo a la utilización de botones como intermediarios.

Así pues, es innegable la avenencia entre pantallas y visión. Por otro lado, en lo que respecta a la vista no es posible sostener que se trata de una preocupación nueva en filosofía. El mismo Heidegger trae a colación cierto fragmento de la *Metafísica* de Aristóteles. En efecto, el filósofo griego parte por resaltar el amor a las sensaciones, en específico a las sensaciones visuales. La vista, entre todos los sentidos, se caracteriza por ser la “que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias” (Aristóteles, *Met*: 980a 25). Por esto mismo, Heidegger recalca “En el ser del hombre se da esencialmente el cuidado por el ver” (Heidegger, 1997: 195). Ahora bien, ¿en qué sentido, mediante el ver, se configura el comprender del Ahí en su cotidianidad? Más bien, la curiosidad expresa “la tendencia a una particular forma de encuentro perceptivo con el mundo.” (Heidegger, 1997: 195) Aun así, la primacía del ver es casi indiscutible en gran parte de la historia de la filosofía occidental; esto lo expresa claramente la definición de *Neugier* ofrecida por José Gaos en su traducción de *Ser y tiempo*, a saber, “avidez de novedades” (cf. Heidegger, 2018: 189).

Otro punto fundamental es el que Heidegger desde antes viene denominando “circunspección” (*Umsicht*), la cual implica una forma de saber del *Dasein*, de desenvolverse en las diversas actividades de la vida cotidiana mediante un cierto mirar los alrededores del mundo circundante. El modo de proceder que inaugura el reposo en el contexto de la vida agitada es tender a lo

lejano y ajeno. En ese sentido, la circunspección queda libre acercándose así a lo distante en favor de la atención a su aspecto: “El *Dasein* se deja llevar únicamente por el aspecto del mundo, y en este modo de ser procura deshacerse de sí mismo en cuanto estar-en-el-mundo [...]” (Heidegger, 2016: 197). Con esto último es posible pensar mucho mejor la relación de los existentes y cierta tendencia a la percepción. Se trata de una percepción que apela, en primera instancia, a la visión, y que se agota mayormente en ella. Se sacia, en el contexto de la utilización de las pantallas, en ese ver tan solo por ver que busca el *Dasein*. Sin embargo, no sólo se privilegia la vista de manera general. Más bien se atiende a lo visible en tanto que nuevo, como señala Heidegger, “Si [el existente] busca lo nuevo, es solo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva” (Heidegger, 2016: 197). A propósito de un análisis similar, Márquez menciona el acontecimiento que significó la aparición de los autocines: aparte de ser un espacio totalmente nuevo inaugurado por el funcionamiento de una pantalla gigante, aquí se jugaba muy bien la dialéctica del más allá y el más acá de la pantalla (cf. Márquez, 2015: 38). En general este contexto permitía una salida de los espacios normativos del cine tradicional, en especial para la juventud de la época, lo que “procura posibilidades de abandonarse al mundo” (Heidegger, 1997: 197).

En general, el valor que le otorga Heidegger a la curiosidad no dista mucho de la concepción cotidiana de

la misma. El filósofo le estipula a la avidez de novedades el lugar de la inquietud en los existentes en el marco cotidiano, el lugar de la excitación de lo nuevo y de todos los cambios relativos a su emergencia. En síntesis, esta modalidad del estar-en-el-mundo es asociada a la constante posibilidad de distracción que debe ser aprehendida por el *Dasein* en su cotidianidad. Así pues, Heidegger establece dos momentos constitutivos de la curiosidad: El primero es denominado como “incapacidad de quedarse en el mundo circundante” (*Unverweilen*), el cual se caracteriza por una suerte de insaciabilidad de exploración de nuevas posibilidades, de cambios, de excitación. Mientras que el segundo es nominado como “distracción hacia nuevas posibilidades” (*Zerstreuung*), y se pasa a caracterizar como una dispersión, una diversión, un evadirse constante con el propósito de adentrarse en el ocio que las responsabilidades cotidianas demandan. Ambos — aclara el pensador alemán— fundan un tercer carácter esencial denominado como ‘falta de paradero’ o ‘carencia de morada’ (*Aufenthaltslosigkeit*). Este último da cuenta de un desarraigamiento constante del *Dasein* en su modo de ser cotidiano. Expone la incapacidad del existente de asentarse en un lugar, y con ello dejar la constancia de buscar. En síntesis, y siguiendo a Heidegger, “la curiosidad se halla en todas partes y en ninguna.” (Heidegger, 2017: 197) Por esto mismo, en lo que sigue de este apartado se procederá con el análisis

del aburrimiento. Desde la perspectiva de este escrito, ambas nociones —curiosidad y aburrimiento en la filosofía heideggeriana— en su conjunto permiten una mayor comprensión de la vida tras las pantallas.

Cuando se trata del aburrimiento desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica, es necesario recurrir a los cursos de Heidegger del semestre de invierno de 1929-1930 titulados *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Allí el autor tematiza, entre otras cosas, el fenómeno del aburrimiento. Sin embargo, lo hace con una avidez que termina por reconocer al menos tres formas de dicho fenómeno. La primera forma es denominada como ‘el ser aburrido por algo’. La segunda, ‘el aburrirse en algo’. La tercera, en última instancia, es denominada ‘aburrimiento profundo’. Para comenzar, se esbozará brevemente las principales caracterizaciones dadas por Heidegger a la primer y tercera forma del aburrimiento. A continuación, se analizará la interpretación ofrecida por el filósofo de la segunda forma, para finalmente dar cuenta del sentido en que esta manera del aburrimiento es un existencial —lo denominaremos existencial, aunque no tenga esa denominación por el mismo Heidegger— importante para la propuesta de una comprensión fenomenológico-hermenéutica de la existencia contemporánea vinculada a las pantallas.

En lo que respecta al primer modo del aburrimiento, el ser aburridos por algo, es posible acotar que se trata de la forma obvia y evidente, principalmente

coloquial, de entender el aburrimiento. Aquí el tedio en el existente se expresa a propósito de las cosas, de las personas, y todo lo aburrido que rodea. En este sentido, es evidente que en este modo del aburrimiento somos por algo específico, algo identificable. Heidegger ejemplifica este modo del aburrimiento con la caracterización de la típica espera del tren en una estación. (cf. Heidegger, 2017: 128) Para este ejemplo, lo que nos aburre es algo totalmente identificable en el contexto; a saber, la espera, pues lo que busca el sujeto que aguarda el tren es liberarse de la espera, de algo que es totalmente reconocible. La tercera forma de aburrimiento es dotada de un carácter bastante más distinto que las primeras dos. El autor caracteriza el núcleo de este aburrimiento a cuando uno se aburre a propósito de “la temporalidad en una determinada forma de su cuajar.” (Heidegger, 2017: 202) En este modo del aburrimiento lo que nos deja vacíos en tanto que nos vemos anulados por este vacío, es el tiempo mismo de la existencia. Esta temporalidad que aburre, menciona Heidegger, no es aquella que está junto a los objetos o las cosas que aburren. Más bien es aquella temporalidad que constituye las bases de la posibilidad de la subjetividad de los existentes. Toda caracterización de esta última modalidad del aburrimiento se ajusta a la expresión que Heidegger formula como ‘uno se aburre’ (*es ist einem langweilig*).

La segunda forma del aburrimiento, como se dijo, es titulada por Heidegger como ‘el aburrirse en

algo'. Para el tratamiento de este, el filósofo opta por proceder el análisis a partir de un ejemplo que ilustre la esencia interna del aburrimiento, en mayor parte a propósito de comprender las diferencias con la primera forma. El ejemplo es el siguiente: estamos en casa una tarde, y nos invitan a alguna parte. No hay buenas razones para ir, sin embargo, ha sido un día tenso y disponemos de tiempo para aceptar la invitación. Por todo lo anterior, tomamos la determinación de asistir. Llegamos al lugar del encuentro, y todo es habitual en su proceder; la comida, las conversaciones, la música, etc. Todo resulta ser, aparentemente, divertido y animoso. De pronto, llega el momento de irse; todos, en cierta forma, se felicitan por lo agradable del encuentro, pues efectivamente no hubo absolutamente nada aburrido en la velada. Por esto mismo, dice Heidegger, nos retiramos felices a casa. Posteriormente analizamos de manera superficial cómo se nos ha interrumpido la tarde. Finalmente, hacemos una previsión de lo que viene mañana, y es precisamente ahí cuando nos percatamos que, después de todo, nos hemos aburrido en la reunión (cf. Heidegger, 2017: 147).

Lo que Heidegger detecta en este ejemplo que ilustra la segunda forma del aburrimiento es que, efectivamente, hubo un aburrimiento. A pesar de eso, este no fue detectable inmediatamente, es decir, no era evidentemente obvio. Más bien, es reconocible a posteriori. La problemática en primera instancia está en si hubo o no un pasatiempo que haya buscado dominar

el aburrimiento detectado. Heidegger, primeramente, responde: “después de todo hubo un aburrimiento, pero ningún pasatiempo contra él” (Heidegger, 2017: 148). Aun así, más adelante, y después de un análisis replica que “el pasatiempo tampoco falta en este aburrimiento. Tampoco está oculto o reprimido, sino transformado de un modo determinado” (Heidegger, 2017: 149). Efectivamente, resulta ser que la invitación misma a la reunión es el pasatiempo, es decir, se trata de un aburrirse en la invitación. Heidegger nos sintetiza toda su interpretación diciendo:

Hay que establecer que la invitación es aquello en lo que nos aburrimos, y que este «en lo que» es al mismo tiempo el pasatiempo. En esta situación aburrida, el aburrimiento y el pasatiempo se entrelazan de un modo peculiar. [...] No hallamos nada aburrido, y sin embargo el pasatiempo asume una dimensión según la cual reivindica para sí la situación entera. [...] El aburrimiento se concentra cada vez más y más en nosotros, en nuestra situación en cuanto tal (Heidegger, 2017: 151).

Finalmente, se trata de un «no sé qué» que marca esencialmente este aburrimiento, pues a diferencia de la primera forma del tedio, la segunda se marca por la indeterminación de lo que aburre: no hay ningún ente determinable que funde esta disposición del ánimo, sin embargo, no podemos sostener que absolutamente nada

nos aburre. “Nos dejamos deslizar en esta curiosa dejadez respecto del «no sé qué»” (Heidegger, 2017: 152). Un aspecto fundamental es lo relativo al tiempo: en el ejemplo que nos ofrece Heidegger nosotros nos damos a nosotros mismos el tiempo que disponemos para aceptar la invitación y asistir, es decir, nos dejamos tiempo para ello. Siguiendo al filósofo, aquí “el tiempo ni apremia ni se retarda, luego tampoco nos oprime. Y sin embargo nos aburrirnos” (Heidegger, 2017: 153). Se trata de un tiempo que absorbe toda la situación que aburre en un movimiento sutil, irreconocible, inadvertido, lo que por lo pronto data de cómo lo que aburre no es derechamente exterior al existente. Dicho con mayor exactitud, hablamos de cómo procede aquello que aburre: “se alza desde la propia existencia” (Heidegger, 2017: 167). Pero a pesar de esto último, en una comparación que Heidegger hace con la primera forma del aburrimiento, señala que la modalidad que aquí estudiamos no es seria, sino más bien lúdica (cf. Heidegger, 2017: 168).

Ya expuestos los rasgos más notables, se vuelve necesario fundamentar cómo esta forma del aburrimiento y la curiosidad pueden ambas ser entendidas como existenciales del *Dasein*, en el contexto del uso cotidiano de los artefactos tecnológicos dotados de pantalla. En esta línea, a continuación, se conformará el enfoque que da cuenta de dos modos del ser fundamentales de la existencia en el mundo contemporáneo. Se propondrá el sentido en el que la

curiosidad y el aburrimiento (según la segunda modalidad tratada por Heidegger) permiten comprender la vida con y tras las pantallas.

En primer lugar, cabe considerar cómo la curiosidad condiciona la vinculación con la ‘pantalla total’ que menciona Márquez. Esta pantalla, como ya fue dicho, se caracteriza por integrar las diversas modalidades de otros tipos de pantalla anterior. La pantalla del teléfono móvil contiene funciones de las pantallas del cine, de las pantallas de la televisión, de las pantallas que dan cuenta de radares y ubicaciones, etc. En la totalidad de esta pantalla móvil encontramos la historia íntegra de las pantallas de la humanidad. Esto, sin duda, es un anzuelo para la curiosidad de los existentes. En esta pantalla está la dispersión en su plenitud técnica. La incapacidad de permanecer se expresa en lo que Márquez caracteriza como aquella “interactividad simultánea que nos hace mirar y pasear nuestra atención por varios marcos, ventanas o micropantallas” (Márquez, 2015: 138). En su evadirse, el *Dasein* se expone a una anhelante necesidad de ocio. No hay, evidentemente, ninguna morada que permita a sus usuarios asentarse en alguna parte de estas tecnologías. La misma lógica de la pantalla no da paso al asentamiento: en ella todo es movimiento, tendencia a ver más y más sólo porque sí.

Nace y se hace evidente, a partir de la utilización cotidiana de las pantallas, cierta dialéctica que busca acercar lo lejano, explicitar distancias y dar cuenta de

que todas estas son —en cierto sentido— superables. La curiosidad —como modo de ser de la cotidianidad— expresa, principalmente, lo que Heidegger nos aclara como un prestar atención al aspecto. Como se dijo, esta curiosidad que busca el ver por el ver en especial atención al aspecto de las cosas no se ocupa de comprender. La comprensión, en un sentido cognitivo del término, es algo mucho más elaborado, pues entra en una relación íntima con aquello que se busca comprender. En la auténtica comprensión la actitud del existente no se atiene sin más al aspecto. Sin embargo, los útiles ‘pantallológicos’ no se diseñan con la finalidad de cultivar una fecunda comprensión del mundo o de algún fenómeno en específico. Más bien se proponen para el ocio, para la distracción, para la superficialidad que Heidegger caracteriza como el ver por el ver. Como dice nuestro filósofo, “la curiosidad se halla en todas partes y en ninguna” (Heidegger, 1997: 197), pues está ahí, en el existente que se absorbe en su modo cotidiano del estar-en-el-mundo, pero aun así no se da lugar a una identificación de ella. Por esto mismo, y como ya fue mencionado, Heidegger identifica su carácter esencial como falta de paradero.

Cabe destacar, a su vez, el sentido en el que los útiles dotados de pantalla cumplen un rol formal, casi más allá de lo que se reproduzca en la pantalla misma. Son un pasatiempo que constituye parte fundamental del aburrimiento mencionado. La relación es prácticamente recursiva, donde ya no importa en primer lugar el

contenido de lo que se hace o aquello para lo que se emplea la pantalla total. Para nuestros propósitos es necesario atenernos al papel que desarrollan dichas pantallas en tanto se entrelazan con el aburrimiento mismo y la curiosidad que le acompaña de una forma distintiva. Por un lado, hacemos inmersión de nosotros mismos en la actividad determinada, que para lo que respecta a este escrito es la vinculación con las pantallas. Nos empapamos ahí de las variedades que ofrece la circunstancia, para posteriormente retirarnos. En efecto, ahí hay curiosidad de algo: de novedades. En ese retiro es cuando se logra la salvedad de que, efectivamente, solo atendimos al aspecto, que para el ejemplo de Heidegger es la buena música o la buena comida. Cuando se trata de aquello a lo que nos enfocamos en este trabajo, por otro lado, nos referimos al sinfín de opciones y de atracciones que ofrecen las imágenes y sonidos que emiten las pantallas en toda su diversidad. Algo hay en la lógica de estas tecnologías ‘pantallológicas’ que apuntan a la dispersión del individuo. Se puede estar horas enteras y seguidas en su utilización. En cierto sentido, las pantallas nos hacen una invitación, a la cual decimos que sí, pues hemos estado tensos o cansados todo el día. En nuestra asistencia al lugar de la invitación, esto es, en nuestro ingreso al mundo inaugurado por la interacción táctil, encontramos un sinnúmero de contextos entretenidos. No se encuentra nada que, en efecto, sea aburrido. Como dice Heidegger, “nos movemos y nos

mantenemos en un pasatiempo que lo abarca en sí a todo, a toda la invitación, de modo que la invitación nos llena y en cierto modo constituye la ocupación” (Heidegger, 2017: 153).

El exceso de posibilidades es algo característico de las pantallas interactivas. No todo se reduce a lo que se te ofrece de manera arbitraria como en la televisión, como cuando se pueden pasar horas haciendo zapping sin encontrar algo que cautive. La interacción con el tacto que inaugura la pantalla total abre el espectro de posibilidades que lograrían saciar ese ver tan solo por ver, esa curiosidad que en la cotidianidad del existente es tan demandante. Sin embargo, hay que considerar que de pronto en la pantalla total las posibilidades se disparan, lo que, a la larga, puede saturar las búsquedas y los intereses. En este sentido, el pasatiempo que implica la utilización de pantallas es, en primera instancia, un eludir el aburrimiento. Mientras que, a su vez, el aburrimiento mismo en esta modalidad es un dejarse aburrir. El movimiento, por así decir, es doble. Por esto mismo, Heidegger expresa que la amplitud de vibración del aburrimiento en su segunda forma implica en el existente el estar propagado y pendiendo a lo largo de todo el contexto indeterminado, el cual es el originador del temple de ánimo que aquí mencionamos (cf. Heidegger, 2017: 170).

A modo de concreción de los análisis esbozados es posible establecer que la curiosidad y el aburrimiento son los puntos de anclaje a nivel ontológico entre los

diversos existentes y la apertura de mundo que traen consigo las pantallas. En este escrito no se ha profundizado acerca de, por ejemplo, las diversas redes sociales. Se puede sugerir, a partir de lo expuesto, que estas aplicaciones son las que, finalmente, más se instalan en la utilización de pantallas, inaugurando nuevas formas de socialización. Como sostiene Márquez, pasa a ser una “obligación de estar conectados en todo momento, en cualquier lugar, y la ansiedad que genera el recibir nuevos mensajes, [...] para tener así la sensación de que el otro está allí con nosotros, en tiempo real” (Márquez, 2015: 172). La política del tiempo real que configura la utilización de este tipo de útiles despliega un éxtasis de dos modos de ser relativamente antagónicos, que, a la larga, concretan una suerte de extensión óptico-ontológica de los existentes. Estas pantallas, en la utilización cotidiana que aquí se describe, pueden ser analizadas a partir de un carácter ortoprotésico, es decir, que dichos entes se conciben como artefactos que nos salen al encuentro, integrándose así a nuestras existencias (cf. Cornejo, 2020: 124). Dicho de otra forma, se incorporan a la vida misma en su proceder, conformando así nuevas formas de ser de la impropiedad de los existentes —por ejemplo, el aburrimiento que es tematizado en este apartado. Pero, a su vez, se consolidan otras estructuras ya tematizadas por Heidegger, como es la curiosidad. Sin embargo, aquí se ha buscado otorgar una nueva perspectiva a dichas nociones, con el fin de dar cuenta

de cómo permean en las existencias contemporáneas que conviven en la cotidianidad con las tecnologías ‘pantallológicas’. La nueva pregunta que conducirá esta reflexión surge, también, de la obra de Heidegger. Dicha interrogante buscará tensionar la condición de posibilidad que en esta sección se ha planteado para el uso de útiles dotados de pantalla: que la curiosidad y el aburrimiento configuran el carácter ortoprotésico que adquieren estas tecnologías. Contemplando que la curiosidad y el aburrimiento, según la presente interpretación, conforman un puente que lleva a adoptar estas tecnologías en la vida cotidiana, ¿es posible hablar de una efectiva y futura serenidad respecto de las cosas, es decir, es posible decir simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ a los objetos técnicos aquí considerados?

La actitud para habitar en el mundo técnico: ¿serenidad hoy?

Para ahondar un poco en la posibilidad de hacer efectiva, hoy, una actitud de serenidad ante los objetos técnicos que aquí hemos tratado, consideramos pertinente mencionar las cuestiones fundamentales que organizan el pensamiento de Heidegger sobre la técnica. Lo que hasta aquí hemos hecho da cuenta de una interpretación de la relación de este ser que soy cada vez yo mismo, con aquellos útiles que hemos denominado ‘pantallológicos’. Hasta esta parte del tratamiento

conceptual heideggeriano no hemos advertido la integración estructural que significa la introducción de estos objetos en la propia existencia. En lo que se conoce como la primera etapa del pensamiento de Heidegger —es decir, aquello sobre lo que hemos reflexionado hasta ahora (textos como *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales*)— podemos asumir cierto tratamiento de los objetos técnicos que aún se ven como objetos sin más. En dicha interpretación puede comprenderse aún una actitud que puede establecer distancia con los útiles, en tanto son solo objetos: “Gegenstände (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista)” (Fédier, 1975: 111). Sin embargo, la segunda etapa de la obra y pensamiento del filósofo alemán, es posible identificar otra forma, bastante distinta, de abordar los artefactos técnicos: una pretensión que los asume con mucha más complejidad, y que en cierto sentido reniega de la perspectiva anterior. En palabras de François Fédier, ya no hay objetos (*Gegenstände*), sino más bien “Bestände (el ente que está listo para el consumo); en francés, quizás se podría decir: no hay más substances [substancias], sino subsistences [subsistencias], en el sentido de ‘reservas’” (Fédier, 1975: 111).

Si bien el término concreto que emplea Heidegger para referirse a los útiles en *Ser y tiempo* es *Zeug*, la significación más expresa de los mismos es la que nos facilita Fédier respecto de los *Gegenstände*, es decir, los objetos como entes que se tienen en frente. El

Heidegger que escribe *Serenidad* o *La pregunta por la técnica* aborda de manera distinta el artefacto técnico. Lo entiende como *Bestand*, lo cual supone una determinación ontológica particular respecto del trato con el *Dasein*. En palabras de Fédier:

La determinación ontológica del *Bestand* (de lo ente como fondos de reserva) no es la *Beständigkeit* (la permanencia constante), sino la *Bestellbarkeit*, la posibilidad constante de ser comandado y comanditado, es decir, el estar permanente a disposición. En la *Bestellbarkeit*, lo ente es puesto como fundamental y exclusivamente disponible -disponible para el consumo en el cálculo global (Fédier, 1975: 111).

Tras esta determinación se vuelve aún más imperioso explicitar los puntos centrales de la meditación heideggeriana sobre la técnica. Esta ya asume, o al menos intuye, una introducción estructural de los artefactos técnicos en la vida cotidiana, al punto de cuestionarse con fuerza sobre aquella delgada línea entre decir ‘sí’ y ‘no’ a la técnica. Heidegger tiene en vistas que “sin darnos cuenta, hemos quedado tan firmemente fundidos a los objetos técnicos, que hemos venido a dar en su servidumbre.” (Heidegger, 1960: 27) A partir de esto, podríamos incluso sostener que —en el pensamiento heideggeriano— el análisis de los útiles en *Ser y Tiempo* analiza la técnica en su estadio artesanal, o pre-moderna. No así en *La pregunta por la técnica* o

Serenidad, donde Heidegger se sitúa de manera distinta: se supone a sí mismo como padeciendo los efectos de la técnica moderna, que —por supuesto— no son los de la técnica artesanal. No puede comprender a los artefactos de la técnica moderna como algo que está ahí en frente. Más bien estos, en su im-ponerse, configuran el mantenimiento de este destino que entendemos como técnica moderna.

Para Heidegger, la técnica artesanal no se imponía incondicionadamente sobre nada. Respetaba y cuidaba el campo, por ejemplo, no permitiendo su provocación (cf. Acevedo: 73). Sin embargo, el destino técnico impuesto a la vida humana no se limita meramente al poder humano. En palabras de Heidegger: “Ninguna organización exclusivamente humana está en situación de apoderarse del mando de esta época” (Heidegger, 1960: 26). Lo *Gestell*, la disposición, es decir, la esencia de la técnica, en tanto escapa de la resolución humana, se expresa como una manifestación del ser, y, por tanto, como la última acuñación destinadora del ser en su forma histórica. Dada esta destinación, donde lo dis-puesto es la esencia, nos queda un modo del desocultar que provoca al humano mostrar lo real en tanto *Bestand*, es decir, en tanto aquel ente que está dispuesto para el consumo. La forma de develar o desocultar en el estadio moderno de la técnica es, para el filósofo, un desocultar pro-vocante. Para Heidegger, este desocultar termina por “desocultar a él mismo sus propios, múltiples y ensamblados carriles, a través de los

cuales él dirige. La dirección misma es asegurada por todas partes” (Heidegger, 2017: 82). Heidegger en ningún sentido busca con esto desmentir la concepción tradicional sobre la técnica, la cual la entiende como un hacer humano fundamentado como medio para ciertos fines. Con esta propuesta busca distinguir la determinación correcta de la técnica de aquella verdadera que identifica la esencia del estadio moderno de la técnica, *das Gestell*, lo dispuesto.

Es por todo esto que se hace pertinente una brevísimas exposición de lo que para Heidegger demarca la ambigüedad de la técnica, la cual se expresa en un sentido elevado (cf. Heidegger, 2017: 92). Esto no quiere decir, por lo pronto, que la técnica tenga algún carácter demoníaco, sino más bien da cuenta del misterio de su esencia. Por tanto, “donde domina lo dispuesto, hay, en el sentido más elevado, peligro” (Heidegger, 2017: 89). Luego cita a Hölderlin a partir de los siguientes versos: “Pero, donde hay peligro / crece también lo salvador.” ¿Qué nos puede significar todo esto? Por lo pronto, una alusión a la circunstancia que propende a la conformación de dos improntas o actitudes que Heidegger plantea al momento de enfrentar la técnica moderna y su esencia. Tales son: serenidad y apertura al misterio. Heidegger asume en todo momento que:

No sabemos lo que el dominio de la técnica
atómica, que progresa hasta lo inquietante,

Curiosidad y aburrimiento: hacia una comprensión de la
nueva vida tras las pantallas a partir de Heidegger

tiene como propósito. El sentido del mundo técnico se oculta. Pero si observamos aquí, de propósito y continuamente, que en toda ocasión hay en el mundo técnico un sentido oculto que nos atañe, estaremos a la vez en el terreno de lo que se nos esconde, y se nos esconde, en verdad, porque toca a nosotros. Lo que de esta manera se muestra, y al propio tiempo se escapa, es el rasgo fundamental de lo que llamamos el misterio. La Actitud en virtud de la cual nos mantenemos abiertos al sentido oculto en el mundo técnico la nombro yo apertura al misterio (Heidegger, 1960: 27).

No obstante, lo que aquí nos cuestionamos va un tanto más allá de la actitud que Heidegger describe como apertura al misterio. ¿Qué es la serenidad? ¿puede hacernos, hoy, un sentido claro para enfrentar la introducción para nada superficial que las tecnologías ‘pantallológicas’ efectúan en las diversas existencias en el contexto de pandemia? Por lo pronto podemos exponer la definición que propone Heidegger, la cual supone cierta capacidad de: “Permitimos que los objetos técnicos penetren en nuestro mundo cotidiano, y al mismo tiempo los dejamos fuera, o sea los hacemos consistir en cosas que no son nada absoluto sino que se hallan dependientes de algo superior” (Heidegger, 1960: 27).

Tras todo el análisis desarrollado hasta acá, es pertinente cuestionarse acerca de la relación que tiene el

Dasein con sus objetos técnicos en una condición de inseparabilidad con ellos. Como dijimos más arriba, según Heidegger, lo a la mano, que responde al modo de ser de los útiles, se expresa mediante tres determinaciones: llamatividad (*Auffälligkeit*), apremiosidad (*Aufdringlichkeit*) y rebeldía (*Aufsässigkeit*). Consideramos que estas precisiones se hacen patentes aún, pero con la dominación que establece la esencia de la técnica moderna, la cual se manifiesta en los diversos ámbitos de la vida “por medio de características que pueden recibir distintos nombres tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información” (Heidegger, 1990: 115).

El exceso de información, por ejemplo, aprehende muchas de las circunstancias de utilización de las tecnologías ‘pantallológicas’. Dicho de otro modo, la demasía de información es hoy una característica crucial en el funcionamiento de los artefactos que se manipulan principalmente gracias a una pantalla. Aun así, no toda información se vincula con la curiosidad o avidez de novedades mencionada antes, mucho menos con el aburrimiento indeterminado. La mencionada pantalla total, que alude a este artefacto en el que confluyen todos los tipos de pantalla (cine, televisión, computador, etc.), concentró —y concentra aún— con tanta abundancia relaciones saturantes, que terminan por fundamentar la construcción progresiva de una nueva forma de ser-en-el-mundo. Dicha nueva modalidad se asume como una novedad general que abarca todas las

innovaciones que concentramos en los artefactos que se han mencionado. A su vez, admitimos la pertinencia de la obra de Heidegger para reflexionar sobre la actual contingencia tecnológica y sanitaria. Siguiendo a Acevedo, la interpretación que nos ofrece Heidegger tiene un notable carácter de fecundidad, tanto para la bioética como para la ecología (cf. Acevedo, 2016: 80), pero también para una reflexión filosófica que verse sobre las relaciones humanas en el mundo en el que impera la técnica moderna. Pues, se vuelve notable que el develar técnico que supone, tiene un inherente carácter de vigencia social, e incluso ultrasocial, destinal (cf. Acevedo, 2016: 80).

Si bien el aparato conceptual y teórico de los textos de Heidegger que aquí empleamos nos ha permitido iniciar una interpretación que pueda, eventualmente, plantearse como novedosa respecto de una relación entre las propuestas heideggerianas y la actual crisis sanitaria, consideramos que en lo referente a la actitud denominada como ‘serenidad’ podemos advertir cierta exigüidad. Decir ‘sí’ y ‘no’ a los objetos técnicos supone poder optar por definir, personalmente, los límites de la tecnología respecto de la propia vida. Hay una nueva forma de ser o estar-en-el-mundo que es, por lo pronto, un hecho. Sin embargo, la serenidad en términos heideggerianos nos parece una propuesta que, considerando el conflicto actual, se presenta como insuficiente. Dado esto, es posible finalizar la presente reflexión teniendo en vistas las dos estructuras y sus

relaciones que —según este trabajo— dan cuenta del trato del *Dasein* con los útiles técnicos ‘pantallológicos’ del mundo contemporáneo: curiosidad, primeramente, y aburrimiento en el sentido de indeterminación. Como se dijo, el ‘ser digital’ —y sobre todo hoy— modifica radicalmente nuestra forma de situarnos en el mundo. Aquí solo se ha explorado una posibilidad que constituye un punto de partida para la siempre pertinente reflexión sobre la tecnología. Es decisiva la irrupción de las diversas tecnologías en el fenómeno unitario del que comenzamos, y que constituye la propia existencia. Tan decisiva es, también, su reflexión.

Bibliografía

- Acevedo Guerra, J. (2016): *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Aristóteles (2014): *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid.
- Cornejo, J. P. (2020): “Existencia bidimensional y corporalidad trascendente: el trato técnico a la luz de la fenomenología hermenéutica” en *Redefinir lo humano en la era técnica: perspectivas filosóficas*, Editorial Universidad Libre, Bogotá, pp. 105-130.
- Escudero, J. A. (2016): *Guía de lectura de Ser y tiempo*, Vol. 1, Herder Editorial, Barcelona.
- Fédier, F. y otros. (1975): “Protocolo a ‘Seminario de Le Thor’” (Trad. de María Teresa Poupin), Departamento

de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad
de Chile, Valparaíso.

Heidegger, M. (2016): *Ser y tiempo*, Editorial
Universitaria, Santiago de Chile.

Heidegger, M. (2018): *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura
Económica, México D.F.

Heidegger, M. (2017): *Los conceptos fundamentales de la
metafísica: Mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid.

Heidegger, M. (2006): *Prolegómenos para una historia del
concepto de tiempo*, Alianza, Madrid.

Heidegger, M. (1990): “La constitución onto-teo-lógica
de la metafísica” en *Identidad y diferencia*, Anthropos,
Barcelona.

Heidegger, M. (2017): “La pregunta por la técnica” en
Filosofía, ciencia y técnica, Editorial Universitaria, Santiago
de Chile.

Heidegger, M. (1960): “Serenidad”, en *Revista Colombiana
de Psicología*, extraído de Eco Revista de la Cultura de
Occidente, Tomo V4, agosto 1960.

Lipovetsky, G. y Serroy, J. (2009): *La pantalla global.
Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Anagrama,
Barcelona.

Márquez, I. (2015): *Una genealogía de la pantalla. Del cine al
teléfono móvil*, Anagrama, Barcelona.

Organization WH. (2020a): Coronavirus disease 2019
(COVID-19). Situation Report-65, 25 March 2020.

Organization WH. (2020b) Mental health and
psychosocial considerations during the COVID-19
outbreak, 18 March 2020.

V. Vera Cortés

Curiosidad y aburrimiento: hacia una comprensión de la
nueva vida tras las pantallas a partir de Heidegger

Sartori, G. (1998) *Homo videns. La sociedad teledirigida*,
Editorial Taurus, Buenos Aires.

La neocaverna

Benjamín Recabarren Vergara

Resumen

Se elabora un análisis de las nuevas condiciones tecnológicas de la sociedad actual, con el fin de interpretar este fenómeno proponemos el neologismo de “neocaverna”. Esta expresión alude a una relectura de la caverna platónica, entendido metafóricamente como el acceso al mundo reflejado, virtualizado en su gran parte, donde la cantidad de información es semejante a la cantidad de libros de la biblioteca de babel. En este sentido, afirmamos que cada uno es un prisionero, un nativo digital que, en una sociedad tecnológica, no puede deshacerse de las cadenas que desde su nacimiento lo atan dirigiendo su vista solo hacia al frente donde se encuentran las sombras. Sin duda la tecnología nos es de gran ayuda, pero es una cadena que inevitablemente nos mantiene conectados a la neocaverna y debemos aprender a mantener el equilibrio entre lo real y lo virtual. Finalmente, lo virtual es solo una herramienta para facilitarnos la vida tanto en lo cotidiano como en lo adverso, y por eso mismo se debe estar consciente que no propase su propósito, porque hemos llegado a un punto en que lo obvio, lo sensorial, no es más que una ilusión, un reflejo.

Palabras clave

Neocaverna, tecnología, pandemia, redes sociales, realidad.

“La tecnología es el arte de nunca tener
que experimentar el mundo”

Max Frisch

Empiezo este ensayo haciendo alusión al gran pensador, fundador de la academia y maestro de Aristóteles, Platón.

Postulaba en aquellos años por medio de la voz de Sócrates sus ideas respecto al alma y su relación con los niveles de conocimiento humano, la idea de la justicia y del bien, la educación de los gobernantes, entre otras ideas, en su más célebre libro, *La República*. De este último, enfoquémonos explorando la famosa alegoría de la caverna; a finales del libro VI y durante el libro VII, Platón va narrando su concepción de lo que es el conocimiento para el alma (sus niveles), las ideas (como el bien y la justicia) y la realidad. Es en esta instancia en la que se introduce por primera vez esta alegoría.

La alegoría de la caverna se compone de varios elementos; la caverna, donde hay en su interior prisioneros desde su nacimiento, encadenados de tal manera que solo pueden mirar hacia al frente donde se proyectan las sombras —producidas por un fuego— de

B. Recabarren Vergara
La neocaverna

objetos artificiales semejantes a objetos reales. Los creadores de dichos objetos son también autores del movimiento que es proyectado en las sombras, creyendo así los prisioneros que estas sombras son la única realidad que existe.

Este interior de la caverna sería según Platón el mundo sensible y los grados de conocimiento más bajos que existen. Si por algún motivo algún prisionero fuese soltado de las cadenas que lo atan, y obligado a salir al mundo exterior, se deslumbraría con la luz que este emana, representándose así el mundo inteligible (del intelecto), de las ideas, las esencias y del bien, todas eternas y constantes.

Se crea así un dualismo, desde la perspectiva de la caverna, entre la existencia de estos dos mundos; el sensible y el inteligible. La idea de la 'neocaverna' se propone como la inversión de estos mundos de la alegoría original, siendo una metáfora, una alegoría, pero también a su vez mantiene un carácter literal.

Se ha hecho común ver durante las últimas décadas la creación de nuevos estilos de vida asociados a estar en casa todo el tiempo; nos hemos visto motivados voluntariamente a causa de la tecnología (se tratará este punto más adelante) a no salir de casa, pero también se ha potenciado este estilo de vida a causa del confinamiento. Se puede entender este fenómeno como característico de las nuevas generaciones, haciéndose incluso bromas respecto al estilo de vida que tiene parte de la juventud, que no se vio para nada alterado por el

B. Recabarren Vergara
La neocaverna

confinamiento. Existe para este fenómeno un término japonés *hikikomori* para referirse a aquellos jóvenes cuyo diario vivir se asocia a estar solos, aislados en casa.

Es debido a eso que la ‘neocaverna’ desde la manera literal de entenderla bromea respecto a estar en la casa y no salir, es decir, estar en la caverna encarcelado. Pero este nuevo concepto se explica en gran parte desde la metáfora: La inversión metafórica consiste en la inversión dicotómica de los mundos platónicos, donde es ahora el exterior un lugar experiencial, sensible, real. Es totalmente el caso contrario el interior de la ‘neocaverna’, donde existe acceso a un mundo inteligible, representación del mundo sensible (se invierte lo sensible como representación de lo inteligible de Platón), que se caracteriza por la virtualidad, las hiper conexiones que permite la tecnología, y el internet, un espacio que nos ofrece una cantidad casi infinita de información, de ideas. Se puede entender la ‘neocaverna’ como la situación del individuo en el mundo moderno, virtual, tecnológico, hiperconectado.

Hemos introducido el concepto de ‘neocaverna’, y para seguir desarrollándolo, explicaré la estructura y el orden que tomará este ensayo a lo largo de su escritura, para un mayor entendimiento del lector.

Para estructurar este ensayo he dividido a la ‘neocaverna’ en dos elementos principales: el interior, el prisionero y el exterior, siendo lo primero donde más nos enfocaremos. Se empezará desde el interior y el

prisionero, ya que es lo que más desarrollo teórico tiene, para después finalizar con el exterior, que presenta las conclusiones respecto al tema.

El interior

El interior es el primer elemento de la neocaverna a tratar, por lo cual se dividirá en tres apartados, que pretenden desarrollar diversos temas de este nuevo concepto.

El internet como un cuento de Borges

Jean Baudrillard parte ejemplificando la idea de hiperrealidad en su libro *Cultura y simulacro* (1978) con un breve cuento del afamado escritor argentino Jorge Luis Borges: *Del rigor de la ciencia* (1946), se titula. Empieza hablando de un imperio, cuyas habilidades para la cartografía eran tales, que con el paso del tiempo empezaron a hacer mapas cada vez más precisos del imperio y a su vez más grandes, llegando así al punto de hacer un mapa del tamaño de la ciudad, una superposición. Pasó el tiempo, eterno enemigo de los imperios, y donde alguna vez existió esta vasta ciudad, hallábase restos, ruinas, pero no de la ciudad, sino del mapa.

Este cuento expresa en esencia la idea del hiperrealismo; la creación de una realidad idéntica a la

B. Recabarren Vergara
La neocaverna

original, en la cual la original termina siendo reemplazada por su copia, su imagen.

El interior de la ‘neocaverna’ es entendido como lo inteligible en esta supuesta dualidad, y a diferencia de la percepción platónica, este mundo inteligible es copia, reflejo del mundo sensible.

Se usa en física (óptica) el concepto de imagen virtual para referirse a una proyección de luz, usualmente reflejada por espejos, que nos muestran imágenes de objetos, objetos que vemos y que no existen físicamente, son meramente una ilusión, un reflejo. Puede ser entendido así este nuevo mundo inteligible, como un reflejo del mundo sensible. Se introduce así el concepto de virtualidad, como una forma hiperreal de reflejar el mundo físico: es debido a los avances tecnológicos de la modernidad, pero impulsado también estos últimos años debido al confinamiento, que se han empezado a virtualizar lentamente las actividades y realidad humana, es decir, el reemplazo de lo original por su reflejo.

Ejemplos sobran, pero fundamentalmente reafirman la idea de la virtualización de las actividades y la realidad humana, la realidad física. Clasifico entonces las actividades virtualizadas y otros casos en 4 categorías principales. De estas 4 categorías se derivan los casos particulares y se caracterizarán en dos causas; la causa de voluntad propia, asociada a la comodidad tecnológica y la causa obligatoria o pandémica.

El mercado: Como primer antecedente, durante el nacimiento de internet como lo conocemos hoy en día —en la década de 1990— empieza también el nacimiento de las grandes empresas de venta por internet (Amazon 1994, Ebay 1995). Debe entenderse al mercado como un espacio —real o conceptual— donde se desarrollan relaciones humanas: se vende, se compra, se definen tendencias, cambia la oferta y la demanda, se generan alianzas, guerras comerciales, etc. En esta línea, se puede entender la virtualización del mercado en los siguientes ejemplos: En un caso local, podemos referirnos a la “feria de las pulgas” —como una forma de mercado físico—, y su virtualización en Yapo.cl y grupos de Facebook de nombres homónimos (Feria de las pulgas Valparaíso, Viña del Mar, Placilla, etc.). Podemos entender estos ejemplos de virtualización del mercado desde su causa voluntaria, es decir, su virtualización significa comodidad (Comprar o vender en la “feria de las pulgas” de Facebook desde el celular, desde casa y sin tener que levantarse temprano un domingo para pasearse entre la gente).

Recientemente Samsung hacía campaña sobre una nueva modalidad para mostrar sus productos virtualmente, una clase de tienda simulada, y cito desde la propia página de Samsung para dejarlo en evidencia,

Apoyados en la realidad aumentada, la compañía ha desarrollado en su sitio web un showroom virtual, un espacio en el que los

B. Recabarren Vergara
La neocaverna

usuarios pueden vivir la experiencia que brindan los celulares, televisores y electrodomésticos Samsung sin importar donde se encuentren y con la sensación de estar en una tienda física de la marca. [...] Nuestro objetivo siempre ha sido facilitar la vida de las personas a través de nuestros productos y soluciones. El showroom virtual permite ayudar en el proceso y decisión de compra, pues sin necesidad de salir de casa pueden conocer a profundidad nuestro portafolio; además, pueden interactuar con los productos como si estuvieran ahí. De esta manera, logramos hacer que el día a día de nuestros usuarios sea más práctico (Samsung, 2021).

Se evidencia así las causas de la virtualización; la comodidad y también un componente pandémico: la prevención de contagios. Pero se evidencia también una forma distinta al virtualizar el mercado, una forma literal del espacio físico, de la tienda.

También para finalizar, hago mención del dinero y su progresiva virtualización; el avance de las criptomonedas, las cuentas bancarias virtuales, las transacciones digitales y el surgimiento de la duda si acaso en el futuro seguirá existiendo el dinero de manera física (monedas y billetes).

Trabajo y aprendizaje: Es ejemplo de virtualización voluntaria y también forzosa el caso del trabajo y el aprendizaje: Nace como idea, pero con el desarrollo tecnológico del computador personal y de las

nuevas redes de comunicación el teletrabajo se hizo realidad con propósitos prácticos (así la empresa paga menos por mantener la instalación donde se trabaja). Todo esto sucedió antes del confinamiento y de manera voluntaria, pero se vio impulsado más aún por el confinamiento, que virtualizó trabajos a la fuerza y que los dejó como una nueva opción, flexibilizando las formas de trabajo (cf. Navarrete, 2021). Algunos ejemplos de trabajos virtualizados durante la pandemia son: pedagogía, psicología, medicina, juicios, labor legislativa.

Usualmente los trabajos denominados como teletrabajo son aquellos relacionados al mundo virtual; Informática, marketing, publicidad, redes sociales. Pero existen también trabajos que emergieron y que existen solo en este mundo virtual; el surgimiento de los *youtubers*, *streamers* e *influencers* como aspiración laboral, una clase de sueño americano en el mundo del internet, donde no muchas personas logran el éxito.

No podemos hablar de aprendizaje sin hablar de quien enseña; tanto alumnos como profesores son necesarios para el otro, como lo apolíneo y dionisiaco. La virtualización del aprendizaje en este mundo del internet se da de manera voluntaria también, y se puede ejemplificar en la creación de plataformas de aprendizaje como Skillshare (desde fotografía hasta aprender a tocar un instrumento), Crehana, Domestika (ambas muy similares: de edición de video hasta dibujo), Open English (video clases antes de la pandemia), por

B. Recabarren Vergara
La neocaverna

mentonar algunos de los pagados. Nace en este contexto del internet un curioso fenómeno relacionado al aprendizaje: se busca aprender cosas gratis. Para ejemplificar esto se debe mencionar el concepto del tutorial (usualmente en Youtube) y como el internet significa una oportunidad laboral para profesionales, pudiendo por medio de los tutoriales lucrar con sus conocimientos y las personas obteniéndolos gratuitamente. También añadir la existencia de aplicaciones, páginas web y plataformas que se suman a la enseñanza gratuita (como Duolingo para aprender idiomas o Khan Academy para aprender variedad de temas; economía, ciencias naturales, matemáticas, etc.), derivando así a la percepción de que se puede aprender cualquier cosa en internet.

Para finalizar esta categoría, hablar sobre la virtualización del Estado: Los Estados se virtualizan, se apoyan en las nuevas tecnologías para mejorar la eficiencia de su desempeño, ya que tradicionalmente se conocen por su burocracia, una lentitud al funcionar. Con esto, los estados han creado páginas y páginas web con diversos propósitos: Ofrecer información, datos, hacer trámites, realizar consultas, revisar datos personales, etc. resultando, así como ejemplo en Chile, el nacimiento de la clave única como método personal de acceso a las páginas web del gobierno. Otra parte del estado que se virtualizó y es ejemplo en Chile, fue el caso de la comisaría. Resulta curioso que, a causa de su mayor utilización durante las cuarentenas para pedir

permisos, lo lógico sería pensar que se creó en contexto pandémico, pero la realidad es que no fue así; la comisaría virtual se oficializó en junio de 2019 (cf. Ministerio del Interior y Seguridad Pública, 2019). Esta parte del estado se virtualizó voluntariamente. Otros aspectos por mencionar son las democracias digitales y el voto electrónico, que son parte de los experimentos de otros países, o también sus sistemas oficiales. Pareciera que estos mecanismos digitales son aún vulnerables y por eso su falta de implementación oficial en gran parte del mundo, pero no dudemos que en un futuro esto pueda cambiar.

Entretenimiento: El caso del cine corresponde a un caso de virtualización voluntaria; queda en evidencia como las emergentes páginas de *streaming* (Netflix, Amazon Prime, Disney Plus) les van quitando terreno a los cines. De causas voluntarias, resulta cómodo e incluso más económico; según la lógica de estas plataformas virtuales es que puedes ver más películas y series, pagando menos que el cine tradicional y teniendo su alcance inmediato desde cualquier dispositivo electrónico. Pero el confinamiento potenció este fenómeno: La gente estuvo todo el tiempo en casa y en algo querían pasar el rato, llegando a contratar estos servicios. Recuerdo al lector el déficit de personas que van a los cines que generó la pandemia, a causa del temor al contagio.

Los videojuegos son un ícono de lo que significó la llegada de lo electrónico a la historia, pero también

B. Recabarren Vergara
La neocaverna

supone la virtualización del entretenimiento propio de la niñez; existen bromas que contrastan el antes y después de los videojuegos; el niño de la generación *boomer* era obligado a entrar a casa y poner término a sus juegos, siendo contrario el caso del niño actual, obligado a dejar sus videojuegos (entretención) para salir al patio a tomar aire.

En el caso de los videojuegos se presentan como una nueva forma de entretenimiento, ya que nacen estos mucho antes que el internet. Resulta curioso cómo los videojuegos han virtualizado los deportes, y ejemplos hay muchos (FIFA, PES, NBA 2K, etc.), pero al igual que el cine, algunos intentan replicar la experiencia sensorial que la actividad real implica; es presente en consolas como la *wii*, el uso de aparatos que simulan movimientos reales (ejemplo: con el mando se golpea una pelota invisible, simulando al mando como una raqueta virtual de un partido de tenis). A tal punto ha llegado esta virtualización de los deportes, que existen ligas y organizaciones competitivas muy famosas de videojuegos autodenominadas *e-sports*, es decir, deportes electrónicos.

Hago mención ahora a la realidad virtual como lo que describe Borges; no sólo se construye una realidad aparte, sino que también en algunos casos se superponen, como el mapa en la ciudad. Muy conocido es el caso de Pokemon Go, ya que estuvo muy de moda. El juego, modernizando el mismo juego con décadas de existencia, una franquicia (películas y series incluidas), se

B. Recabarren Vergara
La neocaverna

caracteriza por ser de realidad aumentada, es decir, ver la realidad a través de un dispositivo electrónico, que le añade información gráfica. Cuando estuvo de moda este juego, era común ver gente por la calle, mirando a su alrededor desde el teléfono alzado frente a sus caras. Es sin duda este, un gran ejemplo —porque es el más conocido y existen muchos más— de la fusión, superposición entre lo real y lo virtual.

Aparecen ahora casos contrarios, ejemplos de virtualización a la fuerza, pero que debido a la naturaleza de estas actividades pareciera que nunca se virtualizarían voluntariamente. Hablo del caso de: conciertos, comedia, circos, magia y teatro. De todos los mencionados anteriormente existen casos de virtualización forzosa, que sin duda fue en el momento más crítico del confinamiento. Pareciera difícil que estas actividades llegaran a virtualizarse en algún momento, solo la pandemia pudo pegarles un pequeño empujón hacia la virtualización, pero cuyo empujón ya se revirtió de manera instintiva con la vuelta a la normalidad. Aun así, no debemos descartar la posibilidad de una virtualización futura, ¿no es acaso el caso de las relaciones humanas, que por muy físicas que resulten se han terminado virtualizado?

Relaciones humanas: No es ningún misterio que el desarrollo de las tecnologías permitió la interconexión humana, rompiendo barreras físicas para interactuar con personas nuevas. Quiero ejemplificar acá la idea de la interconexión como nueva forma de

relacionarse con otras personas aludiendo a varias —de las muchas existentes— páginas web y aplicaciones: Omegle, Tinder, Whatsapp, Instagram, Reddit y Facebook.

Sin duda la existencia de redes sociales y comunidades virtuales tienen un origen hace bastante tiempo; entre 2000 y 2010 se crearon las redes sociales más influyentes (Fotolog 2002, Myspace 2003, Facebook 2004, Reddit 2005, Youtube 2005, Twitter 2006, Omegle 2009, Instagram 2010, por nombrar las más conocidas).

Las aplicaciones mencionadas anteriormente son la virtualización misma de las relaciones humanas: hablar con extraños (Omegle), conocer personas, hacer amigos, crear grupos, crear organizaciones políticas (Facebook), buscar pareja (Tinder), conocer realidades de otros lugares, vías de comunicación individual (Whatsapp como ejemplo destacable), vías de comunicación masiva (Twitter), desarrollo de idiosincrasias, culturas, grupos, identidades, etc.

Este desarrollo virtual de comunidades y espacios para conocer gente se da naturalmente, de manera voluntaria, a diferencia por ejemplo de las fiestas virtuales o ‘carretes’ por Zoom que se dieron durante 2020.

La aldea global

Me gustaría introducir en este punto a Marshall McLuhan, filósofo y estudioso de los medios de

B. Recabarren Vergara
La neocaverna

comunicación humana, cuyo trabajo fue muy influyente a la posteridad. Decía ya en la década de 1960 en su trabajo, que la historia de la humanidad la podríamos dividir en tres grandes secciones:

1) La era tribal se caracterizaba por el sentimiento de comunidad, la memoria como forma de almacenar información, la oralidad o verbalidad como medio de comunicación y la audición como sentido predominante. 2) La era de destribalización consistió en el cambio de la tradición oral, a la tradición escrita, que como características presenta el desarrollo lineal del pensamiento (a causa de la linealidad propia de la lectura), sumado además a una nueva hegemonía sensorial; la vista. Sin duda, y hace mucho énfasis en su trabajo, que la creación de la imprenta revolucionó a las sociedades; se creó un nuevo medio, el cual permitió una mayor y sencilla creación y distribución de libros, que consecuentemente permitió la propiedad personal de libros, incentivando un individualismo y así el desarrollo del autor. Se añade también a esto el desarrollo de la cultura de masas como consecuencia de la masificación de productos culturales, creándose así la difusión de una lengua, costumbres, identidad y dando origen a los nacionalismos. 3) La era de retribalización inicia según McLuhan desde la creación del telégrafo, es llamado también este periodo como electrónico. Es durante este periodo, el cual transcurre hasta nuestros días, en el cual a causa de los avances tecnológicos se desarrollaron formas de comunicación inmediata, de

conexión global, dando origen al concepto de Aldea Global. Se caracteriza este periodo por retribalizar a la sociedad, es decir, en términos comunicacionales la sociedad vuelve a ser como una pequeña aldea, donde personas y hechos se perciben como cotidianos, donde la difusión de información es inmediata, tal como lo sería en una aldea o comunidad reducida.

Durante la década de 1960 criticaron bastante estas ideas de McLuhan sobre la Aldea Global, pero ya en la década de 1990 (ya no estaba vivo) se empezó a validar su trabajo y día de hoy es más válido que nunca gracias al ejemplo que internet y las redes sociales representan.

Se ha virtualizado al mundo, de manera literal: como sería el caso de Google Maps y la posibilidad que te ofrece de explorar desde tu casa nuevas calles, lugares, países. Pero también se han virtualizado sus actividades como se ha visto en detalle.

Prisioneros: el medio ya no es el mensaje, es hiperrealidad

Para desarrollar el tercer y último capítulo del interior de la ‘neocaverna’ es necesario explicar un concepto, el cual se ve referenciado en el título del capítulo.

Me acerco nuevamente a las ideas de McLuhan para explicar brevemente la idea de su célebre frase “el medio es el mensaje” (McLuhan, 1994: 14), ya veremos que nos será necesaria.

B. Recabarren Vergara
La neocaverna

McLuhan explicaba en su libro *Understanding media: The extension of man* una de sus más importantes ideas respecto a los medios: en muy resumidas cuentas, los medios de comunicación, asociados siempre a un sentido, no son independientes del mensaje que se emite. Señala la importancia e influencia que tienen los medios en el mensaje, en la conformación del mismo: la expresión oral conlleva un significado distinto cuando se escribe, y el significado de una expresión escrita cambia cuando se imprime. La creación de nuevos medios, al no tener ningún precedente, recurren a imitar a los medios anteriores: los nuevos medios buscan mejorar la eficiencia que tienen los medios más antiguos. Se representa bien esta idea de la imitación de medios anteriores, con la introducción del primer auto, al que en un principio llamaron ‘carruaje sin caballo’.

McLuhan caracteriza a los medios como extensiones de los sentidos, pero también a su vez como amputaciones de estos, resultando ser prótesis. Los medios cambian a las personas y a las sociedades, las retroalimentan y son parte de ellas. Se puede ejemplificar actualmente al celular como una extensión nuestra —nos ayuda—, pero a la vez una amputación —a falta de éste perdemos facultades—, es decir una prótesis, se ha vuelto parte nuestra como individuo.

Debe ser mencionada que la postura que McLuhan tenía respecto a los nuevos medios electrónicos no era de eliminarlos (muy crítico con la TV), no fue neoludita ni algo por el estilo, sino más bien

B. Recabarren Vergara
La neocaverna

decía que los medios no hay que criticarlos hasta que, después de un exhaustivo análisis, determinemos sus beneficios y perjuicios.

Llegamos por fin al prisionero de esta “neocaverna”. Volviendo al comienzo de este ensayo y recordando a la idea de la alegoría original, los prisioneros son aquellos que, encadenados desde su nacimiento no pueden ver más que la proyección de las sombras proyectadas en la pared. Es entonces el interior de la ‘neocaverna’ el acceso a este mundo inteligible, virtual —copia de lo real—, aquel que denominamos Aldea Global (internet), en la cual se ha virtualizado el mundo y las actividades humanas, y donde todo lo que existe son meramente reflejos, hiperrealidades.

Se ha virtualizado la persona, dando origen así a la persona hiperreal, al prisionero de esta ‘neocaverna’, que percibe el mundo desde la aldea global, es decir hiperrealidades, y en términos alegóricos, sombras.

Podemos ponernos políticos y mencionar que quienes controlan las sombras y las hiperrealidades que perciben los prisioneros, no son más que personas, grupos o gobiernos con poder y que buscan moldear al prisionero en su entendimiento del mundo, de este modo no creerían que pudiera existir otra realidad que estas mismas sombras de objetos fabricados. Pueden entenderse a los Medios Masivos de Comunicación (MMC) o también la industria de productos culturales como quienes controlan las sombras.

B. Recabarren Vergara
La neocaverna

El fenómeno de la hiperrealidad como las sombras que se proyectan desde la aldea global, son aplicables individualmente también en el prisionero; existe una similitud entre medios masivos de comunicación (MMC) y el prisionero, ya que en ambos se presenta una selectividad de lo que virtualizan —o reflejan— según sus intereses, presentando hiperrealidades, impresiones a la aldea global, que usualmente difieren de lo real y debido a eso se genera, particularmente en las personas -prisioneros- una notable diferencia de carácter y personalidad entre la persona virtual, hiperreal y la persona real de carne y hueso. Existiendo así una separación sensorial de su mente y su cuerpo, entendidos como la existencia de su ser virtual —sin dimensiones físicas, manifestación de la mente como voluntad y pensamiento, por lo tanto, incapaz de experimentar sensorialmente en este medio- y su ser material o real. Solo el ser material puede interpretar por medio de sus sentidos el medio virtual —se puede mirar un video o leer un mensaje en este medio virtual—, mientras que el ser virtual como tal no puede percibir nada, no es más que el reflejo del ser material, de su mente: el reflejo de narciso no percibía la belleza de Narciso, no era más que un reflejo, en cambio Narciso se vio cautivado, consumido por su propio reflejo. Se puede entender así a la creación de sombras como un recurso de todo aquel —tanto como gobiernos, MMC, personas— que forme parte de esta

aldea global, y que puede utilizar para proyectar hiperrealidades a los demás.

Entendamos al prisionero mismo en términos actuales como un nativo digital, es en ese caso que las cadenas que lo atan y le obligan a ver sombras, no son más que las prótesis —en términos de McLuhan— que son propias de él. Este nuevo medio (tecnológico, electrónico, que permite la virtualidad) en el que el nativo digital nace, es una extensión de sus sentidos, una prótesis, y cómo extensiones de sus sentidos que son, le hacen percibir la realidad, pero no la realidad que sus sentidos normales le mostrarían, sino una realidad extendida, la hiperrealidad (realidad virtualizada) propia de la aldea global en la que ha crecido. Es entonces que estos nuevos medios de comunicación (electrónicos), virtualizan por medio de la tecnología nuestros 2 sentidos más desarrollados para la comunicación, desarrollados históricamente por la tradición oral y escrita; estos nuevos medios electrónicos, virtuales basan la comunicación en el audio, el video y el texto, es decir, audición y vista. Se convierten en una extensión, una prótesis que reemplaza sensorialmente nuestra manera de comunicarnos. Se puede concluir y llegamos así al nombre del título de este capítulo; el medio no afecta solo al mensaje, sino que altera totalmente como entiende el individuo la realidad; como el nativo digital percibe la virtualidad como realidad.

El exterior

Es el interior de la neocaverna literalmente un espacio de aislamiento social, una zona de confort. Pero es metafóricamente acceso al mundo reflejado, virtualizado en su gran parte, donde la cantidad de información es semejante a la cantidad de libros de la biblioteca de babel. Soy un prisionero, un nativo digital que, en una sociedad tecnológica, electrónica, no puede deshacerse de sus prótesis, de las cadenas que desde su nacimiento lo atan —como a varias generaciones—, dirigiendo su vista solo hacia al frente donde se encuentran las sombras.

Tras el confinamiento parecía que la gente se daba cuenta de lo que tenían y lo que les fue arrebatado, la esperanza de salir literalmente de la ‘neocaverna’ era unánime, pero metafóricamente nunca salieron, existen cadenas que aún nos atan y la mantendrán atados.

Al igual que McLuhan, no soy neoludita ni estoy en contra de la tecnología, más bien la creo beneficiosa en ciertos sentidos. La salida de la ‘neocaverna’ es principalmente la salida de este mundo al cual inevitablemente estamos encadenados, en donde no somos más que un ente virtual. Salir significa conocer el mundo experiencial, conocer lo propiamente humano, lo orgánico, dejar de vivir en el reflejo.

Sin duda la tecnología nos es de gran ayuda, pero es una cadena que inevitable nos mantiene conectados a la ‘neocaverna’, y debemos aprender a mantener el

equilibrio entre lo real y lo virtual, lo virtual es solo una herramienta para facilitarnos la vida tanto en lo cotidiano como en lo adverso, y por eso mismo se debe estar consciente que no propase su propósito, porque hemos llegado a un punto en que lo obvio, lo sensorial, no es más que una ilusión, un reflejo.

Bibliografía

McLuhan, M. (1994): *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona.

Ministerio del Interior y Seguridad Pública (2019): *Gobierno lanza oficialmente comisaría virtual*. [Fecha de consulta: 21 de julio, 2021] Disponible en, <http://www.gobernacioncordillera.gov.cl/noticias/gobierno-lanza-oficialmente-comisaria-virtual/>

Navarrete, J. (2021): *Senado despacha a ley proyecto sobre teletrabajo para cuidado de menores de hasta 12 años en caso de pandemia*. [Fecha de consulta: 21 de julio, 2021] Disponible en,

<https://www.latercera.com/nacional/noticia/senado-despacha-a-ley-proyecto-sobre-teletrabajo-para-cuidado-de-menores-de-hasta-12-anos-en-caso-de-pandemia/J7XNN6TJYFH6FPY7ZIQXUXCO2U/>

Samsung (2021): *Samsung presenta su nuevo Showroom Virtual*, [Fecha de consulta: 20 de mayo, 2021] Disponible en,

<https://news.samsung.com/co/samsung-presenta-su-nuevo-showroom-virtual>

Peter Sloterdijk - Gilbert Simondon: La integración entre técnica, cultura y ser humano

Yerko Mejías Rabet

Resumen

En este artículo se plantea un análisis de las contribuciones que han formulado los filósofos contemporáneos Peter Sloterdijk y Gilbert Simondon en el campo de reflexión acerca de la filosofía de la técnica y la tecnología. En este sentido, la idea central del escrito consiste en contrastar y exponer los conceptos que proponen estos autores para interpretar el vínculo entre la técnica, el ser humano y la cultura. Estos conceptos son, la idea de *Individuación* postulada por Simondon en su obra *El modo de existencia de los objetos técnicos* (1958) y la categoría de *Antropotécnica* que es elaborada por Sloterdijk en sus obras, *Normas para el parque humano* (1999), *Esferas tomo I: Burbujas* (2006) y *Has de Cambiar tu Vida* (2009). En ambos pensadores, acontece la intención por develar los procesos técnicos de producción de las subjetividades humanas en la cultura occidental. En relación con lo anterior, el recorrido filosófico de este escrito consta de una sistematización de ambas posturas en torno al desarrollo tecnológico de nuestra cultura, y luego, se destacan algunas

consideraciones generales en torno a los peligros que devienen de una interpretación “inocente” de la perspectiva de ambos autores, la cual no integra el factor político del poder en la interpretación del vínculo entre técnica y cultura. Así, finalmente nos centraremos en los aspectos problemáticos de aquellas categorías, señalando preguntas excedan los límites del presente trabajo y presentan futuras líneas de indagación sobre el desarrollo tecnológico de la humanidad.

Palabras Claves

Filosofía de la técnica, cultura, Antropotécnica, individuación.

Gilbert Simondon: individuación y conjuntos técnicos

Fue Simondon, uno de los primeros pensadores capaz de analizar y proponer una mirada filosófica sobre la técnica, que tomará distancia de las valoraciones tradicionales que se realizan acerca del desarrollo tecnológico en el campo de la filosofía. Generalmente, desde el mundo intelectual han existido fuertes críticas y reacciones frente a los avances tecnológicos que acaecen en la historia reciente del ser humano. Estos avances e innovaciones tecnológicas han sido comprendidos como desmedidos, peligrosos e incluso, alienantes. Pero estas valoraciones del fenómeno técnico se encuentran

arraigadas a las décadas anteriores al pensamiento de Simondon, pues luego de la segunda guerra mundial se generó un fuerte recelo sobre el ilimitado desarrollo tecnológico de la cultura occidental.

Sin embargo, podríamos afirmar que este recelo con el desarrollo tecnológico es mucho más antiguo, y se remonta a la primera revolución industrial y las reacciones que suscitó este fenómeno en la filosofía de Marx, pasando por la sociología de Simmel y Kracauer, y llegando hasta el emblemático texto de Heidegger, titulado: *La pregunta por la técnica* (1953). Desde diferentes frentes teóricos se instaura en la filosofía toda una tradición teórica que busca denunciar los vicios, problemas y peligros que entraña el devenir de la técnica moderna y los avances tecnológicos de nuestra cultura.

Básicamente, los argumentos provenientes de autores como Lewis Mumford, Ortega y Gasset, Heidegger, y algunos representantes de la escuela de Frankfurt (Adorno, Habermas y Marcuse) destacan diferentes dimensiones del problema. En estas perspectivas la técnica genera una disociación radical entre el ser humano y su propia esencia y/o humanidad. Este argumento es identificado por el filósofo estadounidense Carl Mitcham, el cual lo sitúa en la tradición humanista de la filosofía de la tecnología (cf. Mitcham: 1989). Esta corriente de pensamiento acerca de la tecnología interpreta el vínculo entre ser humano, técnica y cultura desde la óptica de la alienación,

afirmando que en el desarrollo tecnológico de la sociedad se genera una pérdida de la esencia humana.¹

Para iniciar esta reflexión sobre el fenómeno técnico en la filosofía de Simondon, debemos enfatizar en su posición antagónica respecto a la tradición humanista de filósofos que ven en el avance tecnológico la decadencia de la humanidad. Pues, su pensamiento sobre la técnica sostiene una visión integradora del desarrollo técnico de nuestra cultura. En este sentido, siguiendo el espíritu de la cita referida en el epígrafe de este apartado, según Simondon todo lo técnico al haber sido inventado por el ser humano ya contiene en sí mismo una realidad humana (cf. Simondon, 2007: 16).

Esta afirmación es la clave hermenéutica que debemos tener en cuenta para comprender los rasgos centrales de la obra de este pensador acerca de la técnica, cuyo *corpus* se encuentra desarrollado en sus tesis doctorales, a saber: *La individuación a la luz de las nociones*

¹ Véase, Carl Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* (1989) en donde se señala que: “La posterior crítica romántica de la tecnología moderna como oscurecedora y encubridora, de alguna manera, de los elementos esenciales de la vida es una tradición rica y variada. En la primera mitad del siglo XX, existencialistas y filósofos cuasi existencialistas como Henri Bergson (1859-1941), Karl Jaspers (1883-1969) y Gabriel Marcel (1889-1973), hacen uso de un marco *Lebensphilosophie* para enfocar los aspectos problemáticos de la sociedad tecnológica. Incluso. Se puede decir que los sociólogos desde Marx hasta Marcuse tienen, a pesar de sus aventuradas críticas ultra técnicas a la tecnología, una afinidad con este enfoque. (Mitcham, 1989: 51).

de forma e información (1958) y su tesis secundaria *El modo de existencia de los objetos técnicos* (1958). Ya que, en dichas obras se puede encontrar una fuerte reivindicación por integrar lo técnico en la configuración de nuestra cultura, de esa manera, Simondon es capaz de construir y fundamentar filosóficamente una nueva ‘ontología relacional’ de los objetos técnicos y su imbricación con la constitución del ser humano. Pero ¿cuáles son las particularidades conceptuales de esta ontología relacional de los objetos técnicos? ¿Qué tipo de relación entre cultura, ser humano y técnica está pensando Simondon en su filosofía?

Bajo estas interrogantes, podemos argüir que para el pensador francés un objeto técnico surge como un elemento mediador entre la naturaleza y el ser humano, constituyéndose como un elemento central en el desarrollo evolutivo de la cultura. Esta visión elaborada por el filósofo de la técnica estructura un discurso crítico a las miradas tecnofobicas sobre el fenómeno técnico-tecnológico que persisten en su época. Ya sea, desde el campo de la teoría crítica, de la fenomenología, o incluso de las humanidades en general, se preserva, tal y como habíamos enunciado anteriormente, una mirada que demoniza el vínculo entre el ser humano y los avances tecnocientíficos de la sociedad.

Esta concepción negativa, según Simondon genera un abismo entre los seres humanos y las

máquinas, el cual instaura un desconocimiento radical de la realidad técnica en nuestra cultura, pues yuxtapone estas dos entidades. Puesto que, como afirma el autor al comienzo de su libro *El modo de existencia de los objetos técnicos* (1958):

Este estudio está animado por la intención de suscitar una toma de conciencia del sentido de los objetos técnicos. La cultura se ha constituido en sistema de defensa contra las técnicas; ahora bien, esta defensa se presenta como una defensa del hombre, suponiendo que los objetos técnicos no contienen realidad humana. Queríamos mostrar que la cultura ignora en la realidad técnica una realidad humana y que, para cumplir su rol completo, la cultura debe incorporar los seres técnicos bajo la forma de conocimiento y de sentido de los valores. La toma de conciencia de los modos de existencia de los objetos técnicos debe ser efectuada por el pensamiento filosófico, que se encuentra en la posición de tener que cumplir en esta obra un deber análogo al que cumplió en la abolición de la esclavitud y la afirmación del valor de la persona humana (Simondon, 2007: 31).

Esta relación antagónica entre la cultura y la técnica se establece en la historia del pensamiento occidental a partir de las primeras reacciones filosóficas frente al avance tecnológico de la primera revolución

industrial, en donde podemos situar a Karl Marx, como uno de los primeros intelectuales en reaccionar frente a este fenómeno. Pues, desde sus manuscritos económicos-políticos (*Grundrisse*) y, el primer volumen de *El Capital* (1867), particularmente en el capítulo trece, titulado: *Maquinaria y Gran Industria*, se instala en las humanidades una mirada que excluye todo lo técnico de la pureza primigenia de la naturaleza del ser humano. Esto se puede apreciar en la siguiente cita del filósofo Karl Marx:

Al comienzo de este capítulo examinamos el cuerpo de la fábrica, la articulación del sistema fundado en las máquinas. Vimos entonces cómo la maquinaria, al apropiarse del trabajo de las mujeres y los niños, aumenta el material sujeto a la explotación del capital; cómo confisca todo el tiempo vital del obrero mediante la expansión desmesurada de la jornada laboral, y cómo su progreso, que permite suministrar un producto enormemente mayor en un tiempo cada vez menor, termina por servir como medio sistemático de poner en movimiento más trabajo en cada momento, o de explotar cada vez más intensamente la fuerza de trabajo (Marx, 2000: 511).

En estas palabras, podemos ver como desde Marx en adelante se consolida una conjunción entre las disposiciones técnicas del capitalismo industrial y la

explotación de los hombres que habitan el seno de las grandes industrias. La alienación del ser humano y su humanidad se produce a costa de quienes son transmutados en pura y simple fuerza de trabajo, que no es sino, la energía vital de la cual se alimentan las grandes maquinarias y autómatas de la industria de mediados del siglo XIX. En plena consonancia con el análisis de Marx sobre la alienación producida por las máquinas, el filósofo del ser Martin Heidegger sostiene lo siguiente en torno a la técnica industrial:

De ahí nace una posición totalmente nueva del hombre en el mundo y respecto al mundo. Ahora el mundo aparece como un objeto al cual el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria moderna (Heidegger, 1999: 24).

La mirada pesimista propuesta por Heidegger y Marx en torno a las consecuencias negativas del fenómeno técnico, se fundamentan en la explotación e instrumentalización de los entes que hacen parte del mundo, producto de cierto desarrollo desmesurado de la técnica moderna. Sin embargo, este distanciamiento que se genera entre el ser humano y la dimensión técnica de su existencia vuelve a reencontrarse en la filosofía de Simondon. A partir de su visión holística del fenómeno

técnico, el pensador francés integra el componente cultural al análisis del fenómeno de la técnica, identificando que la constitución existencial del ser humano se encuentra transida por el despliegue de la técnica a lo largo de la historia:

La cultura se comporta con el objeto técnico como el hombre con el extranjero cuando se deja llevar por la xenofobia primitiva. El misoneísmo orientado contra las máquinas no es tanto odio a lo nuevo como una negación a la realidad ajena. Ahora bien, este extranjero todavía es humano y la cultura completa es lo que permite descubrir al extranjero como humano. Del mismo modo, la máquina es el extranjero; es el extranjero en el cual está encerrado lo humano, desconocido, materializado, vuelto servil, pero mientras sigue siendo, sin embargo, lo humano. La mayor causa de alienación en el mundo contemporáneo reside en este desconocimiento de la máquina que no es una alienación causada por la máquina, sino por el no-conocimiento de su naturaleza y su esencia (Simondon, 2007: 31).

En relación con la cita anterior, el autor identifica una fuerte relación antagónica que excluye a la técnica de toda dimensión humana. Este juicio en torno a la técnica y la tecnología genera una visión acerca de lo técnico como algo ajeno a la estructura ontológica del ser humano, y aquello, recae en una suerte de

ensimismamiento que nos aleja de las verdaderas determinaciones de la técnica en nuestra humanidad. Pues, en palabras de Simondon “el mundo humano de la acción técnica se ha vuelto ajeno al individuo al desarrollarse y formalizarse, al endurecerse también bajo la forma de un maquinismo” (Simondon, 2007: 121).

En relación con este diagnóstico, Simondon propondrá una idea revolucionaria en la reflexión filosófica sobre la tecnología, pues defiende la idea de que las máquinas y el desarrollo técnico son un elemento crucial en la constitución ontológica del ser humano y su mundo circundante. Finalmente, Simondon argumentaba que no es el fenómeno de la técnica, ni el objeto técnico en sí mismo, los elementos causantes de la alienación en el hombre moderno, sino el desconocimiento de la esencia de dichos fenómenos socioculturales.

Esto implica una perspectiva ontológica de la técnica que cuestiona cualquier idea sobre la esencia de lo humano, y por ende no se enfrasca en discusiones teóricas nominalistas. Además, elabora una crítica de la filosofía política de Marx, en cuanto a su idea de alienación.

Básicamente, porque Marx afirmaba que para superar la alienación propia del capitalismo industrial se debería abolir régimen de propiedad sobre las máquinas, mientras que para Simondon, la liberación del hombre no pasaría por un mundo sin máquinas (el retorno a un

origen pre-técnico al estilo Heidegger) ni por una nueva relación de propiedad con las máquinas (como se deriva de las lecturas contemporáneas del aceleracionismo²) sino por una tercera vía: la toma de conciencia sobre el modo de existencia de los objetos técnicos mediante una cultura técnica.

Con relación a este punto de su filosofía de la técnica, Simondon refiere tres niveles (modos de existencia) mediante los cuales comparecen los objetos técnicos en la historia de la humanidad, estos son: 1)

² El aceleracionismo es una corriente contemporánea en el campo de la reflexión filosófica sobre la filosofía de la tecnología, compuesta por los siguientes pensadores: Mark Fisher, Franco Berardi, Paul Mason, Nick Srnicek, etc. Estos autores, proponen que el desarrollo tecnológico de las sociedades capitalistas postindustriales ha llegado a un estadio pseudo-apocalíptico, en el cual solamente a través de una “reapropiación” de los mecanismos de control propios de este sistema, se puede lograr una transformación de las estructuras de poder que están a la base del desarrollo tecnológico. lo siguiente se puede ver en la siguiente cita: “Nuestro desarrollo tecnológico está siendo aniquilado por el capitalismo en la misma medida en la que fue impulsado. El aceleracionismo es el convencimiento de que estas capacidades se pueden y deben liberar superando las limitaciones que impone la sociedad capitalista [...] El metabolismo esencial del capitalismo demanda un crecimiento económico constante, una competencia permanente entre entidades capitalistas individuales y un desarrollo continuo de las tecnologías para aumentar la ventaja competitiva, todo ello acompañado de una fractura social cada vez más grande. En su forma neoliberal, su proclama ideológica es la liberación de las fuerzas de destrucción creativa para despejar el camino a las innovaciones tecnológicas y sociales, en constante aceleración” (Srnicek & Williams, 2013: 10).

Elementos técnicos: Corresponden a un estadio artesanal de herramientas que modifican el entorno, 2) Individuos técnicos: Propios de un período de industrialización en donde la máquina funcionaba como una entidad cerrada en oposición al trabajador. Aquí, se sitúan las primeras incursiones en el automatismo, 3) Conjuntos técnicos: Funcionan a un nivel organizacional y colectivo en el capitalismo post-industrial. Esta noción logra captar el conjunto de relaciones, sociales, económicas y políticas que se dan en el entramado técnico de la cultura.

El ser humano se sitúa en el centro de estos tres niveles de existencia de los objetos técnicos, los cuales podrían entenderse como marcos epistémicos para entender la relación entre humanos y máquinas que se da a lo largo de la historia. Bajo este sentido, la idea de *conjuntos técnicos* es sumamente ilustradora, para poder captar el conjunto de relaciones técnicas que se tejen en el devenir de la cultura del ser humano, y a su vez, son responsables de los procesos de producción de subjetividad en una sociedad determinada.

En este sentido, destaca en su filosofía a la figura del “filósofo técnico” o “mecanólogo” (Simondon, 2007: 35). Este concepto se refiere al rol que deberían ocupar los intelectuales en una cultura técnica, siendo aquellos responsables de mediar entre estas dos dimensiones de la realidad. Puesto que, “únicamente el mediador de la relación entre las máquinas puede

descubrir esta forma particular de sabiduría [...] La función cuyas grandes líneas intentamos trazar sería la de un psicólogo de máquinas, que se podría denominar mecanólogo” (Simondon, 2007: 165).

Pues, para este pensador un estadio de desarrollo ideal del vínculo ser humano, cultura y máquinas no refiere a los grados de automatización de los procesos tecnológicos de una sociedad, sino más bien a un estadio en donde el mismísimo ser humano sea un organizador e intérprete vivo del desarrollo técnico.

Bajo esta línea, nos comenta que, sobre la diferencia entre dos tipos de máquinas, por una parte, la máquina cerrada, y en un segundo momento la máquina abierta (cf. Simondon, 2007: 35). Esta última se caracteriza por el grado de indeterminación con el cual esta máquina interactúa con el ambiente. Podríamos decir, que esta máquina abierta responde a una sensibilidad de acuerdo con la información del exterior y es capaz de adaptar su funcionamiento en relación con el medio en el cual funciona. Por otra parte, las máquinas ciegas continúan funcionando hasta que se agota su fuente de energía o falla, o es interrumpida por un operador humano.

Es en este sentido, en donde surge la idea de individuación, como aquel principio mediante el cual podemos concebir las relaciones co-constitutivas entre máquinas y seres humanos, son en cierto sentido, el conjunto de procedimientos mediante los cuales nos

constituimos culturalmente, como un fragmento de realidad. Podemos apreciar una explicación de los niveles que entraña la individuación simondoniana en las siguientes palabras de Pablo Rodríguez, traductor de la obra de Simondon al español:

Pero para Simondon la individuación no pivotea sólo sobre lo humano, y de hecho existe por gradaciones que van desde el mundo físico hasta el mundo psíquico. En el mundo físico, la individuación ocurre pocas veces; la materia adquiere una forma y permanece allí, como en el caso del cristal. En el mundo vivo la materia ya tiene una dinámica interna que la hace individuarse de manera constante; aparece la noción de interioridad, de modo que el ser vivo es aquel que posee un interior y se constituye como "un teatro de individuación". El tercer nivel es el de lo colectivo, esto es, la manera en que los individuos traman la red de lo transindividual (Rodríguez, 2018: 11).

Las máquinas inteligentes pueden establecer una relación con el medio y evaluar su funcionamiento, en consecuencia, a partir de la ontología simondoniana podemos comprender que nos encontramos en un estadio del desarrollo técnico en donde los procesos de individuación pasan inevitablemente, por el imperio de las nuevas innovaciones tecnológicas de la cultura. El cual se construye por medio, no solo de una co-

pertenencia esencial entre máquinas y seres humanos, sino que se entreteje en todos los niveles de la cultura humana, desde los espacios más íntimos de coexistencia, hasta las configuraciones sociales más complejas, mediante las cuales constituimos nuestra forma de comprender el mundo y organizarnos social y políticamente. En este sentido, el traductor y comentarista de Simondon agrega que,

Ahora bien, los seres humanos poseen, por cierto, una característica muy especial: hacen proliferar la materia en el mundo a través de la creación de objetos y sistemas técnicos y se acoplan o desajustan respecto de ellos, creando fantasías de liberación o de sojuzgamiento que dependen de la tonalidad afectiva de la época. La individuación de los objetos técnicos se llama "proceso de concretización", y se puede hablar de proceso porque de hecho es un hacer humano repetible, representable y analizable a través de sus productos. (Rodríguez, 2018: 12).

Podemos apreciar, los procesos de concretización en la filosofía de simondon responden a que la configuración ontológica del ser humano puede ser comprendida como un reflejo del ser de los objetos y procesos tecnológicos. Pues, a una de las características centrales de los procesos de individuación del ser humano y los entes con los cuales participa de esta

trama, refiere a su constante devenir relacional, situando su existencia en un conjunto de relaciones técnicas que configuran los distintos niveles de la realidad que habita. Lo anteriormente enunciado, puede leerse en las palabras del comentarista argentino Andrés Vaccari,

El objeto técnico también lleva un medio asociado, tanto interno como externo. El medio provee las “condiciones energéticas, térmicas, químicas, de funcionamiento” y puede incluir, en el caso de conjuntos técnicos, otras máquinas e incluso seres vivos. Por su parte, la capacidad técnica de invención del ser humano también debe ser comprendida en función de este “fondo”. El humano puede inventar -es decir: condicionar el presente con una representación del porvenir- porque él mismo, como ser viviente, es parte de un medio asociado en el que crea las condiciones de su propia individuación. Es esta capacidad de condicionarse a sí mismo la que posibilita la producción de “objetos que se condicionan ellos mismos”. La actividad técnica, para Simondon, está íntimamente arraigada en lo viviente. La tecnología refiere a funciones vivientes, interpela al ser humano en su esencia como ser vivo (Vaccari, 2010: 6).

Esta última es una de las características principales de todo lo relacionado con la automatización en general de los conjuntos técnicos de Simondon. Por

ejemplo, en el contexto de 1958, en medio del capitalismo post-fordista, el inventor Taiichi Ohno había creado una máquina de tejer que se podía detener cuando algún punto fallaba o el hilo se cortaba evitando así que la máquina siguiese funcionando con la pérdida de material asociada. Así, la máquina sensible al exterior se encuentra como un fundamento central para comenzar a comprender la integración de la técnica en la significación de la existencia humana y la cultura del individuo.

Lo cual, evidentemente, nos conduce a la siguiente interrogante, ¿cómo entendemos al individuo humano y al individuo técnico, así como la relación entre ambos?, ¿son útiles estas caracterizaciones para comprender la actualidad tecnológica de nuestra cultura y sus niveles de desarrollo?

Podríamos argüir finalmente, que la mirada de la técnica de este autor nos introduce, por medio de procesos de individuación en una determinada simbiosis entre la configuración de lo humano y lo técnico. Podríamos, así, enunciar que el ser humano, técnica y cultura, son elementos que interactúan en un proceso neurálgico de co-pertenencia. Esta mirada, nos obligará a desprendernos de las concepciones rudimentarias que muestra al elemento técnico, solo como una simple herramienta en manos del artesano, el cual es capaz de configurar un pequeño fragmento de realidad, sino que la tecnicidad de lo técnico radica en ser el trasfondo

sobre el cual se constituye el sentido y el fundamento de la cultura de los seres humanos.

Empero, la propuesta filosófica de Simondon será concebida como “el nacimiento de las condiciones que permiten al hombre ver funcionar la relación técnica de manera objetiva” (Simondon, 2007: 162). La idea de conjuntos técnicos será útil para poder mostrarnos un estadio del desarrollo técnico en donde los humanos tomen conciencia de las redes de funcionamiento de lo técnico en la configuración de la existencia humana.

Sin embargo, no se trata de un determinismo tecnológico a secas, sino más bien a comprender que el rol de ser humano frente a la cultura técnica consiste en ser una especie de director de orquesta de las máquinas (no un control desde arriba sino una armonía propia de quien entiende la lógica de funcionamiento de aquello que está coordinando, lo cual podría liberar tanto a la máquina como al ser humano del paradigma sociocultural que restringe su relación con las máquinas.

Peter Sloterdijk: esferas y antropológica

El filósofo alemán Sloterdijk es conocido en el mundo académico por sus aportes en torno al análisis de los problemas filosóficos que devienen de la actualidad tecnológica. De hecho, “se debe partir por situar a Sloterdijk en el terreno de la filosofía de la tecnología, más allá de que sus principales detractores lo quieran

situar (suponiendo que ello constituye algún tipo de descrédito) en el campo de la literatura” (Tilleria, 2020: 69). Podríamos enunciar, junto con la hipótesis de Tilleria, que para Sloterdijk las tecnologías contemporáneas son el fenómeno central que debe abordar la reflexión filosófica, intentando comprender los fundamentos, relaciones y peligros de las nuevas disposiciones técnicas de nuestro ordenamiento social y cultural.

Es por esto, que centraremos nuestro análisis en alguna de sus obras más emblemáticas: *Normas para el parque humano* (1999), *Esferas: microesferología* (2006) y *Has de cambiar tu vida* (2009). En estos textos, el autor alemán formula una mirada antro-po-genética que busca dilucidar el ‘devenir genealógico’ de la relación entre técnica, ser humano y cultura. El planteamiento de Sloterdijk es concebido como un híbrido en el mundo académico, pues consiste en “una filosofía de la historia combinada con una antropología anfibia” (Esquirol, 2011: 192). Una antropología, que busca captar los orígenes culturales del ser humano, a través de un análisis de las formas en las cuales habitamos técnicamente el mundo natural que nos rodea.

Por otra parte, en términos de su formación intelectual, este filósofo se le considera deudor de la filosofía de Nietzsche, la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger y los planteamientos biopolíticos de Michel Foucault. Sin embargo, esta deuda respecto a

los pensadores que se encuentran presentes en la prosa de este autor se transforma rápidamente en una crítica y/o apropiación de las ideas centrales, utilizándolas para poder estructurar su propuesta filosófica central. Así, la perspectiva filosófica de Sloterdijk, puede ser comprendida con bastante claridad, si consideramos el argumento que propone para contrariar la ‘pureza ontológica’ del discurso heideggeriano, sobre la relación del ser humano, y su acontecer en la historia de la humanidad (historicidad), como un aparecer en el mundo, a partir del claro (*Lichtung*). En palabras del pensador:

Hay una historia, resueltamente ignorada por Heidegger, de la salida del hombre al claro, una historia social de la susceptibilidad del hombre de ser tocado por la susceptibilidad del Ser y una moción histórica en la apertura de la diferencia ontológica. Por una parte; Hay que hablar aquí de una historia natural de la serenidad, en la cual el hombre pudo convertirse en el animal capaz de mundo; por otra, de una historia social de las domesticaciones gracias a las cuales los hombres se experimentan originariamente a sí mismos como los seres que se recogen para corresponder al todo. La historia real del claro – de la que debe partir una meditación del hombre más profunda que el humanismo- se compone, pues, de dos relatos mayores que convergen en una perspectiva en común, a saber, en la

exposición de cómo el animal sapiens se convirtió en el hombre sapiens [...] Aquí se cumple la revolución antropogenética, el estallido que hace saltar el nacimiento biológico convirtiéndolo en el acto de venir al mundo. Heidegger, en su terca reserva frente a toda antropología y en su afán de preservar en su pureza ontológica el punto de partida situado en el ser-ahí y el ser-en-el-mundo del hombre, no tomó noticia suficiente de esta explosión (Sloterdijk, 2001: 209).

En esta cita podemos identificar algunos rasgos centrales de su Filosofía de la técnica y la tecnología, pues su crítica central a la situación metafísica de occidente se funda en esta omisión del discurso ontológico heideggeriano sobre la técnica, pues no es capaz de inteligir “la exposición de cómo el animal sapiens se convirtió en el hombre sapiens” (Sloterdijk, 2001: 209). Denominamos esta postura del pensador alemán, como su visión antropológico-cultural sobre la constitución técnica del ser humano, pues según la cita anterior, la filosofía de Sloterdijk pondrá un acento radical en el umbral biológico-evolutivo del ser humano. Básicamente, este pensador se suscribe a las tesis en donde una cierta forma de ‘habitar el mundo técnicamente’ es responsable de nuestro desarrollo histórico, cultural y biológico.

Esta tesis se configura, a partir de los análisis filosóficos que realiza este pensador sobre la forma en la cual el ser humano habita el mundo circundante. En su obra *Esféricas: Burbujas - Microsferología* (1998) puede comprenderse la intención del pensador de entablar una fenomenología de la forma en la cual el ser humano habita su entorno como una indagación sobre cierta arquitectónica de las relaciones de los seres humanos entre sí, y con su entorno natural. Pues, como explica Rudiger Zafranski en el prólogo a esta magna obra:

Sloterdijk esboza una especie de teoría medial de la coexistencia. ¿Qué es un medio? Un algo que es inspirado, sonorizado, iluminado, tomado, atravesado, disuelto, envuelto por otro [...] Puesto que el ser humano mediado es un ser que viene en principio de un espacio interior íntimo, arropado, busca también cobijo más tarde y, si no lo encuentra, intenta crear espacios de refugio. Eso no se consigue siempre. Sloterdijk analiza la conexión entre crisis vitales e intentos fracasados de conformación de espacio, esbozando, al hacerlo, una onto- y filogénesis de los espacios de vida humanos: de las conformaciones tanto individuales como histórico-colectivas de esferas en círculos ampliados, en relaciones de pareja, familias, amistades, asociaciones, partidos, estados, iglesias, reinos, naciones. (Safranski, 2002: 16).

Podemos ver, que el pensador de *Karlsruhe* retoma la preocupación heideggeriana del habitar en el mundo, formulando una fenomenología del espacio, que busca comprender las particularidades antropológicas de este habitar-en-el-mundo. Sin embargo, este habitar, se ve transido actualmente por los desarrollos tecnológicos de la sociedad, y Sloterdijk formulara una mirada filosófica que nos invita a comprender la inmanencia de lo técnico en la constitución de nuestra cultura e historia humana. Además, “en esta extraña filosofía de la tecnología que propone Sloterdijk, la artificialidad, como se dijo, pasa a jugar el papel de una segunda, o si cabe decirlo así, de la ‘verdadera’ naturaleza del hombre”. (Tilleria, 2020: 79). Pues, como señala Sloterdijk en su conferencia *Notas sobre el estado ético de la tecnología genética actual* (2000):

Si 'hay' hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-humano. Ella es la verdadera productora de seres humanos, o el plano sobre el cual puede haberlos. De modo que los seres humanos no se encuentran con nada nuevo cuando se exponen a sí mismos a la subsiguiente creación y manipulación, y no hacen nada perverso si se cambian a sí mismos autotecnológicamente, siempre y cuando tales intervenciones y asistencia ocurran en un nivel lo suficientemente alto

Y. Mejías Rabet

Peter Sloterdijk - Gilbert Simondon: La integración entre
técnica, cultura y ser humano

de conocimiento de la naturaleza biológica y social del hombre, y se hagan efectivos como coproducciones auténticas, inteligentes y nuevas en trabajo con el potencial evolutivo (Sloterdijk, 2000: 4).

Esta cita, nos muestra de forma clara la mirada antropo-genética de Sloterdijk, pues afirma categóricamente la co-pertenencia esencial entre ser humano-técnica y cultura. La tecnología para este pensador es un eje central en la producción de subjetividades a lo largo de la historia de la humanidad. De hecho, esta particularidad técnica del ser humano puede ser entrevista en nuestra capacidad de auto constituirnos y modificar nuestro entorno, otrora natural. Esta afirmación, mantiene su correlato en la categoría de *esferas*, puesto que, desde la filosofía de este autor, el ser humano genera un vínculo con el mundo, el cual se caracteriza por conformar un espacio, un hábitat, que lo resguarde de las vicisitudes del mundo exterior. Según Sloterdijk:

Lo que siempre ha ocurrido durante toda la historia primitiva es la revolucionaria incubación de anti-naturalidad dentro de la propia naturaleza; también puede decirse que el contenido de la más antigua historia de la humanidad es la sucesión respecto de la vieja naturaleza por parte de las primitivas hordas esenciales [...]. Estas islas sociales flotantes – o balsas– son los lugares de nacimiento de

características psico-culturales que un buen día producirán efectos mundiales [...] También en estas islas se acumulan aquellas experiencias fundamentales con espíritus, seres vivos y cosas, que serán transmitidas más tarde en forma de técnica y sabiduría (Sloterdijk, 2006: 28-29).

Así mismo, podríamos caracterizar la relación ser humano-técnica-mundo, como una especie de incubadora artificial, en la cual se organizan el conjunto de las relaciones sociales, simbólicas y psicológicas que conforman la totalidad de existencia humana. En otras palabras, en términos antropológicos el hombre es concebido como un *Homo Immunologicus*, un estadio del desarrollo humano, en donde sus interacciones con el mundo se pueden comprender según la creación de ciertas prácticas sociales, que buscan resguardar al ser humano de su entorno.

En la idea de *Esferas*, se encuentra en una constante inclinación por comprender que el vínculo entre técnica, ser humano y cultura, se explica por medio del instinto primario de supervivencia. Aquí, los seres humanos buscan, inocular su medio social de los peligros propios que entraña la naturaleza y el mundo circundante. En este sentido, habitar el mundo es un fenómeno, que, bajo esta perspectiva, se supedita a la búsqueda de una seguridad prístina, de una vuelta hacia la seguridad ontológica del útero materno. (cf. Sloterdijk,

2003: 60-64). Por lo que, es la técnica y el desarrollo tecnológico, el mecanismo necesario para retraerse, y configurar nuevamente, la seguridad del útero materno.

Esta propuesta ontológica de Sloterdijk nos muestra un gesto propio de la humanidad y su desarrollo cultural, pues los diferentes espacios de nuestra coexistencia se encuentran permeados por esta necesidad ontológica primaria de la seguridad. En otras palabras, el devenir histórico y cultural del ser humano, comienza desde la configuración de pequeñas estructuras sociales hasta la conformación macro política del Estado-nación en el cual nos situamos actualmente. En relación con este tránsito histórico, el comentarista de Sloterdijk, Adolfo Vásquez Rocca agrega lo siguiente:

El concepto de esfera se ofrece para recapitular el tránsito desde el pliegue o clausura de la que el ser humano surge al estallido del espacio donde se ve psicológicamente expuesto y vulnerable. Así Sloterdijk transita del espacio más íntimo al más extenso y abarcante, donde se patentiza un extraño impulso a lo inmenso e inquietante. [...] El hombre emerge como una utopía bio-ontológica que intenta -por medio de construcciones científicas, ideológicas y religiosas- recrear su original caverna confortable y protectora, las microesferas íntimas, de las parejas no eróticas, sino ontológicas, los gemelos, la relación feto-placenta, individuo y

colectividad, alma y Dios, y también las grandes esferas o "úteros fantásticos para masas infantilizadas" que son los imperios o los Estados-nación. Unas estructuras políticas que se comunican como los paranoicos, imponiendo la forma patológica del monólogo: el paranoico habla con el otro en su propia mente (Vásquez Rocca, 2006: 3-4).

Así, podríamos enunciar lo siguiente: al habitar en sociedad, nos constituimos culturalmente como una 'maquinaria esférica' de producción de seres humanos. Podríamos pensar en términos simples, en una incubadora artificial, en la cual el ser humano va incrementando sus habilidades para poder sobrevivir. Las *Esferas* son vistas por Sloterdijk como envolturas protésicas en las que el hombre se inmuniza contra la naturaleza externa. Podríamos referirnos a un movimiento inoculatorio de *anti-naturalidad*, que caracteriza la doble relación técnica que entabla el ser humano, para/consigo mismos y el mundo. Tratándose, este último, de un medio artificialmente creado a partir de unas inquietantes "técnicas de climatización" (cf. Vázquez Rocca, 2008). Estas cúpulas artificiales, este efecto invernadero que es nuestro existir, se puede entrever en situaciones tales como; el Estado-nación, la ideología, religión, los rituales o mitos, medios de comunicación, tecnología cibernética. Todas constituyen

el vínculo técnico caracteriza antropológicamente al ser humano en su habitar inmuno-esférico.

En otras palabras, los distintos grupos humanos construyen una ‘esfera artificial’ en la que los hombres viven. De esta forma, la existencia humana concebida como una artificialidad esférica, engloba la multiplicidad de relaciones desde la intimidad menos entrañable hacia la conformación de estructuras macro políticas que se tejen en el vasto rango de la experiencia histórica humana, que no es sino la experiencia arquitectónica del espacio.

Esta arquitectónica del espacio que enmarca y posibilita nuestra existencia, comienza desde una reconstitución de la relación ontológica primaria en el ser humano. Para este pensador, recreamos la relación ontológica del tipo feto placenta en nuestro cotidiano vivir. La fragilidad que suscita la imagen utilizada, para conceptualizar el campo de la experiencia próxima e íntima, nos muestra un movimiento propio de las *esferas*, un estallar repentino que nos arroja desprovistos al mundo.

Pero, junto con este estallar de la esfera primigenia del ser humano, también se denota otro punto central, que radica en la constante búsqueda de un resguardo existencial, para lo cual, buscamos cobijo en la seguridad ontológica que nos ofrece la conformación de *esferas*. Junto con ello, se manifiesta el requerimiento de una relación inmunológica del ser humano para con el

mundo, se requiere de ‘políticas de climatización’ que ofrezcan un resguardo unitario, sobrecogedor y circular para los individuos. Podría decirse que, para este filósofo alemán, “estar-en-el-mundo hace directa relación con la conformación de esferas, de tal modo habitar estas esferas constituye la relación ontológica fundamental para el ser humano” (Vásquez Rocca, 2006: 6). Estas maquinarias esféricas, pueden entreverse a un nivel micro político, en palabras de Sloterdijk:

Las máquinas son, conforme a su esencia, prótesis, y como tales están destinadas a complementar y reemplazar la primera maquinaria, procedente del espíritu de la técnica [...] la esencia de la protética es sustituir órganos imperfectos por máquinas capaces de mayor rendimiento [...] La modernidad protetológica trabaja con persistencia en ampliaciones corporales operativas, sensoriales y cognitivas que nos causan la impresión de ser maravillas sin maravilla, y que pronto acabaremos suponiendo como naturalezas al lado de la naturaleza. Todas ellas pertenecen al espacio extraño de la técnica y nos hacen sentir las frías consecuencias de nuestra emigración a este tercer ámbito (Sloterdijk, 2001: 236).

Junto con lo anterior, sostenemos que el marco general de análisis propuesto por este pensador nos ayuda a comprender las culturas humanas, como el

desarrollo tecnológico de máquinas-productoras-de-seres-humanos. Debido a este diagnóstico, podemos enunciar que la propuesta teórica de Sloterdijk nos muestra que nuestras formas de producción de subjetividad han estado permeadas históricamente por el desarrollo de nuevas tecnologías. En relación con este punto, los procesos mediante los cuales se constituye la vida humana y las determinaciones socio-técnicas de la cultura, son denominadas por Sloterdijk como antropotécnicas.

Esta categoría, es propuesta en su libro *Has de cambiar tu vida* (2009) en donde introduce una distinción entre dos maneras de producción artificial de comportamiento humano. La primera es la producción de unos hombres por otros hombres, a la que denomina técnicas para dejarse operar, mientras que la segunda es la producción de hombres, pero a partir de sí mismos, que serían entonces técnicas de auto operación (cf. Sloterdijk, 2009: 589).

En este sentido, podemos ver que se trata de un conjunto de prácticas sociales desarrolladas para modificar y optimizar el comportamiento humano, en esto consistiría las *antropotécnicas*. De hecho, “Lo que Sloterdijk entiende por antropotécnicas [...] no es más que la verdadera ‘naturaleza’ del hombre, vale decir, la condición sociohistórica que lo define y determina. Llegamos a un punto de la filosofía de la tecnología

donde la técnica ha logrado reemplazar a la naturaleza como esencialidad de la especie” (Tilleria, 2020: 71).

Esta conceptualización propuesta por Sloterdijk, puede leerse como una ampliación del proyecto biopolítico Foucaultiano³, pero bajo la intención teórica de poder entrañar la ontogénesis del ser humano y su comprensión acerca del mundo que habita. La inmanencia del poder antro-po-tecnológico en la constitución y crianza de nosotros, en tanto especie humana, nos obliga a adentrarnos en una particular forma de mostrar el devenir histórico-político de las sociedades humanas.

En estas reflexiones incluye la noción de horda primitiva y, propone como uno de sus rasgos esenciales, cierta relación inmunológica que entablan los individuos de la especie humana con su hábitat social y natural. De acuerdo con Sloterdijk:

³ De esta manera, Michel Foucault, al igual que Sloterdijk, también distinguirá entre las técnicas de gobierno sobre las poblaciones y el gobierno de sí mismo. Bajo esta relación, con el fin de profundizar en la perspectiva foucaultiana sobre las formas de producción de subjetividad en la actualidad biopolítica deben tener en consideración los siguientes textos: *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), *Seguridad, territorio y población* (1977-1978), *Defender la sociedad* (1997), *Vigilar y castigar* (1975) *Tecnologías del yo* (1988), *El gobierno de sí y de los otros* (2008) *La voluntad de saber* (1976 y 1984). Sin embargo, precisar las relaciones conceptuales entre Foucault y Sloterdijk demanda un trabajo hermenéutico mucho más detallado que excede los límites teóricos del presente trabajo.

Por lo que se refiere a los tiempos prehistóricos, la forma social determinante aparece como horda, con la tendencia a la formación de tribus y comunidades de clan; en la época histórica aparece como pueblo, con la tendencia a la fundación de ciudades, naciones e imperios. En ambos regímenes, el prehistórico y el histórico, jamás tuvo el ser-ahí humano una relación de conformidad y adaptación a lo que moderna y demasiado llanamente se designa como medio o entorno; más bien ese 'ser-ahí crea él mismo en torno a sí el espacio por el que y en el que existe. Las hordas, las tribus y los pueblos, tanto más los imperios, en cada uno de sus formatos. Son magnitudes psico-sociosféricas que se acomodan, climatizan y se recogen ellas mismas. A cada instante de su existencia están forzadas a colocar sobre sí, con sus medios típicos, cielos semióticos propios de los que les lleguen inspiraciones comunes caracterizadoras (Sloterdijk, 1994: 61-62).

Respecto a la cita anterior, en esta ordenación social de la horda, destaca todo lo relativo a las prácticas de crianza de los seres humanos sobre los seres humanos, tanto en un aspecto pragmático-técnico, como en otro simbólico-metafísico. Lo cual significa que la horda existe únicamente en función de transmitir a las nuevas generaciones de sujetos un repertorio de habilidades técnicas y semióticas que permitan salvaguardar la constitución misma de la horda y la

Y. Mejías Rabet
Peter Sloterdijk - Gilbert Simondon: La integración entre
técnica, cultura y ser humano

construcción de espacios artificiales en los cuales habita
y se desenvuelve socialmente.

Acerca de los peligros de una interpretación inocente de la técnica

No es cuestión de tener miedo o
esperanza, sino de buscar nuevas
armas. Gilles Deleuze, *Postdata a las
sociedades de control*.

Luego de haber indagado y expuesto las características
centrales de la filosofía de la técnica en Simondon y
Sloterdijk, es preciso extender nuestra reflexión hacia las
potencialidades de las propuestas de ambos autores. Es
por ello, que a modo de conclusión expondremos las
similitudes halladas en la filosofía de ambos pensadores
y sus valoraciones en relación con el fenómeno
tecnológico y su relación con la cultura.

Sostenemos, que tanto la idea de antropotécnica
como de individuación, mantienen ciertos paralelismos
que nos ayudan a comprender las conexiones intrínsecas
entre ser humano, técnica y cultura. Lo anterior, se
explica básicamente, según el sentido de que lo humano
y lo técnico, resultan de un proceso de co-incidencia en
el cual, ambos agentes se encuentran en constante
interacción. Así, la cultura, o, mejor dicho, el conjunto
técnico de la cultura humana genera las condiciones

sociales, psicológicas y materiales en la cual se genera la subjetividad de un individuo.

Es decir, ambos pensadores intentan mostrar la relación fundamental que existe entre ser humano y técnica, no es sino, el fundamento ontológico de la configuración de nuestra cultura. En principio, nos comentaron ambos filósofos, que los procesos mediante los cuales se constituye el individuo no se limitan solamente a lo humano, pues abordan también a los objetos técnicos, los cuerpos materiales, y la totalidad de entes que habitan este mundo. En esta perspectiva, se pueden distinguir diferentes niveles mediante los cuales se constituyen los individuos técnicamente en el mundo, los cuales culminan con los procesos de individuación que configuran las grandes estructuras sociales.

Las teorías de ambos pensadores acerca de la técnica buscan resolver un problema central, en el sentido de cómo se constituye la existencia humana. Así, los procesos tecnológicos ocupan un lugar importante para analizar las formas mediante las cuales nos constituimos como seres en este mundo. De acuerdo con Sloterdijk, nos referimos a una trama histórica, que evidencia un conjunto de técnicas y mecanismos tecnológicos sin los cuales el ser humano no podría acontecer como aquello que es en la historia universal, un ser humano transido por el conjunto de prácticas tecnológicas y auto tecnológicas que configuran su existencia y entorno cultural.

Además, nos gustaría realizar un pequeño énfasis en cierta recepción e interpretación débil que se realiza en el mundo académico sobre perspectivas de la técnica que integran los elementos del ser humano, técnica y cultura. Denominamos, una interpretación débil a aquella concepción que cree inocentemente que el desarrollo e integración de los avances tecnológicos en la cultura, puede conducirnos inherentemente a nuevos estadios en el desarrollo humano. Esta forma de interpretar a pensadores de la talla de Sloterdijk y Simondon, tiene su asidero en la corriente transhumanista de la cual hablaremos brevemente.

El filósofo francés Gilles Deleuze, lector asiduo de la obra de Simondon, en su texto *Postdata a las sociedades de control* (2006) enuncia la siguiente frase: “No es cuestión de tener miedo o esperanza, sino de buscar nuevas armas”. Esta sentencia del filósofo francés, cobra total sentido cuando intentamos reflexionar sobre las posibilidades de un futuro en donde las relaciones hegemónicas de dominación sobre el humano puedan ir diluyéndose, mientras que la cultura avance hacia nuevos estadios de desarrollo. Sin embargo, las palabras de Deleuze son enunciadas en respuesta de un escenario mundial en donde el desarrollo de la cibernética y la globalización comienza a instaurarse en las diferentes culturas del mundo.

Sin embargo, es necesario anteponerse y no recepcionar ciegamente los desarrollos tecnológicos que

suscitan el avance de la cultura en materia de las nuevas tecnologías que van apareciendo en el mundo globalizado. Pues, Deleuze fue capaz de anticiparse y prever las condiciones de dominación que se despliegan en la era digital, este es el fenómeno que el pensador de Vincennes pudo entrever en su breve texto. Así, nos señala las nuevas ataduras del capitalismo postindustrial condensando su poder hegemónico en la noción de *sociedades de control*:

En las sociedades de control, por el contrario, lo esencial ya no es una firma ni un número, sino una cifra: la cifra es un *password*, mientras que las sociedades disciplinarias son reglamentadas por consignas [...] El lenguaje numérico del control está hecho de cifras que permiten el acceso a la información, o lo deniegan. Ya no nos encontramos ante el par masa-individuo. Los individuos se han convertido en “dividuos”, y las masas, en muestras, datos, mercados o bancos. Tal vez sea el dinero lo que expresa de mejor manera la diferencia entre las dos sociedades, puesto que la disciplina siempre se remitió a monedas acuñadas según el patrón del oro, mientras que el control refiere a intercambios flotantes, modulaciones que hacen intervenir como cifra un porcentaje de diferentes monedas de muestra. El viejo topo monetario es el animal de los espacios

Y. Mejías Rabet
Peter Sloterdijk - Gilbert Simondon: La integración entre
técnica, cultura y ser humano

de encierro, pero la serpiente es el de las
sociedades de control. (Deleuze, 2006: 286).

Es coherente afirmar, que Gilles Deleuze pone el acento en un nuevo tipo de sociedad que se está configurando en la segunda mitad del siglo XX, la cual él denomina *Sociedades de Control*, siguiendo el modelo biopolítico foucaultiano. Sin embargo, la pregunta es: ¿Estaba Simondon y Sloterdijk en conocimiento de este cambio en las condiciones políticas y materiales de la cultura occidental?

La respuesta a esta interrogante es más bien afirmativa, pero los autores despliegan una filosofía de la técnica que fomenta una comprensión integradora del desarrollo tecnológico en la configuración de nuestra cultura, lo cual es, a todas luces razonable y necesario. Pero ¿son suficientes estos marcos conceptuales para comprender las nuevas formas y mecanismos de control que hacen parte de la cultura digital contemporánea?

Me gustaría sostener, que, si bien ambas posturas nos remiten a los fundamentos ontogenéticos de la relación entre ser humano, cultura y técnica, no basta con describir las estructuras ontológicas que soportan el presente de lo humano. Pues, podríamos advertir que una recepción inocente de estas perspectivas filosóficas puede generar el error hermenéutico de comprender sus ideas como una suerte de ‘apología de las máquinas’ y su rol en nuestra cultura.

Esta apología ciega respecto de los avances tecnológicos se deriva de las interpretaciones superficiales de Simondon y Sloterdijk. Además, encuentran un terreno fértil en posturas transhumanistas, o posthumanistas, que abogan por un mundo que integre al objeto técnico en los aspectos más fundamentales e íntimos de su vida cotidiana. Creo, que deberían mantenerse ciertos matices al momento de integrar ciertas prácticas tecnológicas en nuestra vida social y política, siempre teniendo en plena consideración las limitantes éticas que se presentan en diferentes situaciones, en donde la tecnología va excediendo los marcos interpretativos del ser humano.

Básicamente, hoy nos encontramos en un escenario en donde las máquinas subsumen a los seres humanos y determinan completamente la significación de la existencia humana. Es así, que tecnologías digitales como Facebook, Instagram, Twitter, o Tik Tok, se encuentran en una línea de producción de la subjetividad que se genera sobre la base de un capitalismo post-fordista, en donde las grandes esferas de poder, hoy tiene como principal eje de operaciones a los gigantes tecnológicos y las compañías que se están enriqueciendo cada vez más por el tiempo que derrochamos en las pantallas.

Gilles Deleuze no estaba equivocado, cuando en su escrito mencionaba, que hoy es la serpiente el animal que caracteriza el devenir de las sociedades de

control. Pues, la seducción que se genera frente a los nuevos mecanismos de sujeción del sistema capitalista es prácticamente irresistibles para todo ser humano, y culminan en la configuración de una época biopolítica nunca vista. Es en este sentido, que la filosofía y académica argentina Flavia Costa, propone la idea de una bio-política informacional:

El tercer elemento es el desarrollo de “un sistema de información general” que no tiene por objetivo fundamental la “vigilancia de cada individuo, sino, más bien, la posibilidad de intervenir en cualquier momento justamente allí donde haya creación o constitución de un peligro, allí donde aparezca algo absolutamente intolerable para el poder”. Lo cual conduce a la necesidad de extender por toda la sociedad, ya través de ella misma, un sistema de información que, en cierta forma, es virtual; que no será actualizado, sino sólo en ciertos momentos: “una especie de movilización permanente de los conocimientos del Estado sobre los individuos (Costa, 2022: 40).

Este fragmento, nos muestra la importancia de considerar las estructuras de poder que están a la base del desarrollo tecnológico de la cultura. Pues, en el ascenso de esta cibercultura, también aparecen nuevos mecanismos de control social sobre los individuos que

hacen parte de esta gigantesca maquinaria y/o conjunto sociotécnico. Es por ello, que denominamos una interpretación inocente del fenómeno tecnológico, a aquella concepción que entiende los aportes de los principales filósofos de la técnica como una incitación a la apertura ciega y desmesurada frente al poderío de las nuevas tecnologías.

Es importante, intentar que el desarrollo tecnológico no exceda los marcos de comprensión humana, con el fin de no caer en la alienación que tan rigurosamente denunciaba Simondon, acerca del desconocimiento de la máquina. El tema central, radica en que hoy en día, las nuevas tecnologías impulsan un clima de ignorancia generalizada sobre los fundamentos, funciones y alcances del fenómeno tecnológico.

Debido a esto, es importante considerar para futuros acercamientos teóricos sobre la técnica la sentencia de Deleuze sobre las sociedades de control, donde no se trata de esgrimir detalladamente los peligros y aprehensiones que tengamos sobre los avances de las tecnologías en nuestra cultura, pero tampoco se trata de formular una reivindicación o apología ciega en torno a las realidades de la técnica contemporánea, sino más bien de lo que se trata, es a través de pensamiento filosófico, buscar nuevas armas conceptuales que nos sirvan para comprender el horizonte sobre el cual se están produciendo los cambios en el terreno de la cultura del ser humano, pues: ¿estamos realmente

preparados para una nueva configuración del vínculo entre ser humano, técnica y mundo o solamente somos la energía que necesitan las máquinas para mantener viva su propia tecnicidad?

Bibliografía

- Deleuze, G. (1991): *Posdata sobre las sociedades de control*, en Christian Ferrer (Comp.) El lenguaje literario, Editorial Nordan, Montevideo.
- Duque, F. (2002): *En torno al humanismo: Gadamer, Heidegger, Sloterdijk*, Editorial Tecnos Madrid.
- Esquirol, J. M. (2011): *Los filósofos contemporáneos y la técnica; de Ortega a Sloterdijk*, Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, España.
- Marx, K. (2000): *El capital: Libro 1*, Ediciones AKAL, Madrid.
- Mitcham, C. (1989): *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda. Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona.
- Simondon, G. (2007): *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Editorial Prometeo, Buenos Aires.
- Srnicsek, N., & Williams, A. (2013): *Aceleracionismo: Manifiesto por una política aceleracionista*, Editorial Caja Negra, Buenos aires.
- Sloterdijk, P. (1994): *En el mismo barco*, Ediciones Siruela, Madrid.

Y. Mejías Rabet
Peter Sloterdijk - Gilbert Simondon: La integración entre
técnica, cultura y ser humano

- Sloterdijk P. (2002): *Esferas I Burbujas: microsferología*, España Ediciones Siruela, Madrid.
- Sloterdijk P. (2011): *Sin salvación; Tras las huellas de Heidegger*, Ediciones Akal, Madrid.
- 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.
- Tillería, L. (2020): Homo Sloterdijk: filosofía de la tecnología en la Posmodernidad. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, Vol. 28, 67-92.
- Vaccari, A. (2010): Vida, técnica y naturaleza en el pensamiento de Gilbert Simondon. *Revista iberoamericana de ciencia tecnología y sociedad*, 153-165.
- Vásquez, A. (2008): “Peter Sloterdijk: normas y disturbios en el parque humano o la crisis del humanismo como utopía y escuela de domesticación”, *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*.
- Vásquez A. (2006): *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Editorial de la Institución Alfons, Valencia.

El capital como megamáquina invisible

Tomás Soto Vargas

Resumen

Se analizarán las posibles relaciones entre los conceptos de máquina invisible y megamáquina en Mumford, y las nociones de estructura y superestructura de la tradición marxista. El objetivo es dar cuenta de los alcances que puede tener la idea de concebir el capitalismo como una megamáquina invisible, noción acuñada por Lewis Mumford (2010) para explicar el entramado político, social y económico que se da en determinadas sociedades. Dicho entramado de relaciones se asemeja bastante a las nociones de estructura y superestructura del sistema capitalista en la tradición marxista.

Palabras clave

Capitalismo, megamáquina, Marx, Mumford, Schumpeter

El capitalismo como maquinaria invisible, más allá de la estructura económica

En este ensayo se pretende relacionar los conceptos de máquina invisible y megamáquina planteados por Lewis Mumford, y las ideas de estructura y superestructura

desarrolladas por Marx (cf. Mumford, 2010 y Marx, 2008). Gracias a estas relaciones se hace posible concebir el sistema capitalista como una megamáquina invisible, es decir, como un entramado de relaciones políticas, sociales y económicas que se da en un tipo de sociedad específica. Dicho entramado de relaciones es similar a las nociones de estructura y superestructura usadas por la tradición marxista. Otro aspecto que se analizará es la idea de que el capitalismo opera como un proceso de destrucción creadora, idea presentada por Schumpeter en *Capitalismo, socialismo y democracia* (cf. Schumpeter, 1996: 118-124), y cómo esto se expresa tanto en el plano de la estructura económica como en la superestructura social.

Es común que, cuando se explica el funcionamiento del sistema capitalista, el análisis se centra en el aspecto económico, sin embargo ya Marx en *Contribución a la crítica de la economía política* (cf. Marx, 2008: 4) sabía que todo sistema necesita legitimarse socialmente. Aun aceptando la idea que la base del sistema es de carácter económico material, el sistema capitalista en tanto orden necesita legitimarse social y políticamente. Este orden establecido necesariamente debe permear en diferentes sectores sociales mediante formas extra-económicas a través de elementos jurídicos, religiosos y culturales, en palabras de Marx:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones,

T. Soto Vargas
El capital como megamáquina invisible

necesarias e independientemente de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estado evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social (Marx, 2008: 4).

Esta base económico material es lo que en el marxismo se conoce como la dimensión estructural del capitalismo, o simplemente “estructura”. Cabe destacar que Marx no concibe de forma mecanicista dicha teoría, ya que, si los seres humanos han llegado a establecer relaciones económicas independientes de su voluntad o deseo real (por ejemplo trabajo mal pagado) esto se debe a la necesidad material de poder subsistir. Al mismo tiempo, existen otras formas ideológicas (como por ejemplo la religión o incluso cierta filosofía) que construyen relatos para legitimar y naturalizar el orden social dado. Esta dimensión extra-económica del capitalismo constituye una forma de legitimar su racionalidad, como por ejemplo, puede ser la lógica de la competencia y el individualismo. Todas estas formas (jurídica, política, religiosa y cultural) constituyen lo que la tradición marxista llama “superestructura”.

La relación entre estructura y superestructura no siempre se da en armonía, es decir, no siempre se

produce un perfecto reflejo entre la base económica y el orden social, ya que, en ocasiones las formas de conciencia social de determinados grupos pueden entrar en contradicción (conflicto) con los grupos dominantes. En este sentido, las formas jurídicas pueden funcionar como resguardo de la estructura económica, pero el conflicto producido crea la voluntad social de construir una nueva legislación en pos de un nuevo orden. Ejemplo de lo anterior son la mayoría de las reivindicaciones obreras que suelen caracterizarse por buscar mayores derechos laborales reclamando que, la legislación vigente no contempla las nuevas relaciones laborales. En palabras de Marx, la tensión entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas se da de la siguiente forma:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o —lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo— con las relaciones de producción dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social (Marx, 2008: 5).

La estructura económica suele ser criticada y atacada desde la superestructura, esto se debe en parte, a que dentro de los grupos sociales se ha construido una conciencia histórica que evidencia la naturaleza estructural de las relaciones de producción. Es común que, a través de formas culturales como el arte o la literatura se critique y se prolongue la conflictividad con la maquinaria capitalista más allá de estallidos sociales coyunturales.

Ya realizada la distinción entre estructura y superestructura, es posible analizar desde categorías marxistas las ideas desarrollada por Mumford, quien da cuenta del desarrollo y funcionamiento de los sistemas sociales mediante los conceptos como megamáquina, máquina invisible y la distinción entre máquina laboral y militar.

El concepto de megamáquina en Mumford

En el noveno capítulo del tomo I de *El mito de la Máquina*, Mumford sostiene que dentro de la herencia que nos han legado las grandes civilizaciones antiguas (cuyo orden monárquico tenía siempre una justificación divina) se destaca el invento de la máquina arquetípica (cf. Mumford, 2010: 249-311). La idea de máquina arquetípica no se refiere a una máquina específica, más bien corresponde al primer modelo de organización capaz de realizar grandes hazañas (máquina militar) o magnas construcciones (máquina laboral). La máquina

T. Soto Vargas
El capital como megamáquina invisible

arquetípica estaba compuesta por agentes humanos, es por esto que, Mumford le llama máquina invisible. Gracias al desarrollo histórico de la máquina arquetípica, el modelo o ideal de máquina (para efectos pedagógicos también nos es útil usar el concepto de maquinaria) ha ido evolucionando a través del tiempo, pero manteniendo algunas ideas fundamentales.

La megamáquina no es un producto necesariamente mecánico; la innovación de Mumford radica en el hecho de catalogar como máquina a los complejos sistemas sociales de muchas de las grandes civilizaciones, como es el caso del antiguo Egipto o los Mayas. Mumford nos señala que en un primer momento de desarrollo la máquina estaba compuesta principalmente por agentes humanos, esto se debe a que en dichos tiempos no se valoraba la dignidad humana de los esclavos. La megamáquina no es solo la máquina arquetípica, más bien consiste en el entramado social que justifica el orden social dado, es decir, la megamáquina le da orden y coherencia a la máquina militar y la laboral. El carácter invisible de la megamáquina se debe a que abarca a todas las demás maquinarias y al estar todas compuestas de agentes humanos se hace difícil de graficar. Un ejemplo para evidenciar la estructura social (megamáquina) son los elaborados jeroglíficos egipcios y murales, en donde se observa a los distintos agentes del entramado social de la época: faraones, sacerdotes, súbditos y esclavos realizando duras labores.

Máquina invisible, máquina laboral y máquina militar

Como ya se ha explicado el concepto de megamáquina, es necesario aclarar las diferencias y similitudes entre las máquinas invisible, laboral y militar. Mumford señala que existen diferentes tipos de máquinas sociales, cada una con una función específica, en palabras de este autor:

Debido a que los componentes de tal máquina, incluso cuando funcionaban como un todo plenamente integrado, estaban necesariamente separados en el espacio, la denominaré en algunos casos la «máquina invisible»; en cambio, cuando se utilice para realizar trabajos concretos al servicio de empresas colectivas supremamente organizadas, la denominaré «máquina laboral»; y cuando se aplique a terribles acciones de destrucción y coacción colectiva, merece el título, que aún se utiliza hoy, de «máquina militar». Pero cuando haya que hacer referencia a todos sus componentes, políticos y económicos, burocráticos y monárquicos, la denominaré «la megamáquina», o, dicho más llanamente, la Gran Máquina (Mumford, 2010: 312).

De esta forma, tanto la organización de la máquina laboral como la de máquina militar, fueron capaces de realizar magnas tareas. Muchas veces los

T. Soto Vargas
El capital como megamáquina invisible

agentes de una (por ejemplo los generales de la máquina militar) podían realizar tareas en la otra (los generales podían ser ingenieros en las tareas de construcción), pero más allá de estas máquinas particulares, se alzaba la megamáquina, la cual, estaba debidamente fundamentada tanto religiosa como moralmente, de hecho, el vínculo entre el sacerdocio y los reyes fue una de las primeras formas de poder y control social. La fundamentación divina del orden jerárquico narraba historias de reinados milenarios, sosteniendo de esta forma, el origen divino de los gobernantes.

Sobre la máquina militar es posible ver que era necesario que existieran excedentes sociales, puesto que, las empresas de guerra y conquista necesitaban de un gran financiamiento, en este sentido, la máquina militar requería de una eficiente organización burocrática. La clase o estamento burocrático le daba eficientes agentes a la megamáquina, quienes vivían de los excedentes brindados por la máquina militar y laboral. Debido a su naturaleza, la burocracia siempre ha obrado de forma más bien invisible, es por esto que, desde sus inicios ha sido fundamental para el funcionamiento de la megamáquina.

Es posible observar cómo la idea de megamáquina sirve para entender tanto el nivel estructural como el superestructural de la sociedad, ya que comprende tanto a la máquina laboral que opera dentro de la estructura económica, como a los cuerpos religiosos y militares que operan dentro de la

superestructura. Aquí quisiera hacer una distinción importante, ya que si bien la idea de megamáquina sirve para entender el complejo entramado de relaciones sociales y ver como se organizan los sistemas sociales, no se logra dar cuenta de cómo se han podido dar los cambios en dichas organizaciones. Por ejemplo cabe preguntarse cómo se ha logrado destruir ciertas maquinarias o megamáquinas para armar otras, en este punto, categorías y análisis marxistas como la tensión entre las fuerzas productivas con la estructura económica, y la crítica de la superestructura hacia la estructura dan cuenta de los defectos o tensiones que pueden llevar a una determinada megamáquina hacia su desmoronamiento o destrucción. Volviendo a Mumford quisiera explicar cómo la noción de técnica democrática aporta a la hora de entender alternativas organizacionales a la megamáquina, o al poder destructor de ciertas técnicas.

Técnica autoritaria y técnica democrática

Mumford realiza una notable distinción entre técnica democrática y técnica autoritaria, mientras la primera promueve el desarrollo técnico en pos de la dignidad humana y la naturaleza, la segunda (más afín a los intereses de la megamáquina) constituye la base para realizar magnas obras, aun cuando esto conlleve un sacrificio y sufrimiento incalculable para operar.

T. Soto Vargas
El capital como megamáquina invisible

Mumford también señala que no se trata de una relación “blanco y negro” entre ambas técnicas, según el autor:

Ambas clases de técnica tienen virtudes y defectos. Las técnicas democráticas ofrecían la seguridad que procede de las pequeñas operaciones realizadas bajo el control directo de quienes participaban en ellas, siguiendo pautas consuetudinarias y en un entorno familiar; pero se hallaban a merced de las condiciones locales, y podían sufrir profundamente por causas naturales, ignorancia o mala gestión, sin la posibilidad de obtener ayuda exterior (Mumford, 2010: 390).

Vemos de esta forma que uno de los principales problemas de la técnica democrática ha sido su alcance, ya que suele limitarse a entornos locales, de mediano alcance. Por otro lado, la máquina autoritaria muchas veces ha sucumbido por sus propias ansias de poder:

Las técnicas autoritarias, apropiadas para la organización cuantitativa, capaces de manejar innumerables gentes y de obtener recursos de otras regiones mediante el comercio o la conquista, eran más capaces de producir y distribuir los excedentes si contaban con líderes de suficiente inteligencia política para establecer una distribución justa. Pero la megamáquina eliminó sus propias ganancias en eficiencia, tanto en el taller como en el Estado, por

T. Soto Vargas
El capital como megamáquina invisible

culpa de la avaricia y la explotación sádica. Idealmente, cada modalidad tenía algo que ofrecer a la otra, pero nunca se estableció entre ellos una cooperación duradera (Mumford, 2010: 390).

Es así como la megamáquina en su afán de eficiencia, muchas veces cayó en la avaricia y la explotación. Desde una perspectiva marxista podríamos decir que el problema fundamental de la megamáquina ha sido la tensión histórica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, ya que estas últimas suelen devenir en explotación, a fin de cuentas insoportable para las fuerzas productivas. En este sentido, centrándonos directamente en el análisis del capitalismo como megamáquina, cabe preguntarse cómo ha sido posible que crisis tras crisis esta maquinaria haya sabido adaptarse y fortificarse. Para ello veremos la noción que Schumpeter tiene del capitalismo, quien lo define como un proceso de destrucción creadora.

Schumpeter y el capitalismo como proceso de destrucción creadora

En el primer tomo de *Capitalismo, socialismo y democracia* (1996) Schumpeter hace una explicación del capitalismo con un fuerte énfasis en su aspecto económico productivo, caracterizándolo como un proceso de destrucción creadora. Este énfasis de entender el capitalismo como proceso, se acerca más a la

T. Soto Vargas
El capital como megamáquina invisible

concepción de máquina o maquinaria, caracterizada por un dinamismo constante. También cabe destacar que este autor se centra en analizar la económica del capitalismo, es decir se ubica dentro del análisis estructural. La caracterización dinámica del capitalismo Schumpeter la comenta de la siguiente forma:

El punto esencial que hay que tener en cuenta consiste en que al tratar al capitalismo, nos enfrentamos con un proceso evolutivo. [...] El capitalismo es, por naturaleza, una forma o un método de transformación económica y no solamente no es jamás estacionario, sino que no puede serlo nunca (Schumpeter, 1996: 120).

En este sentido la maquinaria capitalista se caracteriza por su constante dinamicidad, las relaciones mercantiles que se establecen, dan un constante movimiento de mercancías, aperturas a nuevos mercados, y la necesidad de generar nuevas formas de fabricación de productos y obtención de materias primas, Schumpeter sostiene que:

El impulso fundamental que pone y mantiene en movimiento a la máquina capitalista procede de los bienes de consumo, de los nuevos métodos de producción y transporte, de los nuevos mercados, de las nuevas formas de organización industrial que crea la empresa capitalista (Schumpeter, 1996: 120).

T. Soto Vargas
El capital como megamáquina invisible

Es así como el consumo se transforma en una parte fundamental para que la maquinaria capitalista funcione. En el capitalismo, este deseo de consumo muchas veces es fomentado y creado, de ahí la noción de las necesidades creadas tan común en nuestra actualidad. Esta dinamicidad se da desde las entrañas mismas de la maquinaria, para Schumpeter esta apertura se expresa de la siguiente forma:

La apertura de nuevos mercados extranjeros o nacionales, y el desarrollo de la organización de la producción, [...] ilustran el mismo proceso de mutación industrial que revoluciona incesantemente la estructura económica desde dentro, destruyendo ininterrumpidamente lo antiguo y creando continuamente elementos nuevos. Este proceso de destrucción creadora constituye el dato de hecho esencial del capitalismo. En ella consiste en definitiva el capitalismo y toda empresa capitalista tiene que amoldarse a ella para vivir (Schumpeter, 1996: 120).

El capitalismo como proceso se convierte en una máquina de destrucción creadora, tomemos como ejemplo la fábrica: ahí se encuentran por un lado los medios de producción (maquinarias y herramientas) y por otro lado, las fuerzas productivas (las y los obreros). En su necesidad de abrirse hacia nuevos mercados y mantenerse en los que ya se está, las industrias crean

nuevas manufacturas, muchas de ellas adaptadas a las necesidades de los nuevos mercados. Esto tiene consecuencias en las fuerzas productivas, ya que muchas veces estas no cumplen con las nuevas exigencias laborales. Aquí pueden suceder varias cosas, desde la mecanización o robotización del trabajo, hasta el traslado de los centros industriales a otras regiones. En resumen, la dinamicidad del mercado capitalista llega al mercado laboral, es decir, al mercado de las fuerzas productivas que posibilitan los otros mercados.

Sobre las relaciones de producción dadas en la estructura misma, podemos decir que la cadena de montaje fordista opera como máquina arquetípica en el capitalismo, en este sentido llama profundamente la atención que esta maquinaria esté influida por las relaciones de producción primitivas, como la cadena de mando que se utilizaba en la construcción de las pirámides egipcias.

Como ya se ha dicho, Schumpeter analiza el capitalismo en tanto maquinaria económica, por lo mismo, su análisis está ligado al nivel de la estructura (la base económica). Ahora cabe preguntarse en qué medida esta idea de destrucción creadora se expresa a nivel superestructural (en el cuerpo político, jurídico y cultural del sistema).

La megamáquina capitalista y su rol en la superestructura

Si entendemos el capitalismo más allá de una maquinaria industrial o económica, debemos explicar cómo se expresa este proceso de destrucción creadora a nivel superestructural, para determinar qué se destruye y qué se crea.

El capital bajo las teorías de Mumford sería una megamáquina invisible capaz de operar tanto en la máquina laboral (en la estructura económica) a través de las relaciones de producción, como en la superestructura. Como ya hemos analizado las consecuencias en las fuerzas productivas (las y los trabajadores) a raíz del proceso de destrucción creadora (nuevos mercados, nuevas exigencias, nuevas formas de producción), ahora es importante mencionar cómo se destruyen y crean nuevas relaciones en la superestructura.

En el capitalismo la megamáquina es capaz de controlar situaciones tan precisas como las regulaciones jurídicas del trabajo. La clase dirigente en el terreno político suele ser la misma que controla los medios de producción, o en el caso de la burocracia, se crea una fuerza auxiliar de la maquinaria, que opera tanto a nivel de la empresa como a nivel político. Este *modus operandi* del capital – o los intereses de los capitalistas— mantiene la máquina invisible en la medida en que coaptan al estado, frenando su apertura democrática

ante posibles intereses sociales. Solo en casos excepcionales la maquinaria deja de ser invisible, haciendo uso de mecanismos autoritarios como los empleados por las fuerzas de orden. También, la burocracia misma impide el desarrollo de técnicas democráticas, ya que muchas veces las trabas impuestas por esta frenan el desarrollo y bienestar de las y los ciudadanos.

Por último, quisiera hablar de otra forma en donde se expresa a nivel superestructural la naturaleza de destrucción creadora, esta tiene que ver con los valores. Siguiendo la tradición gramsciana podemos sostener que los valores dominantes en una determinada sociedad, son en realidad los valores de la clase dominante, esta idea es la esencia de lo que Gramsci llama hegemonía. Bajo esta perspectiva, la megamáquina se legitima mediante la naturalización de ciertos valores. Resulta interesante ver cómo a lo largo de la historia los valores han ido cambiando, y aun así el capitalismo se ha ido reinventando y desarrollando plenamente. Esto se debe a que el capitalismo se reapropia de los nuevos valores, ya sea mercantilizándolos (el mejor ejemplo es como la idea de libertad y el movimiento *new age* devino en la implementación de la lógica neoliberal de la libertad individual como libertad de consumo), o promoviendo valores que sean útiles para un determinado estadio de desarrollo (por ejemplo pasar de una ética ascética, hacia una hedonista, en una sociedad que se industrializa y necesita fomentar el consumo).

Conclusiones generales

Este análisis de la distinción entre la estructura económica y la superestructura social, que en Mumford se expresa con la ideas de maquina laboral y megamáquina, han dado cuenta de cómo es posible repensar algunas nociones clásicas del marxismo. La idea de megamáquina que Mumford analiza está compuesta por diferentes maquinarias dependientes, tales como la maquinaria laboral y la maquinaria militar. El aporte de Mumford al análisis de estructuras sociales es el de haber estudiado la dinamicidad de los entramados sociales y como la megamáquina opera abarcando a las demás maquinarias.

Por otro lado, la distinción marxista entre estructura y superestructura dan cuenta de cómo las relaciones económicas condicionan fuertemente el entramado social, cabe destacar que esto no implica una visión determinista o de las relaciones sociales. Se expuso cómo la visión de Schumpeter da cuenta que la naturaleza del capitalismo es tanto destructora como creadora, destacando el carácter dinámico de este.

Por último quisiera comentar que la noción de hegemonía como forma legitimadora de la megamáquina capitalista sirve también para estudiar las fallas o averías que la magna máquina del capital puede dejar, se vuelve necesario entonces analizar en futuras investigaciones el rol de la Hegemonía y su contraparte (la contra

hegemonía) para ver de qué forma sería posible generar un cambio sustancial en la megamáquina del capital.

Bibliografía

- Marx, K. (2008): *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI editores, México D.F.
- Mumford, L. (2010): *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Pepitas de calabaza, La Rioja.
- Schumpeter, J.A. (1996): *Capitalismo, socialismo y democracia*, Ediciones Folio, Barcelona, Vol. 1.

Tecnologías de dominación y tecnologías de resistencia

Nicolás Valenzuela Santander

Resumen

Se expone un análisis del nuevo estadio del capitalismo, conocido generalmente como neoliberalismo. En este sentido, tomamos como principal eje de nuestro análisis los hechos acaecidos el día 18 de octubre del año 2019 en Chile, pues el “estallido social” nos muestra una enérgica respuesta de los movimientos sociales frente a los mecanismos de control del sistema capitalista. En este sentido, podemos apreciar como en el neoliberalismo, los sujetos se consideran a sí mismos como individuos con libertad, tal, que de ellos depende el desenvolverse de su propia vida, buscan mejorar sus condiciones de existencia a partir de la autoexigencia, es decir, estamos en ciertas condiciones de autoexploración que se facilitan con tecnología que nos brinda el apoyo suficiente para poder ejercer esta explotación contra nosotros mismos debido a que ello nos brindaría la satisfacción de ser libre. Finalmente, analizaremos estos problemas a través de los aportes teóricos de Byung Chul Han, Michel Foucault y Lewis Mumford, pues a través de su pensamiento podemos conducir nuestra

reflexión hacia la estructuración de este sistema que se ha desarrollado en virtud de un individualismo exacerbado que nos conduce hacia la crisis de este modelo económico-político-cultural.

Palabras clave

Tecnología, resistencia, dominación, ideología, control social.

Tenemos suficientes razones para poder afirmar que el llamado “estallido social” que ha ocurrido en Chile desde el 18 de Octubre del 2019 no responde únicamente a los acontecimientos acaecidos esta semana, muchos dicen la ya famosa frase de que *no son 30 pesos, son 30 años*, pero también hay muchos que afirman que en realidad el problema no es propiamente este neoliberalismo impuesto desde la Dictadura Militar, sino que es el capitalismo mismo que ha echado raíces desde la instauración del estado y el capital, por lo menos en este territorio al sur de América. Yo soy de la idea de que independiente del análisis que podamos hacer del problema, compartimos todos la búsqueda de una vida con mejores condiciones materiales de existencia, y no creo que solo se busque más dinero para llevar a cabo políticas públicas, o solo menos desigualdad, es por eso que muchos piden “dignidad”.

Este fenómeno social que ha ocurrido en el territorio que dominan capitales extranjeros juntos con

el estado nación y los burgueses nacionales, es algo que se estaba cocinando en los cuerpos y sentires de la población en general desde hace mucho tiempo, creo que todos hemos sido víctimas en algún momento de las injusticias de este modelo, algunos más y otros menos, pero de lo que sí podemos estar claros es que hemos podido observar últimamente las injusticias que se expresan contra los cuerpos de manifestantes, y creo que aquí juega un rol muy importante la tecnología, en espacial las nuevas comunicaciones, y las redes sociales.

Si este “estallido social” hubiese ocurrido en el siglo pasado creo que hubiese tenido otras características, y por muchas razones, pero una de ellas considero que es por el uso masivo de redes de comunicación no controladas (pero si facilitadas) por la clase dominante. Hemos podido observar a partir de las pantallas de nuestros celulares como es que se reprime la protesta por la subida del pasaje del metro, y a partir de ello surgió una masa de gente indignada, primero por el alza misma, y segundo por la manera descabellada de represión en contra de esa manifestación. Y en este momento creo que podemos ya encauzar la pregunta de si este artefacto tecnológico (las redes sociales) tienen o no una connotación o finalidad política, y es una muy buena manera para pensarlo debido a que esta se va estructurando a partir del como de las relaciones sociales virtuales, es decir, se va articulando a partir del comportamiento del humano, sus demandas. Pero

también es importante reconocer que esta es solo una de tantas tecnologías que permitieron, detonaron, facilitaron y provocaron esta revuelta popular.

En el contexto que ha unificado generaciones que vivieron muy diferentes maneras de relacionarse con nuevas tecnologías, debido a un avance demasiado rápido, podemos situar al artefacto como tal, en distintas áreas de la dominación, como un objeto politizado, y he aquí la pregunta ¿Este artefacto se hizo con fines políticos o se usó con diversos fines políticos? Para responder nuestra pregunta creo que es importante reconocer que estamos siendo dominados constantemente por un grupo de personas a los que este sistema les beneficia, pero también estamos siendo dominados por los que perpetúan este sistema, es decir, nosotros mismos. En este sentido cabe recalcar que no solo somos víctimas de este sistema, sino que también somos perpetuadores de él mismo al no reconocer las formas y tecnologías de dominación que van corporizándose. La clase dominante está siempre buscando perpetuar y modificar este sistema para poder mantener sus privilegios, y esto lo hacen gracias a una serie de artefactos que tenemos en nuestras casas, en las calles y en nuestras manos.

Es una buena alternativa para analizar esto, visualizar el poder no como algo que se posee en sí mismo, más que afirmar que la clase dominante posee el poder, sino que es una buena herramienta argumentativa

visualizar a este como un algo que se ejerce, para con ello observar como este mismo deviene en nuestros cuerpos. Según los aportes teóricos de Michel Foucault:

Ahora bien, el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una "apropiación", sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos ... Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el "privilegio" adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados (Foucault, 2002: 34).

En este sentido, el filósofo francés indica que este poder no se posee en sí mismo, sino que va siendo ejercido a partir de la articulación estratégica, táctica y técnica que se tiene en pos de la dominación.

A partir de esto podemos entonces situar al aparato tecnológico, que en sí mismo como objeto puede o no tener una finalidad política, y comprender que es una herramienta de dominación puesto que con ella se desencadenan las finalidades políticas de los que lo utilizan. Ejemplo tenemos por montones en nuestro diario vivir, podemos partir por la televisión, que en sí

misma no tiene una finalidad más que mostrar imágenes, pero que en su funcionamiento, por lo general está conectada a canales nacionales controlados por estas grandes corporaciones, y que son y siguen siendo censuradas y pauteadas por el estado (aun cuando se defiende tanto la libertad de prensa, pero que hay innumerables casos de persecución a prensa independiente, y hay pautas que tuvieron que seguir los grandes canales de televisión durante la revuelta). Tenemos también a las redes sociales como herramientas virtuales que pueden ser utilizadas para dominarnos y vigilarnos, pero aquí entramos en la controversia que se estaba proponiendo más arriba.

Si bien las redes sociales responden a la demanda de una conectividad más fluida, esta también está estructurada para poder ser una herramienta de recolección de datos que sirven para el mercado, la publicidad y por supuesto para el control de lo que se dice. Desde que ocurrió esta revuelta popular esta ha sido el artefacto más utilizado para poder mantenernos informados a partir de la construcción de redes que surgen a partir de un solo individuo o redes de información independientes. Es muy fácil subir una noticia, un video o una imagen que, de cuenta de la represión ejercida por parte de la policía y los militares, y ver como esta se expande para poder mostrar esta cruda realidad. Pero, por otro lado, podemos hacer un llamado a la destrucción por ejemplo de un cuartel de la

policía de investigaciones y a partir de esto ser apresado en base a esa evidencia de lo publicado. Podríamos decir entonces que las redes sociales tienen una doble naturaleza, o más bien podríamos afirmar que el uso mismo de este artefacto es el que denota un uso político.

La ideología política detrás de la construcción de un artefacto no va de la mano, necesariamente, con el uso mismo de él, la ideología, y la finalidad de un artefacto se determina en el uso mismo. No quiero afirmar que todo artefacto es neutro y que dependiendo de su uso se ve lo político que de él se manifiesta, pero creo que hay artefactos que son mucho más versátiles que otros para esto. Por ejemplo, si queremos dotar de una connotación política distinta a las cámaras de vigilancia públicas con reconocimiento facial, sería muy complicado, debido a que este mismo artefacto está desarrollado en la búsqueda de control ejercido por parte de la autoridad estatal. En este sentido, otro ejemplo es el de las armas antidisturbios, una lacrimógena es muy difícil que tenga una finalidad política diferente de la que está teniendo hoy en día.

A partir de esto, y del análisis de que el poder es ejercido más que una propiedad en sí misma, podemos materializar esto en que en realidad el poder artefactual si está controlado y poseído por una clase, ellos tienen las armas, ellos tienen el control de los medios de comunicación masiva, ellos tienen a la policía y al ejército como una tecnología misma, no poseen el

poder, pero si los medios para ejercerlo, sin hablar de que tienen la legitimación de ellos también. Esto podría ser cuestionado, ya que el hecho mismo de tener, estas tecnologías, es distinto del tenerlas a su disposición, o incluso que no es lo mismo tener a la policía como propiedad, sino que poder hacer uso de ella, ejercer con ella la fuerza legítima, ejercer con ella el poder, en este caso lo comprenderemos cómo tener en el sentido de legitimidad y control.

Podemos afirmar entonces que existen tecnologías de dominación como las anteriormente mencionadas, debido a que su uso frecuente es el que busca perpetuar y hacer más eficiente este sistema político económico. Pero por otro lado también tenemos tecnologías de resistencia, que pueden o no haber sido desarrolladas con fines políticos en ese sentido. Había mencionado anteriormente que las redes sociales, tales como Facebook, Instagram y WhatsApp son aplicaciones tecnológicas que pueden ser versátiles y tener variadas finalidades políticas, pero en si misma el control de estas herramientas las hace una empresa privada que da acceso a la información personal de sus usuarios a grandes corporaciones y a los estados que exigen esa información, esto afirmaron quizás los posestructuralistas, sería el panóptico del neoliberalismo. Pero por otro lado tenemos tecnologías de resistencia, que entienden las políticas de las empresas que manejan

estas redes sociales y velan por la seguridad en la información.

Este sería el caso de aplicaciones y servicios de internet tales como Signal, Telegram y en correo electrónico está el ejemplo de Riseup. Estos servicios buscan resguardar la información de las personas que lo utilizan debido a que son críticos del control ejercido por parte de la clase dominante, las dos primeras aplicaciones son elaboradas por independientes sin dejar en claro su sesgo político más allá de que velan por la libertad en la comunicación, pero el tercero si tiene una connotación política libertaria, la cual dejan en claro en su sitio web. Podemos hablar de otras tecnologías de resistencia que no han sido construidas con un fin político en particular. Es interesante como se va confeccionando el arsenal de resistencia con el que se va a las manifestaciones hoy en día.

Podemos ver mascararas para las lacrimógenas, el cual no se elaboró específicamente para eso, sino que, para los gases tóxicos en general, podemos ver los punteros laser con los cuales se apunta a los ojos de la policía que está reprimiendo, podemos ver incluso antenas parabólicas de televisión satelital utilizadas como escudos para los balines que dispara la policía, además de las diversas curas para los gases lacrimógenos que se utilizan. En este sentido vemos que la llamada ‘primera línea’ está siendo organizada a partir de una autogestión tecnológica que no surge de armas elaboradas para esos

finés, sino que a partir de la necesidad de ella estas fueron apareciendo. Si remontamos esta discusión en la historia, un hacha sí puede ser un arma.

Por otro lado podemos ver que existen ciertos aparatos que aparecen en las manifestaciones sociales que provocan una diferencia en la práctica misma de la horizontalidad, podemos ver que un megáfono en sí mismo es una herramienta para alzar más la voz, para que la persona que habla por ahí sea más escuchada, lo mismo con los escenarios, lo mismo con los parlantes, pero todo esto si bien puede hablar de una desigualdad en los discursos, que puede afectar o no en cierta medida la organización instantánea que se da en horizontalidad en esos espacios, son herramientas útiles también para la organización. Es muy diferente que alguien este dando órdenes por un megáfono que alguien este alertando por la presencia de carabineros escondidos. A partir de estos ejemplos podemos ver que hay ciertas invenciones y tecnologías que son muy importantes en nuestra vida diaria, tanto que conllevan la posibilidad de ordenar nuestra actividad como humanos. (cf. Winner, 1987: 5). Aquí cabrían las redes sociales, la televisión, un puntero láser, un megáfono, propaganda en papel, y muchos otros artefactos con connotación política que ordenan nuestra actividad.

Muchos han sido los elementos tecnológicos que han aportado a el desencadenamiento del ‘estallido social’, no sería lo mismo si no existiesen las redes

sociales, no sería lo mismo si no hubiese bombas lacrimógenas, no sería lo mismo si no fuese así el sistema social en el cual vivimos, y aquí es interesante preguntarnos si el sistema mismo es o no una tecnología. Si bien hay mucha tecnología para resistir, también hay mucha tecnología que utilizamos constantemente que es parte de las herramientas de dominación. En este sentido quiero exponer que es necesario volver a analizar el desenvolvimiento de la dominación en el neoliberalismo para con el enfrentarnos a este conflicto social, posicionándonos y buscando soluciones a estas desigualdades en torno al manejo y control de la vida:

El centro de autoridad en este nuevo sistema ya no es una personalidad visible, un rey todopoderoso; hasta en las dictaduras totalitarias, el centro radica ahora en el propio sistema, invisible pero omnipresente, ya que todos sus componentes humanos, incluida la élite técnica y directiva, incluso la sagrada clase sacerdotal de la ciencia, única que tiene acceso al secreto conocimiento por medio del cual se consigue hoy rápidamente, el control total, se encuentra su vez atrapado por la misma percepción de la organización que ellos han inventado. (Mumford, 2004: 5).

Como se expone en la cita anterior, podemos inferir de él análisis de Mumford, que se plantea que la

nueva forma de dominación es invisible, es algo que se ejerce y se va inmiscuyendo en nuestro cotidiano vivir no como un ente claro de dominación. Lo anterior se puede apreciar en las diversas maneras que tiene la *élite* de condicionar nuestros intereses, nuestras decisiones, y nuestra organización de la vida. Así en este sentido somos víctimas de este poder invisible, que con ayuda de aparatos tecnológicos pueden dominar y ejercer su poder sobre nosotros de manera que no vemos claramente quien es quien ejerce este poder.

Podemos decir que son los políticos en el gobierno, que son las elites económicas, pero si tuviésemos que probar esto entraríamos en un terreno más complejo, no vemos con claridad el lugar donde habita la dominación en la cotidianidad. Respecto a esto, en este estallido social si podemos deslumbrar el aparato técnico-político con el cual nos dominan, y es con claridad física, la policía, la policía de investigación y las fuerzas armadas en general, puesto que aquí se corporiza en un equipo técnico, conformado por humanos, la dominación, podemos ver como con lacrimógenas, carros lanza agua, carros de lacrimógenas, armas antidisturbios, e incluso armas letales, son las herramientas de ellos con los cuales logran disuadir, controlar las manifestaciones, que pacíficas o no, buscan disuadir las demandas que exigen.

Este es uno de los análisis más difundidos dentro de la manera que tenemos que encontrarnos

frente a frente con la dominación, una dominación invisible, que en momentos de protesta social se materializa en el uso de la fuerza por parte de las fuerzas de “orden y seguridad”. Pero creo que es importante pensar también en que este desenvolvimiento del poder también es ayudado por nuestros propios cuerpos, nuestras decisiones, y no es que solo seamos víctimas de este sistema, somos perpetuadores del mismo hacia nosotros y hacia los demás, es decir, somos entendidos también como aparatos técnicos de dominación. El autor surcoreano Byung-Chul Han sostiene que:

La sociedad del rendimiento está dominada en su totalidad por el verbo modal poder, en contraposición a la sociedad de la disciplina, que formula prohibiciones y utiliza el verbo deber. A partir de un determinado punto de productividad, la palabra deber se topa pronto con su límite. Para el incremento de la producción es sustituida por el vocablo poder. La llamada a la motivación, a la iniciativa, al proyecto, es más eficaz para la explotación que el látigo y el mandato. El sujeto del rendimiento, como empresario de sí mismo, sin duda es libre en cuanto que no está sometido a ningún otro que le mande y lo explote; pero no es realmente libre, pues se explota a sí mismo, por más que lo haga con entera libertad. El explotador es el explotado. Uno es actor y víctima a la vez. La explotación de sí mismo es mucho más eficiente que la ajena, porque va unida al sentimiento de libertad. Con ello la

explotación también es posible sin dominio
(Han, 2014: 11).

Aquí se expone una característica particular de este nuevo estadio del capitalismo, el neoliberalismo, en el cual los sujetos se consideran a sí mismos como individuos con libertad, tal, que de ellos depende el desenvolverse de su propia vida, buscan mejorar sus condiciones de existencia a partir de la autoexigencia, es decir, estamos en ciertas condiciones de autoexploración que se facilitan con tecnología que nos brinda el apoyo suficiente para poder ejercer esta explotación contra nosotros mismos debido a que ello nos brindaría la satisfacción de ser libre. Por ejemplo, tenemos aplicaciones en el celular que nos dicen cómo y cuándo hacer ejercicio, qué comer y qué no, cuándo y cómo dormir. También tenemos toda una publicidad enmarcada en el discurso del ‘tú puedes’, el *you can do it*, estamos saturados de espacios para encontrarnos con nosotros mismos, hay más que nunca profesionales de la salud mental. Con esto no quiero negar la importancia que tiene el individuo en la búsqueda de su felicidad y la salud mental, pero considero que la estructuración de este sistema se ha desarrollado en virtud de un individualismo exacerbado en el cual se había dejado de ver al de al lado como un sujeto igualmente digno de ser feliz, es por eso que estábamos buscando nuestra propia felicidad, nuestra dignidad particularmente. Aquí es

donde vemos la crisis de este modelo económico-político-cultural.

Hoy en día vemos que en las calles estamos unidos y unidas, estamos buscando el desarrollo de una sociedad mejor para todos, y me atrevo a decir que, con mayor igualdad y libertad, que son cosas que siempre van de la mano. Es por ello, que ahora nos estamos organizando en asambleas territoriales auto gestionadas, debido a lo anterior nos estamos encontrando en la dificultad del enfrentamiento con la policía. Se ve por todas partes propagando que busca desencadenar la unión de la ‘clase trabajadora’, o el pueblo, dependiendo de la manera que se tiene de comprender la problemática de dominación.

La comprensión de los aparatos técnico-políticos se da en primera instancia en la construcción y las condiciones para su elaboración, las finalidades de distintos aparatos pueden tener finalidades políticas, pero no necesariamente se da esto en su génesis, existen muchos aparatos que son más versátiles y permiten su uso con diversas maneras más, y con sentidos políticos distintos que con el cual se desarrollaron. En esta sociedad neoliberal vemos que hay aparatos de dominación que se presentan a nosotros como virtuosos para el ejercicio de nuestra libertad, pero son herramientas que permiten la auto explotación.

Hay además una invisibilidad de donde se ejerce el poder, que hoy en día está siendo iluminado debido a

la protesta. En este sentido tenemos entonces aparatos técnicos de dominación y también de resistencia, en la comunicación es claro, los grandes medios de comunicación masiva son controlados por las elites económicas, y las redes sociales difunden mucho más el material que nos hace comprender la resistencia como algo necesario para encauzar nuestra existencia en condiciones mejores. Creo que este estallido nos ha entregado demasiado para estudiar, pero es momento también de ir reconociendo nuestro lugar en el, estamos en la resistencia, frente a la dominación que se ejerce con aparatos técnicos humanos como la policía, y frente a los aparatos que buscan desarrollar la auto explotación capitalista que particularmente nos lleva a generar mercancías perdiéndonos en el proceso. Y esta resistencia perdurara, es el fin de este individuo.

Bibliografía

Han, B. C. (2014): *La agonía del eros*, Editorial Herder, Barcelona.

Foucault, M. (2002): *Vigilar y Castigar, el nacimiento de la prisión*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.

Winner, L. (1987): *¿Tienen política los artefactos?*, Editorial Gedisa, Barcelona.

Mumford, L. (2004): *Técnicas autoritarias y técnicas democráticas*, Editorial El escorial, Málaga.

II

Arte, estética y feminismo

La técnica y la primacía del arte

Josefina Andrea Bravo Villena

Resumen

Esta investigación se ocupa de analizar las propuestas de Lewis Mumford con respecto a cómo la técnica ha avanzado continuamente en sus distintas áreas desde el paleolítico y qué formas puede tomar en su relación con la sociedad y la naturaleza, además de clarificar que el concepto máquina incluye muchas más ideas de las que se suelen concebir (cf. Mumford, 1957 y 2010). Tras este recorrido, el estudio se desplaza a tratar el bucle técnica-arte, deteniéndose en cómo la última proporciona espacios de resistencia ya sea de modo voluntario o no, desembocando en reflexiones en torno al arte absorbida por la técnica autoritaria, concepto a explicarse en las primeras ideas del trabajo.

Palabras clave

Tecnología, invención, resistencia, autoridad, megamáquina

Introducción

Cuando se enuncia la palabra “máquina” se suele evocar la imagen mental de un objeto material compuesto por

un sinfín de engranajes, es decir, un sistema complejo, pero ¿es éste el único tipo de máquinas? De igual manera, se ha naturalizado a tal extremo la existencia de artefactos tecnológicos que el cuestionamiento frente a ellos es casi nulo, digo casi porque a lo largo de la historia sí ha habido hombres y mujeres que se han detenido a reflexionar en torno al fenómeno técnico desde distintas tradiciones. La presente investigación se enfoca en los planteamientos expuestos por Lewis Mumford, urbanista y filósofo estadounidense, en “La invención y las artes” capítulo número once del libro *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana* (Mumford, 2010: 385-431). En su exposición, el autor muestra cómo la técnica existe desde el paleolítico desarrollándose en distintas áreas (estética, mecánica, estática, ingeniería civil, entre otras) y cómo esta puede darse de modo autoritario o democrático.

El presente trabajo tendrá como tema central indagar en la tesis de Mumford con respecto al desarrollo técnico y su relación con el arte, para lo que se tratará necesariamente en un primer apartado su concepción sobre la técnica y las formas que esta toma. Luego, el segundo apartado busca desmentir la idea de los historiadores de que la invención técnica se ha estancado desde el siglo I a. C. hasta el siglo XVI d.C. En un tercer apartado, se explicará la primacía del arte en el desarrollo técnico, agregando aportes de Walter Benjamin (1989). En el apartado que sigue, se expondrá la idea la condición inherente de la megamáquina de

poseer espacios de resistencia, para culminar a modo de conclusión con la idea del arte como frente de resistencia.

La técnica y el trabajo

Existe una base a partir de la cual se desarrolla toda la teoría de Mumford con respecto a la técnica. Para poder ahondar en sus ideas, primero que todo, es necesario aclarar un concepto que permitirá avanzar en la construcción teórica del autor: democracia. Para él, la democracia es poner lo común a todos los hombres por encima de lo que algún grupo o institución quiera retener para sí. No se trata de negar el desarrollo de un don natural a una o varias personas si así son útiles para el conjunto de los individuos, sino de que la última autoridad que decide son todos los seres humanos de la comunidad (cf. Mumford, 2010: 388).

Este tipo de organización supone distintas prácticas: libre comunicación, libre acceso al conocimiento, sentido de responsabilidad en el actuar, y, por sobre todo, la posibilidad de que el ser humano sea un individuo autónomo, capaz de autorrealizarse y direccionar su vida como le apetezca. Por otra parte, la democracia se evidencia mucho más en comunidades de bajos números de población donde todos sus integrantes se conocen, dialogan y actúan libremente, ya que en números más grandes la figura democrática es reemplazada por un organismo muchísimo más

abstracto y despersonalizado, alejado de la vida cotidiana de los que comprenden el colectivo.

De estas tensiones, Mumford percibe que el mismo conflicto se incrusta en la tecnología. Por ello, se detiene a demarcar dos tipos de técnica, las que han existido desde la época neolítica en el cercano oriente hasta nuestros días: la técnica democrática y la técnica autoritaria (cf. Mumford, 2010: 388-389). Cabe agregar que para Mumford la técnica es “[...] esa parte de la actividad humana en la cual, mediante una organización energética del proceso del trabajo, el hombre controla y dirige las fuerzas de la naturaleza, con miras a conseguir sus propios fines humanos” (Mumford, 1957: 17). La técnica autoritaria se caracteriza por centrarse en un sistema altamente poderoso, pero que resulta inherentemente inestable, mientras que la técnica democrática se centra en el ser humano, teniendo como desventaja ser relativamente débil, pero teniendo a su favor su durabilidad y la cantidad abundante de recursos. La primera somete la naturaleza de forma avasalladora e irrespetuosa, mientras que la segunda se desarrolla en armonía con la naturaleza y el resto de la comunidad humana (cf. Mumford, 2010).

Si bien la técnica democrática no fue la encargada de grandes construcciones como las pirámides egipcias ni la Muralla China, sirvió para la creación de herramientas básicas pero sumamente útiles. Esta técnica, caracterizada por anteponer la calidad de la vida y el valor humano al poder o la riqueza, tiene

estrecha relación con el trabajo que en un principio era sinónimo de disfrute y no de cansancio. Existía un uso libre de la fuerza y de las herramientas que permitía que las horas de trabajo fueran satisfactorias. El tipo de trabajo del que Mumford habla en relación a la técnica democrática, podría ser lo que Hannah Arendt entiende por labor, esto es:

[...] la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida (Arendt, 1993: 21).

En otras palabras, para la autora la labor es la actividad realizada solo con fines de sobrevivencia en un sentido biológico, lo que se puede asociar a la propuesta de Mumford si se ejemplifica con una persona que tiene su propio huerto en casa para el goce propio y que trabaja en él solo a medida que lo desea o necesita. En este mismo sentido, el hombre creaba herramientas porque las necesitaba para sobrevivir y no bajo un mandato externo. Este tipo de trabajo posibilitaba que el artesano se identificara con su quehacer, buscando perfeccionarlo y modificarlo, al mismo tiempo que lo hacía consigo mismo. En esta actividad, el pensamiento humano tomaba forma en los objetos que creaba con sus propias manos. Por lo tanto, la técnica democrática

permitía el desarrollo pleno de cada ser humano, de un ser libre y autónomo.

La imagen negativa que se tiene del trabajo no se articula bajo la historia religiosa que plantea que Dios le entrega esta maldición al hombre al expulsar a Adán del Edén, sino que tiene una explicación histórica. Fue la minería, la militarización y la mecanización lo que eliminó su goce y dio paso a la forma autoritaria (cf. Mumford 2010: 391). Los procesos de militarización requirieron una mejora en el armamento, por lo que se hizo urgente una extensión de los metales y explotar la minería. El trabajo en las minas requería grandes cantidades de trabajadores, los que se veían obligados a realizar la acción, ya que era el castigo para esclavos y delincuentes. De ahí viene la concepción negativa del trabajo. Además, el trabajo de los metales se desarrollaba en condiciones paupérrimas y peligrosas; y poco a poco se fue mecanizando y apuntando a la uniformidad, la velocidad, estandarización y cuantificación, es decir, apuntando al producto y no al trabajador en su dimensión humana. En definitiva, los trabajadores de la metalurgia fueron los primeros en vivir esta maldición que luego se extendería a todo el quehacer del día a día (cf. Mumford, 2010: 391-394).

Esta maldición del trabajo es inherente a la megamáquina, concepto que acuña Mumford para referirse a todo el entramado político-social que se articula a la fuerza por un pequeño y selecto grupo dominante que está sobre una mayoría dominada (Cf.

Mumford, 2010: 385-386). Luego de la hecatombe de la minería, vino la división y especialización del trabajo, donde cada individuo comienza a repetir una tarea de modo cíclico, generando incluso deformaciones profesionales (espaldas dobladas, aspectos pálidos) que en la actualidad podrían tomar la forma de estrés. La maldición del trabajo es innegable desde sus inicios hasta la actualidad. No es una casualidad que la población espere ansiosamente los fines de semana, las vacaciones. Sin embargo, hay una tranquilidad al tener y permanecer en un trabajo porque, lamentablemente, la megamáquina está hecha para que el individuo necesite o crea necesitar de un empleo para subsistir. En este sentido, al ser las condiciones laborales tan indeseables, es que surge el sueño de la automatización, del fin del trabajo humano. La misma fuerza laboral fue articulando el deseo de una época donde los robots reemplacen al hombre en las fábricas.

¿Se frenaron las invenciones?

Mumford se encarga de cuestionar un planteamiento que muchos historiadores dan por asumido, esto es, que entre el año 100 a.C. y el siglo XVI d.C. hubo un estancamiento en las invenciones. Se suele usar como explicación que esto se debió a la inexistencia de la esclavitud, a lo que el autor en cuestión responde de modo contrafáctico ejemplificando con la desmontadora de algodón inventada por Eli Withney, creación que

ayudó a aumentar la demanda de esclavos en Norteamérica ya que eran necesarios para que el mecanismo funcionara (cf. Mumford, 2010: 398-400). También se explica la aseveración mediante el desprecio que existía desde la minoría dominante hacia el trabajo manual, pero esto no prohibía a los trabajadores libres y autónomos inventar herramientas en sus casas o pequeños talleres donde se conservaba la técnica democrática. Entonces, lo que desvía el juicio es que los avances no se estaban dando donde los historiados han mirado. Se avanzó en el campo de la estática y no de la dinámica, en la ingeniería civil y no en la mecánica, en las construcciones y no en maquinaria. Si los historiadores creen ciegamente en lo que se ha planteado anteriormente, es porque solo entienden por avance tecnológico las máquinas movidas por energía de forma automática.

Mumford defiende su idea con Grecia como caso emblemático, pues es el mayor centro de invenciones. Aquí se desarrollaron grandes inventos sumamente necesarios para el posterior desarrollo mecánico. Se crearon tanto componentes base de las futuras máquinas como herramientas necesarias para su fabricación. Herramientas como el torno, el tornillo, el estampado de metales para la fabricación de monedas, el molino de agua, la polea, el taladro, la prensa de tornillo, estas fueron inventadas en Grecia, y lo que vale para Grecia, también para otros lugares del planeta. Además, en Grecia se puede visualizar la importancia de la

máquina si nos enfocamos en la tragedia clásica donde descendía *Deus ex machina*, un dios que aparecía en el escenario colgando de una grúa, de modo que las máquinas eran aceptadas como agentes sobrenaturales.

Así, se ha menospreciado muchos inventos como también lo fue el cultivo de hortalizas y frutas; y la preservación de la comida como los embutidos, proceso que hoy solo ha cambiado en la inclusión de envolturas plásticas. Del mismo modo, se han olvidado los avances en instrumentos quirúrgicos como los que se usaban en roma para realizar histerectomías a las concubinas del rey de Lidia. También se han mirado en menos los avances domésticos en la creación de herramientas que aumentan la comodidad del hogar. Desde los cubiertos hasta la cama. Modelos clásicos que se conservan hasta hoy. De la misma manera, la cola de milano que permitía que los muebles no se desarmaran sigue vigente. La ciudad también es un lugar donde se desarrollaron inventos funcionales y significativos: los baños públicos, el gimnasio y el teatro.

Con todo, también hay ámbitos en los que el estancamiento del progreso técnico desafía las explicaciones racionales. Por ejemplo, las primeras piezas de vidrio son del 4000 a.C., otras datan del 1500 a. C, las primeras vasijas se confeccionan unos 1000 años después y luego, en 1965, se descubre un artículo aislado: una gran plancha de vidrio de 8 toneladas escondida en una cueva cercana a Haifa que data del año 400 y 700 d.C. Si se buscan explicaciones de orden

racional, tendremos la idea de que fue un intento en vano de dar utilidad a esta plancha o que bien fue interrumpida por un estallido de violencia armada. En cualquier caso, si se quiere dar una razón para el olvido de estos avances, la culpa es la devastación producida por la guerra. El hecho de destruir una ciudad también significa aniquilar tradiciones artesanales, secretos de los oficios y todo el procedimiento inventivo que solo se transmitía de forma verbal. Ni una escasa parte de los avances sobrevivía, pues cuando los artesanos lograban sobrevivir comúnmente eran capturados y relegados a la condición de esclavos, lo que sin duda quitaría su deseo de crear.

Mumford posiciona, finalmente, el argumento más fuerte que destruye la idea de que hubo un retroceso en la invención técnica (cf. Mumford, 2010). Este argumento es que en todas las épocas anteriores a la nuestra la proliferación estética caracterizó a todas las culturas. Aquí se situaba el gran dominio de la inventiva. Desde el paleolítico el hombre y la mujer fueron parte de lo que el autor llama un “narcisismo técnico” (Mumford, 2010: 181). Se cortaban el pelo, trepanaban cráneos, extirpaban testículos, realizaban escarificaciones, se tatuaban, entre otras modificaciones. El ser humano altera su cuerpo dotándolo de significados, aunque es difícil saber si lo hacían por ocio o era parte de un ritual o bien buscaban sensaciones, pero como haya sido sin duda es una muestra de seguir el autoperfeccionamiento y la autodominación,

separándose así de la naturaleza. Independiente de las motivaciones que perseguían, las implicaciones tecnológicas no se pueden desconocer (cf. Mumford, 2010: 182-187). Este narcisismo técnico lo podemos seguir visualizando hoy en día: escogemos nuestra ropa (independiente de que sea solo entre las opciones que nos da el mercado), nos preocupamos de nuestro corte de pelo, seguimos tatuándonos y las expansiones han vuelto a ponerse de moda, sabemos qué usar según la situación y exigimos una coherencia estética de las y los otros con la situación en la que nos encontremos.

Por otra parte, la arquitectura fue el gran escenario de la inventiva estética: un juego entre el color, la forma, el tamaño, la textura y los motivos de la ornamentación, daban cuenta del orden social y del orden cósmico. Y no solo la arquitectura, sino que los pequeños objetos no se separaban de su creador-artesano si no tenían un acabado estético. Ningún artículo podía prescindir de un acabado que manifestara una porción del espíritu humano, por lo que negarle la condición de invento a la expresión creativa es negar la unidad del organismo, es obviar lo cualitativo imponiendo lo cuantitativo.

Las artes y la técnica tienen una relación de reciprocidad: donde existe una está la otra. Muchas invenciones mecánicas surgieron gracias a las artes subjetivas. Por ejemplo, las primeras observaciones realizadas en la física matemática fueron gracias al descubrimiento pitagórico de la relación entre la longitud de una cuerda vibrante y una nota musical.

También, Herón de Alejandría diseñó un molino de viento con el único fin de tocar un órgano musical y luego se produjo vapor para inflar los fuelles de otro, antes de que se usaran para bombear y ventilar una mina. También existen inventos artísticos a los que no se compara ninguna obra utilitaria, como por ejemplo el violín que posee por lo bajo setenta piezas.

Por otra parte, la técnica también ha servido al arte si pensamos en grandes avances cuantitativos como las artes del grabado y la litografía, permitiendo generar una excesiva cantidad de obras. En esta misma línea, Walter Benjamin habla de que lo que ya había sido hecho por seres humanos, podía ser re-hecho o imitado por otros (cf. Benjamin, 1989). Sin embargo, este proceso de reproducción fue acrecentando con los nuevos inventos como la imprenta y la ya mencionada litografía que luego sería superada por la fotografía. Ahora, Benjamin plantea que solo la obra original posee autenticidad, posee el aquí y ahora en el que fue creada, domina ciertas condiciones subjetivas y materiales que la copia puede alterar. Por ejemplo, una fotografía puede ser copiada y alterada según las motivaciones que tenga quien se encarga del procedimiento, ampliándola o jugando con su contraste y exposición. La obra pierde su aura cuando cae en la reproducción técnica (cf. Benjamin, 1989: 39-45). Creo que la propuesta de Benjamin es acertada, si pensamos en que el valor (y con esto no me refiero a términos monetarios) de una obra auténtica, original, nunca será el mismo de una copia, sin

embargo, el incremento en la reproducción de las obras artísticas significa que los precios disminuyan y las creaciones pudiesen llegar a más sectores de la sociedad, perfeccionando incluso los resultados estéticos y simbólicos, como propone Mumford.

La resistencia

Hay que difuminar la idea inmediata de las herramientas y objetos técnicos como una máquina compuesta de engranajes complejos. Mumford habla de la existencia de una megamáquina como un orden jerárquico compuesto por una minoría dominante y una mayoría dominada, que requiere de una máquina militar y una máquina laboral para su funcionamiento y se basa en la técnica autoritaria de la que ya se ha expuesto (cf. Mumford, 2010: 374-375). Es inherente a su composición que existan ciertos espacios de resistencia por su condición rígida que no considera que el humano, que es su componente básico, está sujeto al devenir y que al darse cuenta de que la división social de dos estadios no es natural, se organiza en espacios de resistencia (cf. Mumford, 2010: 374-377). Estos espacios toman distintas formas y no están necesariamente pensados en su dimensión política: por ejemplo, un artesano que tiene un pequeño taller en su casa heredado de su padre, probablemente no ejecuta su trabajo pensando en el daño que le está haciendo a la megamáquina, sin embargo, esconde un mensaje de

resistencia contra la productividad masiva y despersonalizada.

Entre el siglo IX y VI a.C. comenzó una revuelta sin armas que buscaba destruir la base del poder, es decir, la tierra, la esclavitud y la división del trabajo. Este movimiento fue impulsado por distintos filósofos o religiosos “axiales”, concepto que tiene dos acepciones: reconceptualizar la idea de valor y la centralidad donde se encuentran todas las instituciones que están disociadas de la personalidad humana. La causa que movía la insurrección tenía como argumento negar el culto al poder, cuestionando su base materialista. Se trataba de resignificar el compartir, la cooperación, el amor, la humildad, la noble pobreza. Hasta el siglo VI a. C. se extendió esta idea. Los profetas axiales eran humildes y volvían a valorar la vida en aldeas y pequeñas comunidades, condenando a quienes ejercían el poder. Quienes lideraban esta empresa y también quienes la seguían eran personas con vocaciones manuales: Jesús era carpintero, Sócrates era cantero, Hesíodo era granjero. El trabajo debía amarse porque debía ser ocio y no una obligación que no considera la dignidad humana. Si bien no fue una guerra cuerpo a cuerpo con los que ejercían el poder, sí fue una renuncia a ese estilo de vida. Fue dar el ejemplo encarnando un estilo de vida totalmente alternativo y, lo más importante, posible.

La resistencia y el arte

Para Mumford, el arte es el dominio de la persona y tiene como finalidad ensanchar la zona de la personalidad transmitiendo sus emociones, actitudes y valores a través de distintos medios (cf. Mumford, 1957). Se trata de un modo de expresión que nos permite sentir en conjunto al crear un mundo cargado de significado y valor que da cuenta de la propia experiencia y del espíritu humano. El arte es un medio de expresión de todo aquello que no es posible entregar de otro modo. Cuando el hombre paleolítico dibujaba en las paredes de las cuevas un bisonte, lo hacía con cierto ritmo y seguridad, queriendo decir algo de modo selectivo. Mientras que la técnica, definida anteriormente, está volcada hacia afuera. Se buscan transformaciones exteriores para el beneficio propio o de la especie. Según Mumford:

[...] arte es entonces aquella parte de la técnica que lleva la más plena impronta de la personalidad humana; técnica es aquella manifestación del arte de la cual se ha excluido una gran parte de la personalidad humana, a fin de impulsar el proceso mecánico (Mumford, 1957: 21).

También el arte es una forma de amor en todas sus expresiones, desde un amor erótico hasta social (cf. Mumford, 1957: 24). En definitiva, el arte y la técnica

representan partes fundamentales del organismo humano. El arte se relaciona con el simbolismo, al intentar crear un lenguaje para expresar. La técnica, por su parte busca dominar el exterior controlando la naturaleza y ampliando su poder, es decir tiene un fin práctico y operativo.

En el siglo XVI se dio lo que Mumford llama la “Invención de la invención” (Mumford, 2010: 418), lo que se traduce en que el avance técnico otorgó a las máquinas la capacidad de suplantar al artista-artesano entregando su personalidad a ellas, en vez de usar máquinas a pequeña escala para aumentar la producción. El título otorgado resulta irónico si pensamos que una máquina no tiene la capacidad creadora, pues está siempre determinada por la configuración que le dio un ser humano anteriormente. La producción artística en masas se volvió uniforme, veloz, homogeneizada, pensada por unos pocos para el gran grupo de consumidores. Es necesario hacer notar que:

El orden, de cualquier clase que sea, confiere al hombre un sentido de seguridad; es lo cambiante, lo inesperado, lo caprichoso, en otras palabras, lo impredecible y lo incontrolable, lo que le llena de angustia y terror. De ahí que cuando el hombre se siente inseguro de sí mismo, o cuando sus poderes creadores parecen inadecuados, sus simbolismos engendran confusión y conflicto, su tendencia sea buscar refugio en el Destino ciego o concentrarse en aquellos

J. A. Bravo Villena
La técnica y la primacía del arte

procesos en los cuales no están directamente involucrados sus propios intereses subjetivos (Mumford, 1957: 37-38).

Quizás esto llama la atención del público que consume, pues en la incertidumbre que supone una vida veloz que no deja espacio para la producción a pequeña escala ni a los tiempos de ocio, el mercado nos ofrece dichas piezas estéticas con mensajes incluidos sin tener que darnos el tiempo de articularlos nosotros mismo. La identidad y lo que deseáramos expresar de nuestro interior lo podemos encontrar ahí afuera a cambio de unos cuantos billetes que, finalmente, son nuestras horas de trabajo. Consumir el “arte” que ya ha sido pensado y elaborado por otros a través de una técnica masiva, se opone a la libertad del hombre, a su narcisismo estético, su amor propio.

En este sentido, considero que el arte solo puede ser un espacio de resistencia si se relaciona estrechamente con la técnica democrática. Es decir, si centra sus valores en la cooperación, el aprender entre pares, en dar cuenta de lo que esconde el humano haciendo de la técnica una herramienta que está a su servicio. Y así, toma una dimensión política, pues como lo hacían los filósofos axiales, es una forma de renunciar al arte envasado que entrega el mercado, a la personalidad y espíritu humano que ofrece el mercado. Pues no es lo mismo, no puede tener el mismo significado, comprar una camiseta que hace una vecina

en su taller de serigrafía con la frase “el futuro es femenino” que comprar el mismo artículo con la misma frase en una tienda del *retail* que explota a sus trabajadoras y trabajadores, produce en serie y no tiene ninguna coherencia en su funcionamiento con el mensaje que está vendiendo.

El arte puede simbolizar nuevos mundos que la megamáquina no es capaz, ni le interesa, abordar. Considero que la creación artística es de los únicos espacios que nos permiten revivir y volver a dar valor a la personalidad humana, cultivar lo subjetivo y enaltecer nuevamente la sensibilidad y las emociones. El arte que proviene de los pequeños talleres y es configurada con la mente y manos de una artesana o un artesano es un acto político, pues escapa de la creación estandarizada de las filas de producción de la megamáquina. El objeto al que da forma el artesano está cargado de significado dando cuenta incluso de un contexto sociocultural y también tiene la posibilidad de crear memoria histórica, pues el mensaje que entrega el mercado siempre está pensado por un grupo minoritario que tiene el poder y ordena la historia y las ideologías dominantes a su conveniencia. Me explico, la industria de la moda usa el feminismo para incentivar a las mujeres a comprar ropa más “atrevida”, en sus términos, ya que la mujer es la dueña de su propio cuerpo, un mensaje válido pero que esconde otro interés: que las mujeres consuman más, olvidando que también hay otros derechos igual o más importantes por los que luchar y obviando también que

esta misma industria de la moda explota a mujeres en grandes fábricas por sueldos miserables.

En la actualidad vemos a muchos jóvenes que bajo el eslogan de la autogestión y el “hazlo tú mismo” han iniciado proyectos creativos para subsistir y resistir. Crean productos según el interés de quien compra, realizan trueques, talleres, comparten conocimientos con otras y otros compañeros. Se juntan en ferias autoconvocadas que están englobadas por ideales políticos que no son transables: las instancias son libres de actitudes machistas y xenófobas, se repele el fascismo, solo se venden artículos hechos a mano. Estas y estos jóvenes trabajan para vivir, ordenando sus tiempos según su necesidad y disponibilidad, manteniendo una línea estética en sus creaciones y también una línea ética. Estos, creo que son los pequeños espacios de resistencia. Lamentablemente, la megamáquina, en términos de Mumford, o el sistema, se ha especializado tanto que ya está absorbiendo estos espacios, creando por sus propios medios e instancias para creer que estamos generando algún cambio. Queda abierta la pregunta eterna: ¿Cómo organizar la resistencia?

Bibliografía

- Arendt, H. (1993): *La condición humana*, Paidós, Madrid.
Benjamin, W. (1989): *La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica*, Taurus, Madrid.

J. A. Bravo Villena
La técnica y la primacía del arte

Mumford, L. (1957): *Arte y técnica*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Mumford, L. (2010): *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Pepitas de Calabaza, La Rioja.

Las Emparedadas o Muradas: mujeres libres en un mundo de hombres

Margarita Florit Florit

Resumen

El presente trabajo es un intento de comprender cuál fue la motivación por la que algunas mujeres escogieron voluntariamente emparedarse, optando por esta fórmula de piedad y fervor religioso, asociado antiguamente a un castigo. Una vida de rigurosa austeridad y libertad de espíritu; de constante búsqueda de la perfección. Se puede repensar este pedazo de la historia aún vigente bajo la perspectiva de esta postura radicalmente individualista, libre, en un mundo de hombres e impropia de una mujer de la época. Pero a diferencia de las brujas era una rebeldía dentro del orden, integrada y aceptada socialmente. Para ello, se intentará plantear un análisis, quizá con más interrogantes que respuestas, sobre los diversos puntos relacionados con esta práctica a través de fuentes que se han teorizado al respecto. A la vez, es necesario conocer a las involucradas, los lugares, las fechas y los eventos para construir el contexto social, y así poder entender las circunstancias y razones que motivaron a estas mujeres en pleno uso de sus facultades elegir una vida de aislamiento que ahora,

M. Florit Florit

Las Emparedadas o Muradas: mujeres libres en un mundo de
hombres

cuando la pandemia nos obliga a recogernos en nuestras
casas, puede enseñarnos muchas cosas.

Palabras Clave

Historia Medieval, Historia de las Mujeres, Historia de
Género, Historiografía de las mujeres

Todo lo que se ha dicho sobre las mujeres
lo han dicho los hombres,
las mujeres en la historia no han hablado,
hay que hablar con las mujeres
(Poullain de la Barre, 1673)

La historiografía tradicional siempre excluyó voluntariamente a las mujeres de la historia universal, esa historia que aparentemente debe representar al conjunto. En los discursos históricos androcéntricos, las mujeres no existían y cuando aparecían, lo hacían como la excepción que confirma la regla. Asimismo, la dependencia de la mujer respecto al hombre conlleva a una escasa participación en las diversas actividades y actuaciones sociales; muchas veces se determina al claustro como opción religiosa femenina prioritaria; pero esta referencia bien podía deberse a la imposición masculina de recluir a la mujer en espacios cerrados y limitados, ya sea pertenecientes a la vida religiosa o doméstica. Así, cuando en la historia encontramos

mujeres que destacaron en espacios abiertos, generalmente se trataba de particularidades que eludían el sistema imperante y se instituían en conductoras de su propia existencia. Es más, seres humanos defensoras de su individualidad y de su exigencia radical.

En estas últimas décadas ha ido creciendo el interés por la historia de las mujeres medievales, y ha aumentado mucho la producción historiográfica. Destacan, entre otras, las contribuciones de María Milagros Rivera Fernández (1996), Paola Ojeda (2010), Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser (1990), Gerge Duby y Michelle Perrot (1992). Y es que hace cuarenta años atrás, un trabajo sobre la historia de las mujeres y su relación con el medievalismo era impensable, entre otras cosas, porque no existía lo que hoy conocemos como la historia de las mujeres.

El ideario creado en la Edad Media es el que impuso la Iglesia y consolidó la aristocracia, esto es, el modelo de la mujer modesta, frágil, subordinada al mundo patriarcal, vista como un bien territorial, generadora de hijos, vista como una moneda de cambio, subyugada al poder masculino. El mundo era así y había que respetarlo. Sin embargo, como bien señala Duby, la mujer medieval fue más bulliciosa que silenciosa, las mujeres hablaban, hablaban mucho. Y es por eso por lo que nace la necesidad de “rescatar un sujeto social subalterno, oculto y prescindido en la historiografía existente” (Fuster, 2009: 249).

Consecuentemente, es en esta huida desesperada hacia adelante cuando se da un particular fenómeno que traspasa el umbral de lo lógico, un comportamiento en las mujeres que contrasta abruptamente con el ideal de mujer medieval: el de las emparedadas, también denominadas muradas; mujeres que voluntariamente pasaban la vida entre cuatro paredes, en cubículos que en ocasiones no superaban los dos metros cuadrados. Y su origen, hunde sus raíces en las “tinieblas” de la Edad Media; una de las prácticas en el que los historiadores no logran llegar a un consenso al buscar una teoría que explique tan extrema religiosidad y las motivaciones íntimas que las llevaron a encarcelarse. Asimismo, a través del Voto de Tinieblas y en pleno uso de sus facultades eligieron una vida de aislamiento que ahora, cuando la pandemia nos obliga a recogernos en nuestras casas, puede enseñarnos muchas cosas.

Evidentemente, las fuentes históricas no siempre muestran en su totalidad la real atmosfera sobre esta práctica, y es en esto en lo que se basa este ensayo: intentar comprender el por qué las mujeres escogían voluntariamente esta fórmula de piedad y fervor religioso, asociado antiguamente a un castigo y sacrificando paradójicamente la libertad del cuerpo para encontrar la liberación del alma y pensamiento. ¿Qué hay detrás de ese Voto de Tinieblas? ¿Por qué emparedarse hasta la muerte para encontrar su libertad? En las siguientes páginas, se intentará plantear un

análisis, quizá con más interrogantes que respuestas, sobre los diversos puntos relacionados con esta práctica.

Una de las formas adoptadas por el eremitismo antiguo fue la reclusión voluntaria de personas extraordinariamente devotas entre cuatro paredes con el fin de hacer penitencia, buscar la espiritualidad en soledad. Con la autorización de sus familiares y directores espirituales, estas mujeres de distintos orígenes sociales, tanto burguesas como campesinas, decidían adoptar este tipo de vida penitente, retirándose en limitados recintos, a veces en la parte exterior de las Iglesias Parroquiales, y se dedicaban a la oración, a la lectura y a la vida contemplativa, manteniéndose con una sobria comida, a veces de pan y agua, que se les suministraba a través de una rejilla y por caridad pública. Contaban generalmente con dos ventanas, una al exterior, por la que recibían limosna y alimentos y que les permitía comunicarse con vecinos y con peregrinos, y otra al templo al que estaba adosada la celda, para seguir los oficios religiosos. El Déan de la Catedral de Valencia y rector de la Universidad literaria, José Cardona, escribió en 1693 su *Apología por las mugeres que llamaron emparedadas de la ciudad de Valencia*: “probando que estas mujeres que vivían en lo antiguo en reclusiones ó emparedamientos á la parte exterior de las Iglesias Parroquiales de esta ciudad” (Rivera, 2005: 112-113). No obstante, la práctica del emparedamiento era muy variada, no siempre se tapiaban en el muro de una

iglesia para vivir el resto de sus días estoicamente en ese cubículo. A veces el encierro era en la propia casa y otras en una cueva.

Asimismo, a pesar de que no han quedado muchos testigos directos, historiadores hablan de las motivaciones por el cual se llevaban a cabo éstas aterradoras y horripilantes experiencias. Algunos defienden la idea de la reclusión como castigo eclesiástico, reclusión a la fuerza por pecados públicos o ciertos pecados que hubieron podido cometer. Otros ven la práctica en el sentido de penitencia, en donde ellas reconocían sus faltas y voluntariamente escogían ese modo de reparación o de expiación. No podemos descartar el fanatismo religioso, pero el encarcelamiento voluntario también puede ser visto como una forma de huir de una situación opresora por parte de los señores, curas y/o maridos. A través de la profunda espiritualidad podían desear encontrar disparatadamente la libertad, que a través del sacrificio de la libertad del cuerpo pudieran hallar la libertad del alma y el pensamiento, ver una oportunidad para ser independientes. Milagros Rivera Garretas, en *Voto de Tinieblas o emparedamiento de monjas*, las define así:

Es una forma de vida inventada por mujeres para mujeres. Quisieron ser espirituales, pero no religiosas, quisieron vivir entre mujeres, pero no ser monjas. Quisieron rezar y

M. Florit Florit
Las Emparedadas o Muradas: mujeres libres en un mundo de
hombres

trabajar, pero no en un monasterio.
Quisieron ser fieles a sí mismas, pero sin
votos. Quisieron ser cristianas, pero ni en la
Iglesia constituida ni, tampoco, en la herejía.
Quisieron experimentar en su corporeidad,
pero sin ser canonizadas ni demonizadas
(Beitia, 2017: 201).

Es así como se puede repensar este pedazo de la historia aún vigente bajo la perspectiva de esta postura radicalmente individualista, libre, en un mundo de hombres e impropia de una mujer de la época. Pero a diferencia de las brujas era una rebeldía dentro del orden, integrada y aceptada socialmente. Era una manera de desafiar el poder político y religioso no abiertamente, pero manteniéndose al margen de él. Jamás subordinadas a los hombres ni como esposos ni como guías espirituales.

Revisando bibliografía hallamos el testimonio que relata Gregoria Caverio a través de la obra de Gonzalo Berceo, que es sin duda el mejor exponente de obra literaria que aporta a la institución del emparedamiento. No hay duda de que el ejemplo por excelencia es el poema que escribe a Santa Oria, apoyándose en los escritos del monje Muño del monasterio riojano de San Millán de Suso, guía espiritual de la joven murada y testigo directo.

A través del poema, podemos apreciar el modelo de mujer que muchas veces representaba a las muradas, modelo de joven virgen, que, tras una vocación muy temprana, tomaba la decisión de recluirse en un estrecho habitáculo al lado de algún monasterio o iglesia y mantenerse emparedada hasta el final de su vida. Basándonos en el caso de Oria, deducimos que muchas de estas jóvenes provenían de una posición socioeconómica elevada; a la vez que aprendían a leer y a escribir tempranamente, habilidades imprescindibles para poder acceder a las lecturas sagradas y a los libros religiosos e imprescindibles para su futuro místico. Pero también encontramos otros casos, como el que aparece en la crónica del siglo XVII, compuesta por un monje de la orden B. de León, donde entrega características de la reclusión de la joven Radegundis del siglo XII. Hija de nobles muy ilustres que con la reclusión deseaba huir del matrimonio, preparado por sus padres para obtener descendencia (cf. Caveró, 2006: 124).

Encontramos también algunas características de esa mujer libre e independiente que desafiaba ese orden imperante establecido. Gregoria Caveró las define como mujeres de “espíritu independiente y capacidad decisoria; que no se dejaban dominar, a veces ni aconsejar, fácilmente” (Caveró, 2006: 120). Asimismo, las destaca como mujeres luchadoras y combativas que deciden ponerse al servicio de la comunidad, otorgándoles infalibles consejos a sus visitantes.

En otro orden de ideas, debemos diferenciar el uso del término emparedamiento con emparedarse, mientras el primero implica reclusión punitiva entre cuatro paredes, como calabozo o enterramiento en vida; el segundo se entiende como reclusión no por pena, ni castigo, sino libre y voluntariamente en una celda de penitencia y mortificación de la que tantos ejemplos hay a lo largo de la historia. Al ser una práctica voluntaria se diferencia del castigo equivalente del emparedamiento, con el que compartía la apariencia formal, consistiendo éste en encerrar al condenado en una superficie estrecha, sin comunicación con el exterior, o a lo más un hoyo abierto a la altura de la cara, por el que se introducía algún alimento si se pretendía prolongar su sufrimiento.

Es difícil de entender el por qué las mujeres escogían esta forma de sacrificio voluntario, asociada a un castigo que además de cruel y pavoroso tenía una profunda connotación de represión sexual. Hay que recordar que, en la Antigua Roma, se aplicaba un castigo similar a las vestales romanas, sacerdotisas de la diosa del hogar, Vesta, y encargadas de vigilar la llama sagrada que ardía permanentemente en el Templo, si eran culpadas de *incestum*. Estas mujeres, elegidas desde niñas, intocables; si perdían la virginidad que habían consagrado, eran castigadas y enterradas vivas con una lámpara de aceite, no sin antes acallarles la voz comprimiéndolas con cordeles. Plutarco en un texto de las *Vidas paralelas*, capítulo X, hace referencia a la

“Descripción de la pena de muerte de una vestal”, que figura en la vida de Numa Pompilio, identificándolo como uno de los espectáculos más terribles y de indecible tristeza, ni la ciudad tenía día más lamentable que aquel (Plutarco, 1821: 97).

Miles son los ejemplos en otras etapas de la Historia que se pueden relacionar con castigos impuestos a mujeres por sus faltas y delitos cometidos. Sin embargo, para la emparedada o murada era una práctica a la que se sometía libremente, a través de una ceremonia pública en el que se reproducía un ritual de entierro sin que por ello la reclusa experimentara o expresara pena o dolor, muy al contrario, lo concebía como una alegría como lo muestra el poema cantado por Gonzalo de Berceo a Santa Oria, mujer murada de Silos, en Burgos:

Una manceba era que avie nomne Oria
niña era de días como diz la historia
fazer a Dios servicio essa era su gloria [...]
Era esta manceba de Dios enamorada,
por otras vanidades non dava ella nada,
más querrie seer ciega que veerse casada [...]
fo end a pocos días fecha emparedada,
ovo gran alegría cuando fo encerrada [...]
(Fernández & Villar, 2009, 2)

Su acto era una fiesta perfectamente ritualizada, al más estilo entierro cristiano y con la presencia de algún miembro de la Iglesia. La ceremonia de encierro

comenzaba con una especie de funeral, donde la murada se despedía de su vida civil entregando todos sus bienes a la comunidad y prometiendo que su acto era voluntario y verdadero. Con el tañer de las campanas, tras la misa de réquiem, la murada recibía la extremaunción y se despedía a su cubículo. Su celda se tapiaba y sellaba tras su ingreso, y toda la comunidad era testigo de que esa mujer iba a quedar recluida hasta su muerte. En otras palabras, la reclusa entraba en vida a la celda y salía muerta.

Pero ¿qué había detrás de esta reclusión libre y voluntaria? ¿Quiénes eran estas mujeres que tomaron la difícil decisión de vivir apartadas del mundo? Cabe aclarar que el emparedamiento fue un fenómeno no solamente religioso, sino también social; recordemos que, en la España de esta época por el hecho, por ejemplo, de cocinar sin utilizar tocino u otros ingredientes derivados del cerdo, podías ser automáticamente sospechoso de ser converso o de prácticas judías.

Se ha pensado en una religiosidad popular impregnada de fanatismo y temor al infierno que encontró en esta práctica penitencial un acto voluntario de aquellas que deseaban la mortificación del cuerpo, o bien la búsqueda de una vía para llegar a la santidad, caso de las famosas muradas como Santa Oria e Inés de Moncada tal y como nos relata Ferrer Cuñat (cf. Ferrer, 2006: 369-380).

Otra de las voluntades de esa práctica podría centrarse en buscar una aceptación en el mundo eremita, una práctica reconocida y admitida normalmente solo en el mundo masculino. Si comparamos el caso masculino con el femenino los ejemplos que podemos citar son escasos de mujeres que practican el eremitismo, entendiendo por éste como persona que vive sola en un lugar deshabitado, especialmente para dedicar su vida a la oración y al sacrificio. El místico mira hacia su interior y se aísla del mundo de las apariencias. Adquiere un conocimiento esencial de sí mismo. Al acceder a ese mundo invisible, se amplía su percepción y se vuelve uno con el infinito. En el caso de las emparedadas es una vivencia trascendente y atemporal en la que buscaban mediar con Dios a través de su propio pensamiento, de su propia espiritualidad. Algunas aprovechaban su vida contemplativa para escribir obras relacionadas con esta espiritualidad y la mística. La definición que da Fliche Martín en su obra *Historia de la Iglesia*: “herederos de los padres del desierto, que vivían en los bosques y en tierras despobladas, alojados en cabañas o grutas, alimentados con bellotas, raíces, etc.” (Fernández & Villar, 2009: 6). Recordar que, dentro de la Iglesia institucionalizada, a las mujeres generalmente se las consideraba excluidas de la vida eremítica propiamente dicha, es decir, la practicada en lugares desérticos, sin embargo, consta que en algunas diócesis eran admitidas. Así, por ejemplo, en las Sinodales de

Pamplona promulgadas en agosto de 1590 por el obispo Don Bernardo de Rojas y Sandoval, siempre que superaran los cuarenta años (cf. Barbeito, 2002: 187). Es obvio que el eremitismo ofrecía mayores obstáculos a la mujer, sin olvidar el condicionante fisiológico. Pero, quizás la fascinación de tales dificultades sirviera de estímulo para que las personalidades singulares optaran por esa forma de vida ideal dentro del mundo real. La preferencia del ser humano por lo extraordinario fomenta el sensacionalismo que, con distintos fines, se viene utilizando hasta nuestros días. En efecto, la fusión ficción-realidad, resultó una mezcla ejemplarmente eficaz para el adoctrinamiento religioso.

Bajo esta idea no nos resulta tan difícil ver a mujeres alumbradas, iluminadas, místicas, que en la mayoría de las ocasiones pedían ser emparedadas en vida; con una pequeña reja o rendija, minúscula a veces, que era su único contacto con el exterior. Su sacrificio y la mortificación de su cuerpo, liberaba su pensamiento y las dotaba de sabiduría, alcanzando los más altos niveles de la experiencia mística. No podían ver la luz del sol, vivían en la penumbra, y en esas condiciones rezaban un libro mágico; *la oración de la emparedada*; libro visto como una especie de amuleto, que se pasaba por las heridas y las sanaba, al poseer el poder y la energía de estas mujeres de fe y de una religiosidad extrema. Su valentía las convertía en mujeres extraordinarias, beatas en vida, a los que los más supersticiosos acudían para solucionar

sus problemas como si se tratara de verdaderas magas. Las personas interactuaban con esas místicas, porque sus experiencias eran relatadas de forma sencilla, a través de la lengua vulgar, y podían ser entendidas por todos. Es así como las emparedadas se convertían en consejeras tanto de sus vecinos como de personalidades importantes. Con su sacrificio conseguían ser escuchadas, algo que se les había negado por su sexo durante muchos años. Su Voto de Tinieblas, no era un voto de silencio, todo lo contrario, ellas se alzaban, o como diríamos ahora, se empoderaban como autoridades morales dentro de la comunidad. Habían encontrado una forma de hacerse un hueco en el sistema imperante, en un mundo de hombres, sin rebelarse.

Entiendo que no era extraño para la Edad Media esta forma de vida penitencial que, aun cuando suponía un estado de máxima reclusión contó con un número de adeptas muy elevado, que no solo esta forma de vida de beatas estuvo ligado al mundo eclesiástico, sino que atrajo a mujeres de la baja nobleza y de la burguesía urbana. Para la época el aislamiento y la reclusión se estiman convenientes para la naturaleza femenina, a pesar de que fue una práctica también masculina. Sin restar mérito a un tipo de penitencia tan rigurosa, diríase que en las emparedadas subyace un inconsciente sometimiento al beneplácito social.

Las referencias que tenemos de esta práctica en la Península Ibérica fueron abundantes. Las crónicas nos

hablan de mujeres emparedadas en Valencia, Jaén, Granada, Toledo o Astorga, además de muchas ciudades de Europa, en un momento donde la Inquisición acorralaba a todo aquel que se saliera de las estrictas normas de la Iglesia. Según palabras de Fr. Justo Pérez de Urbel, después de un concienzudo estudio se llegó a la conclusión de que “[...] el emparedamiento parece haber sido una penitencia favorita de las mujeres” (Fernández & Villar, 2009: 9).

En la actualidad apenas ha quedado documentación del fenómeno, la Inquisición se encargó de borrar toda huella o referencia de esa práctica. Es sabido que la Iglesia oficial pronto comenzó a mirar con desconfianza a estas mujeres, y ¿por qué? Porque eran libres. El caso de la celda de las emparedadas, de la Iglesia de Santa Marta, en Astorga, es un raro ejemplo de conservación único, ya que estas construcciones se destruyeron tras prohibirse el emparedamiento a fines del siglo XVII y caer en desuso en el siglo XVIII. Esta instancia irregular en pie es el único recuerdo en el mundo de aquella lúgubre práctica. A pesar de la amenaza de la Inquisición, el emparedamiento pervivió hasta el siglo XVIII-XIX. Recordemos que es en estos siglos cuando se produce el avance de las ideas ilustradas, impregnando a las sociedades de la fe incondicional en la razón como la luz que guiaba a la humanidad hacia el progreso y la felicidad. Esta nueva

sociedad perfecta que se postulaba distaba mucho de la existente.

Resulta tan interesante constatar que muchas veces no fue el mundo medieval el que tenía un trato determinado con la mujer, sino que fue en épocas más tardías; en esas que median entre el Medievo y nosotros. Hoy no queda más recuerdo en el paisaje urbano de tales emparedamientos que los viejos muros de algunas antiguas parroquias, testigos de un tipo de penitencia que con el tiempo evolucionó hacia reclusiones de viudas y doncellas y beatas. Aun así, estas prácticas fueron indirectamente una forma de desafiar al poder político y religioso, pudiendo estas mujeres mantenerse al margen de él, pudiendo ser rebeldes dentro del orden, a la vez que integradas y aceptadas socialmente. Se apartaban del mundo para formar parte de él de una forma más igualitaria. Atrapadas en una sociedad tremendamente subyugada al poder masculino se encerraban para liberarse, o como diríamos ahora, para empoderarse; rompiendo con el modelo de mujer modesta, frágil y vista como una moneda de cambio.

Bibliografía

Anderson, B. S. y Zinsser, J. (2009): *Historia de las Mujeres: una historia propia*, Crítica, Madrid.

- Alcaraz Masáts, B. (2006): “El voto de Tinieblas en la Edad Media: El emparedamiento en las Comunidades de Monjas”, en *Revista El Correo de la Unesco*, Madrid.
- Barbeito, M. I. (2002): “Mujeres eremitas y penitentes. Realidad y ficción”, en *Vía Spiritus* 9, 185-215.
- Beitia, Á. (2017): *Recónditos enigmas a la luna de Valencia*, Punto Rojo, Sevilla.
- Cavero, G. (2006): “Fuentes para el estudio del emparedamiento en la España Medieval (s. XII-XV)”, en *Revue Mabillon* 17, 105-126.
- Duby, G. y Perrot, M. (2000): *Historia de las mujeres en Occidente*, Vol. 5., Taurus Minor/Santillana, Madrid.
- Eliade, M. (1957): *Lo Sagrado y lo Profano*, Paidós, Barcelona.
- Fernández Díez, R. y Alonso Villar, M. P. (2009): “Las muradas: una elección de vida para las mujeres eremitas”, I Congreso Virtual sobre las Historia de las Mujeres, 1- 11.
- Ferrer Cuñat, Ch. “Las emparedadas ¿condena o penitencia?”, en *Hispania Incognita*, Templespaña, Madrid, 369-380.
- Fuster García, F. (2009): “La historia de las mujeres en la historiografía española: propuestas metodológicas desde la historia medieval”, en *Edad Media: revista de historia*, N.10, 247-273.
- García Atienza, J. (1994): *Monjes y monasterios españoles en la Edad Media*, Temas de Hoy, Madrid.

Herrera, C. (2014): *Las místicas de la Nueva Granada*, Paso de Barca, Barcelona.

Muñoz Fernández, Á. (1998): “Oria de Villavelayo, la reclusión femenina y el movimiento religioso femenino castellano (Siglos XII - XVI)”, en *Arenal* 5, nº 1, 47-67.

Ojeda, P. *¿Qué hacen las Mujeres en la Historia del Hombre?*, 2010.

Ojeda, P. (2010): *¿Qué hacen las Mujeres en la Historia del Hombre? Representación de la mitad femenina de la Humanidad en el Currículum de Historia y Ciencias Sociales de la educación media. Estudio exploratorio de la realidad chilena*. Universidad de Los Lagos, Osorno [Tesis de grado].

Pérez de Urbel, E (1970): “El eremitismo en la Castilla primitiva”, en *España eremítica. Semana de Estudios Monásticos 1963, San Salvador de Leyre*, Actas VI semana, Pamplona.

Plutarco (1821): *Vidas Paralelas, Vida de Numa Pompilio*, X (traducción de Antonio Ranz Romanillos).

Rivera Garretas, M. M. (1991): “La historia de las mujeres y la conciencia feminista en Europa”, en *Mujeres y Sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*, Untv. de Barcelona. Barcelona.

Rivera Garretas, M. M. (1996): *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer*, Horas y Horas, Madrid.

Rivera Garretas, M. M. (1996): *Voto de Tinieblas o emparedamiento de monjas*. Centro Unesco de Andalucía.

Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del patriarcado

Catalina Hidalgo Fernández

Resumen

En el presente trabajo consiste en un análisis de la fotografía tomada a la Miss Chile del año 2018 Andrea Díaz, quién en la celebración de Miss Universo apareció con un traje con claras influencias de la cultura *Selk'nam*, con el fin de mostrar una 'parte de la cultura típica chilena'. El escrito se estructura en primer lugar con una revisión de los rasgos centrales de la cultura *Selk'nam* a través de imágenes, destacando el lugar que ocupa el rito *Hain* para comprender el sentido de los trajes representativos de este pueblo. Desde este punto de vista, elaboraremos una interpretación crítica en relación con el concepto de apropiación cultural, identificando como esta noción esta presente en los elementos que constituyen la imagen tomada a la Miss Chile con su atuendo extraído de las prácticas culturales de este pueblo ancestral.

Palabras clave

Selk'nam, ritual, Hain, belleza, apropiación cultural

Cultura Selk'nam: el acto ritual Hain y su representación

Los *Selk'nam*, también llamados 'onas', fueron un pueblo que hasta comienzos del siglo XX habitó la Isla Grande de Tierra del Fuego, al sur del actual Chile. Su desaparición se debe en gran medida a la matanza indiscriminada de indios ocurrida en la segunda mitad del siglo XIX por parte de europeos que llegan al territorio a hacer exterminios. El resto de la población Selk'nam desaparece debido a las enfermedades introducidas por los nuevos colonos. Así, como pueblo tenían una organización social regida por clanes que se caracterizaba por un régimen patriarcal sustentado en su mitología.

Los mayores registros que se tienen sobre esta cultura es gracias al Martín Gusinde, un sacerdote y etnólogo polaco que se dedicó a investigar directamente las costumbres de este pueblo, logrando dejar registro escrito y fotográfico de uno de los rituales más importantes para la cultura *Selk'nam* llamado *Kloketen*, ritual de iniciación y paso de los hombres de la tribu a la adultez.

Este ritual también es conocido con el nombre *Hain*, su realización podía durar semanas o meses, y estaba directamente enmarcado en la mitología Selk'nam por lo que cada una de las *performances* realizadas durante

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

el ritual tenía un carácter significativo simbólico que hacía directamente referencia a una parte de la historia narrada, por consecuencia cada uno de los actos que conforman el ritual *Hain* eran necesarios para la perpetuación de estas historias.

Cabe mencionar que la realización de este ritual estaba centrada en una choza con forma cónica, en la cual solo tenían autorizada la entrada los hombres del grupo y a pesar de que las mujeres presenciaban parte de la historia representada en el rito, estaba estrictamente prohibido que mujeres y niños supiesen que ocurría dentro de la choza. Los hombres más jóvenes, al ser introducidos en la choza por primera vez para comenzar su rito de paso a la adultez debían guardar absoluto silencio de cuanto presenciarán pues jugaban su vida al esparcir el secreto.

Esta particularidad del ritual *Hain* hacía casi imposible su conocimiento para personas externas a su cultura, normalmente si era sorprendido un extranjero observando la realización de estos rituales significaba la muerte. Es por esto que los textos de Gusinde son una de las pocas reliquias que guardan los secretos de estos actos ceremoniales y dan cuenta de la complejidad de su significado que tenía como fin último la mantención de un régimen patriarcal.

El mito del *Hain*

Se cuenta la historia de que antiguamente los antepasados (*bowenb*): los ríos, montañas, la luna, el sol y las estrellas transitaban libremente por la tierra, tal como transitamos los humanos. Cuando todo esto ocurría las mujeres dominaban los clanes, y mantenían a los hombres asustados con la idea de que si intentaban imponerse a ellas los espíritus se enfadarían. Los hombres obedecían todos los caprichos de las mujeres, se encargaban de la caza, de la recolección de alimento, cocían las pieles para fabricar ropa y chozas y se encargaban de todo lo relacionado con el cuidado de los niños. Las mujeres por su parte comían y disfrutaban de su tiempo libre, inventaron esta historia de los espíritus para mantener a los hombres subordinados a sus mandatos y realizaban cada cierto tiempo una ceremonia secreta de iniciación de las mujeres más jóvenes que ningún hombre podía presenciar. Dentro de la ceremonia se pintaban sus cuerpos y vestían máscaras con las que salían a infundir miedo a los hombres para mantener su dominio.

Pero ocurrió que un día *Kran* (el hombre sol) descubrió el engaño de las mujeres. Volvía un día de realizar cacería y descubrió a dos mujeres bañándose en el río para quitar la pintura que representaba a los espíritus en sus cuerpos. Entonces *Kran* fue a contarles a

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

todos los hombres el engaño bajo el cual habían vivido todo ese tiempo, y todos los hombres fueron tras de las mujeres a golpearlas y matarlas a causa de la furia que sintieron por verse engañados. Solo dejaron vivas a las mujeres más jóvenes que no conocían el secreto, y las mujeres que lograron huir de la matanza se convirtieron en animales. *Kra* (mujer luna), esposa de *Kran* subió al cielo en forma de luna, y *Kran* fue tras ella en forma de sol, y hasta hoy *Kran* persigue a *Kra* con la furia del engaño, pero aún no logra atraparla.

Los hombres de la tribu comenzaron a hacer el ritual del *Hain*, así como alguna vez lo hicieron las mujeres para mantenerlas sometidas bajo su dominio, utilizando el mismo engaño, realizando el rito *Kloketen* como iniciación de los hombres a la adultez y realizando los mismos disfraces de espíritus que mantienen a las mujeres atemorizadas.

Fotografía y registro Selk'nam

Existe, gracias a Martín Gusinde, un registro fotográfico único de varios momentos captados del rito *Hain*. Este registro data de entre 1918 a 1923, en las últimas ceremonias de *Hain* que se celebraron dado a la mortalidad de la población. Se pueden apreciar en varias fotografías algunos momentos de la realización de la

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

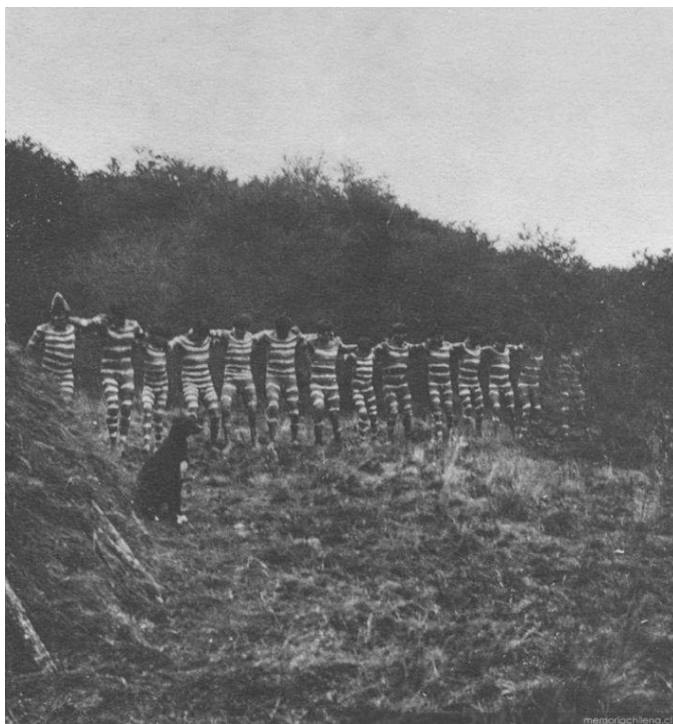
ceremonia, resaltando la muestra de los espíritus representados por los hombres.

Dado la orientación del presente trabajo me detendré en la figura de *Kotaix*, del cual comentaré un poco más detalladamente su significado, también incluiré un breve bosquejo sobre *Xalpen*, figura contraria a *Kotaix*. Sin embargo, creo también importante resaltar algunos elementos significativos en la conformación del imaginario mitológico Selk'nam.



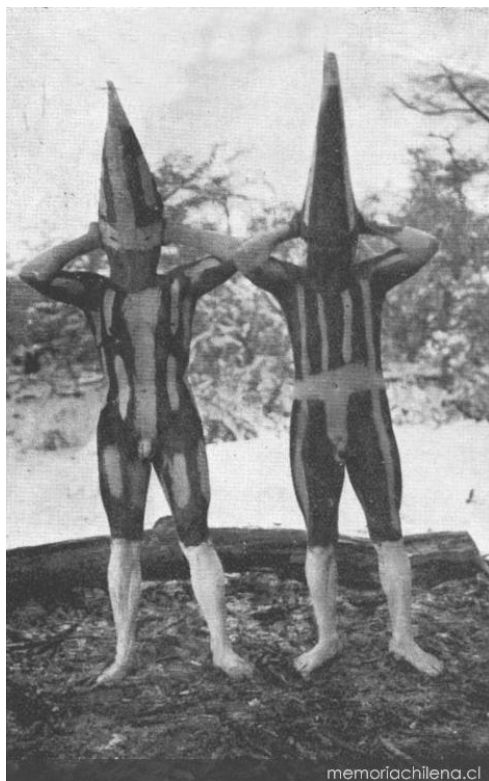
Fotografía 1. Hombres *Selk'nam* pintados con *tari*, dibujos totémicos usados en la danza del *Kewánix*

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado



**Fotografía 2. Danza realizada en honor al espíritu
Kulpush, durante el *Hain* de 1923**

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado



Fotografía 3. Dos *Kóshmenk*, espíritus del *Hain*

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado



Fotografía 4. *Kotaix*, espíritu *Selk'nam*, hacia 1920

Las fotografías presentadas aquí forman parte de la serie de imágenes reales tomadas al pueblo Selk'nam. Se puede apreciar una serie de elementos comunes que definen y particularizan las representaciones de los espíritus del mito.

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

En primer lugar, considero importante hacer notar que todos los cuerpos mostrados en las imágenes corresponden a hombres. Las mujeres dentro del rito no podían participar con atuendos como estos, pues solo eran los hombres los que podían representar a los espíritus. Las mujeres, en cambio, podían cubrir sus cuerpos con pintura, pero esta tenía la particularidad de tener diseños distintos entre la cara y el resto del cuerpo, ellas nunca iban del todo pintadas, sino que presentaban pequeños dibujos y no jugaban un papel de mayor importancia dentro de la ceremonia.

Los hombres se pintaban con distintos motivos, adornando sus cabezas para darles las formas de los espíritus de los mitos narrados. Si bien no es posible apreciar del todo dentro de la fotografía (dado a las tecnologías de la época), los cuerpos de los hombres eran pintados con tres colores primarios: negro, blanco y rojo, los cuales tienen significado simbólicos y se ubican, así como muchos elementos de la ceremonia, debido a significados tanto espirituales como territoriales.

El rojo representa la columna llamada *Kérmenik* (una de las cuatro columnas principales que representan los cuatro lugares a los que van a parar las almas de los muertos), esta simboliza el Oeste, la cordillera matriz, los vientos y las tormentas generadoras del otoño. Espiritualmente representa el lugar de origen de los hermanos *Shenu* (viento) y *Kran* (sol).

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

El color blanco simboliza la columna *këikruk*. Territorialmente representa el Sur, las tormentas de viento y nieve que dan origen al invierno. Espiritualmente son el hogar de *Kra* (luna), de su hermano *Hosh* (nieve) y su hermana *Shéit* (lechuza). El color negro simboliza la columna de *Kámuk*. Territorialmente representa el Norte, el viento del mar, las tormentas de lluvia del verano y la primavera. Espiritualmente está habitado por *Kox* (mar), su hermana *Chénu* (lluvia) y *Tétil* (flamenco).

Existe una cuarta columna, pero que no tiene color alguno asociado, se trata de *Wintek*. Representa el Este, dador de las tormentas gigantescas. Espiritualmente es el lugar de *Temaukel*, creador del cielo y de la tierra, dador de vida y de muerte.

La importancia simbólica del color debe ser considerado un elemento relevante para la carga significativa que tenían estos atuendos para el pueblo *Selk'nam*. Así también las formas, sean líneas, franjas, círculos, etc. La forma en que estaban distribuidas en el cuerpo no eran azarosas, ya hemos visto que cada elemento constituía un valor espiritual en sí mismo y por lo tanto su uso tenía una carga sagrada para sus participantes.

Debo traer a ejemplo la Fotografía 4, ella nos muestra un hombre pintado con franjas de dos colores distintos, si la foto fuese con color podríamos apreciar

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

los colores rojo y blanco a través de todo su cuerpo, en la cabeza tiene dos cuernos que salen por los lados. Esta figura representa el espíritu de *Kotaix*, como el rojo es su color representativo podemos entender su relación con el espíritu de *Kran* (sol) que representa la masculinidad. *Kotaix* era conocido como un espíritu masculino proveniente de las alturas, es considerado prestador de ayuda y protección dado que su presencia hace que *Xalpen* se retire de la choza y deje a los hombres en paz.

Xalpen, por otro lado, es considerada el símbolo de la feminidad. Este espíritu proviene de las profundidades de la tierra, lo representan en la ceremonia con un trozo de cuero de aproximadamente 6 metros de largo que intenta simular una ballena, *Xalpen* aparecía y atormentaba a hombres y mujeres, y era reconocida por buscar a los hombres con deseos lujuriosos. Es importante también destacar que para el ideario Selk'nam la masculinidad representaba lo bueno, lo elevado, lo bello y una actitud benevolente frente a los hombres, mientras que lo femenino era tomado como lo malo, proveniente de las profundidades y era considerado como aquello que cargaba actitudes reprochables como la agresividad, infidelidad y lujuria.

Miss Universo: el traje representativo

En el año 2018 se corona como Miss Chile Andrea Díaz, y es enviada a representar al país en el certamen de belleza Miss Universo a realizarse en Tailandia. Entre las fases de dicho concurso se les exige aparecer con un traje que dé cuenta de la cultura chilena, de aquello que nos representa e identifica como país. Andrea Díaz apareció en este contexto luciendo un traje diseñado por Eduardo Cerda, quién a través de su diseño intentó rescatar elementos de la cultura *Selk'nam* para hacer un llamativo atuendo que decía 'identificar la cultura chilena'.

A continuación, presentaremos la fotografía tomada al traje en cuestión. En la fotografía podemos apreciar elementos distintivos de la cultura *Selk'nam*, como el cuerno en la cabeza de la 'Miss Chile' que hace alusión a la representación del espíritu *Kotaix*. La capa que viste tiene diseños que asemejan la pintura que representa a *Tanu*, hermana de *Xalpen*.

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado



El resto de los elementos pueden considerarse de decoración. En una de las manos la modelo sostiene una máscara incrustada de brillo, la cual no tiene relación alguna con elementos representativos *Selk'nam*, y en la otra mano sostiene una suerte de 'lanza' adornada de 'pieles' color verde, lo cual tampoco se muestra en ninguna imagen *Selk'nam* como elemento representativo dado que su principal herramienta de caza era el arco y la flecha. El resto del traje está decorado con una suerte de imitación de piel verde, color totalmente discordante con los colores representativos de la cultura imitada, y un montón de cuentas brillantes que terminan por

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

decorar todo el traje de la Miss, quien luce accesorios aleatorios pero que logran dar la impresión de 'étnico'.

Cabe señalar que este traje fue aplaudido por la mayor parte de la audiencia y no fue puesta en duda en ningún momento su representatividad ni el uso de sus elementos, supongo que dado a la falta de análisis en la evaluación de estos certámenes de belleza. Más adelante realizaré un análisis crítico sobre el uso simbólico del traje y su falta de coherencia con entre el significante (el traje) y su significado (lo que quiere representar).

El mito de la belleza

Naomi Wolf escribe un texto llamado *El mito de la belleza* (1990), en el cual a grandes rasgos nos muestra cómo es que, si bien ha existido un avance material en el terreno ganado por la mujer y su lucha por la emancipación del patriarcado, este avance es proporcional con la opresión mental que sufren las mujeres bajo el mito de la belleza.

En la segunda mitad del siglo XX se dio un vuelco al papel de la mujer como sujeto social, dentro del ámbito público y privado la mujer logró conquistar derechos que le habían sido sistemáticamente negados a lo largo de la historia occidental. Derecho a voto, derecho a educarse y tener un oficio o profesión, obtuvieron mayores derechos legales sobre sí mismas y lograron hasta cierto punto una suerte de emancipación

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

de los mandatos masculinos, sean padre, hermanos o maridos.

Esta lucha no fue sin esfuerzo, pero después de esto cabe preguntar ¿las mujeres se sienten libres? Hoy en día muchas mujeres con los privilegios de una educación, una situación estable e independencia se sienten avergonzadas de admitir que asuntos tan triviales como la apariencia física, el cuerpo, el rostro, puedan tener tanta importancia. Pareciera que es ridículo darles tanta consideración a estos asuntos, y muchas terminan por sentirse neuróticas y con un complejo de culpa por esa engorrosa sensación que las amarra desde un nuevo dominio. “Entre más obstáculos materiales y legales son superados por las mujeres, más nos pesan imágenes de belleza inflexibles y crueles” (Wolf, 1991: 214).

En las últimas décadas, si bien se han adquirido mayores derechos legales y materiales, se podría deducir que es directamente proporcional con la alta tasa de desórdenes alimenticios, consumo de dieta, cirugías plásticas y la pornografía publicitaria se ha coronado como la mejor estrategia de venta. La ideología de la belleza, entonces, se presenta como el contragolpe a la liberación feminista, ahí donde la mujer ha avanzado se ve nuevamente encerrada pero ahora en conceptos mucho más profundos, menos cuestionables de la boca para afuera porque quedan implícitos, una vez más, en las exigencias cotidianas.

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

La emancipación y liberación de la mujer en el terreno cotidiano, público y privado ha sido contra atacado relevando el problema de la lucha feminista a una esfera aún más privada que las de antaño discutidas: el sí mismo. ¿Cómo luchas contra la propia concepción de autoimagen? ¿Cómo escapar a estereotipos que te chocan en la cara constantemente y que establecen parte de los privilegios a los que podrás optar?

Este es el mito de la belleza, la idea de que existe una belleza universal y objetiva. Como dice la autora: “La belleza es un modelo cambiario, como el patrón oro. Como cualquier economía, está determinada por la política, y en la era moderna y occidental es el último y el mejor de los sistemas de creencia que mantienen intacta la dominación masculina” (Wolf, 1991: 217).

La idea de que la belleza tenga un carácter determinado y pueda ser percibido por una unanimidad de espectadores es tan ilusorio como las coronaciones en los concursos de belleza. Recordemos que ‘en gustos no hay nada escrito’, y, aunque realmente sí haya mucho escrito sobre el tema, la objetividad que busca un ideal de belleza estereotipado es absurdo considerando la transformación histórica del concepto. La creencia en el mito de la belleza depende en gran parte de la organización social y las exigencias jerarquizadas de las sociedades, por lo que la reproducción de un modelo de belleza se juega la construcción de un imaginario que

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

termina por imponer un poderío y perpetuar la dominación, que en estos tiempos termina por ser un acto desesperado para la mantención del patriarcado.

La apropiación cultural

Para completar el posterior análisis de la fotografía tomada a la Miss Universo creo necesario y requerido hablar sobre el concepto de 'apropiación cultural'. Si bien la idea de apropiación cultural tiende a tomarse como una acción negativa y éticamente reprochable, es preciso aclarar que esta catalogación tiene más ambigüedades de las que normalmente se puede dar cuenta en el simple entendido de sus palabras.

Por apropiación cultural podemos entender la acción de apropiarse de elementos de otra cultura, etnia o agrupación sin su consentimiento, y que estos elementos tengan una carga distintiva, muchas veces sagrada, que es pasada a llevar con su uso. Desde este sentido, la apropiación cultural suele ser ejercida por culturas hegemónicas que terminan por vaciar de significado los elementos tomados.

El problema desde este punto de vista de la apropiación cultural parece ser claro, hay un aprovechamiento de elementos ajenos en favor de un poder dominante, se pierde el significado y el valor real de las creaciones, lo cual en el mayor de los casos

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

termina por convertir en un bien de consumo costumbres y objetos que son de uso particular y que identifican como único a un grupo humano.

Pero también podemos entender la apropiación cultural desde un uso favorecedor para las culturas. Se dice que las culturas, cuando han debido mezclarse por una u otra razón y en general cuando existe una cultura hegemónica que llega a posicionarse sobre otra cultura, la apropiación cultural es la forma en que los pueblos terminan por adaptarse y aprender de las nuevas circunstancias. La apropiación cultural en este sentido puede ser entendida como un acto pedagógico y adaptativo, en el que dos culturas dialogan y generan nuevos elementos, propios de la mezcla. Desde este punto de vista la apropiación cultural se efectúa como una forma de integrar culturas ajenas a la propia, pero dado que esto pasa por una suerte de 'colador interpretativo', los elementos en juego comienzan a portar nuevos significados propios de la interculturalidad.

Interpretación y análisis de la adaptación del traje de Miss Universo

Luego de la presente reflexión, nos preguntamos: ¿Qué cabe decir después de todo lo expuesto sobre el mencionado traje ocupado por Andrea Díaz en la

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

presentación de Miss Chile en Miss Universo? Para comenzar señalaré un hito importante para la historia en este análisis. En 1920, con razón de generar más ganancias, el dueño del casino Monticello en Atlantic City (EE UU) presenta la idea de crear un concurso en donde 350 muchachas vírgenes y bonitas compitan por un premio. A muchos les gustó la idea y ese año se realizó el primer certamen de belleza. Cabe mencionar que este año fue también el mismo en que la mujer gana por primera vez el derecho al voto en este mismo país.

El concurso no vuelve a realizarse hasta años después, luego de la gran depresión de 1929 que deja a los empresarios con necesidad de volver a ganar dinero, entonces los certámenes de belleza vuelven y se quedan para coronar año a año a la mujer más bonita del universo, la cual no está demás mencionar solo lo será por los próximos doce meses, luego de eso el modelo de belleza caduca y debe ser nuevamente elegida otra candidata.

Así no está demás decir que la imaginaria de los certámenes de belleza cabe perfectamente en la descripción del mito de la belleza expuesto por Wolf. Entonces ¿no parece un poco irónico tener una candidata a Miss Universo vistiendo un traje que representa, no tan en el fondo, la perpetuación del patriarcado a través de usos simbólicos? Se suele vender el formato de concursos de belleza con el eslogan de

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

‘bellas, inteligentes, con personalidad y seguridad de sí mismas’, pero basta buscar en internet temática de estos concursos y aparecerán una serie de compilados que dejan al descubierto ‘la estupidez de las misses’, ‘las respuestas más tontas de las misses’, etc.

Las exigencias físicas que tiene cada una de estas participantes es también llamativa, los modelos de belleza que deben representar están por lo demás fríamente estructurados: estatura, peso, talla, facciones, y a pesar de que se proclame muchas veces la “búsqueda de talentos” y de mujeres que posean más que solo un cuerpo bien trabajado, la verdad es que ninguna de ellas podría imaginar participar en alguno de estos certámenes sin poseer las cualidades consideradas aptas para ser candidata: un cuerpo deseable por los hombres, un estereotipo y modelo a seguir por otras mujeres, finalmente lo que las hace merecedoras del premio es el cuerpo, “su belleza”, una sonrisa inocente y estúpida que dé cuenta que la sumisión del patriarcado sigue teniendo éxito, que necesitamos la aprobación de otros para sentirnos lindas, bellas y exitosas.

El espíritu que representa Andrea Díaz en el traje mostrado puede considerarse como una imitación a las vestiduras de *Kotaix*, el espíritu masculino que era usado para la conservación del régimen patriarcal en la antigua tribu *Selk'nam*. El origen simbólico de este personaje parte de la imposición de un género por sobre

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

el otro, la mantención de la mujer en un estado sumiso para perpetuar el poderío masculino, ante el miedo que este tiene de que la mujer volviese a tomar el mando y dejase de estar sometida.

Una cultura que basaba su organización social en un patriarcado justificado y sostenido en rituales y mitologías es lo que muestra nuestra ya no actual Miss Chile. El año 2018 fue un fuerte tiempo de movimientos sociales, especialmente para las luchas feministas que buscan y reclaman la emancipación de sus derechos y el trato igualitario, irónico me parece pensar que este mismo año apareciera esta modelo con un traje que nos invita simbólicamente a todo lo contrario.

No solo traje, sino también el lugar de su uso corona con descaro la implícita muestra del poder masculino sobre el femenino. Un hombre viste a la modelo con un traje, probablemente ambos son ignorantes de la complejidad de su significado, otra muestra de la pobre capacidad de conciencia de estas participantes para con lo que dicen y hacen, para lo que representan formando parte de estos certámenes.

Añado además la falta de contexto para el traje utilizado. Ya me referí con anterioridad a la falta de coherencia de los elementos usados para conformar el traje en cuestión, la importancia del color, de los símbolos y de su representación en los trajes para los participantes de la ceremonia *Hain* no solo reflejan el

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

acto ceremonial en sí, son elementos sagrados que estaban detalladamente pensados y en cada uno de sus usos tenían implícito parte importante de lo que eran, de lo que los identificaba como cultura y como personas. Que una modelo represente estos elementos dispuestos de manera burda y aleatoria da cuenta de la poca importancia que tenía realmente para sus creadores la cultura que querían mostrar.

Cabe señalar, además, que este traje puede ser considerado producto de apropiación cultural indebida. Supuestamente aparece como representación de la identidad de la cultura chilena, algo típico del país, pero no olvidemos quienes eran los Selk'nam, como murieron ¿Acaso fueron parte del Estado chileno, amparado por sus leyes y protegido de las matanzas indiscriminadas? El uso de un territorio que actualmente se considera de un país no hace parte del país una cultura que lo habitó antes. Parte de este mismo conflicto es lo que viven actualmente los mapuches, quienes no se reconocen como chilenos, a pesar de vivir en tierras consideradas para el Estado como propias. Y si bien los pocos descendientes de los Selk'nam fueron reconocidos posteriormente como parte de este Estado, su condición ya era acultural para ese entonces, ya se habían extinguido sus ritos y costumbres dado las masacres vividas por los antepasados.

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

El uso de estos elementos para mostrar lo que es Chile nos posiciona, una vez más, mostrando la profunda ignorancia que tenemos sobre nuestros orígenes, políticamente, culturalmente y para qué decir, sagradamente. Profanar elementos de una cultura extinta por las mismas manos que ahora la llevan a exhibición no deja de recordarme la idea de los zoológicos humanos exhibidos en Europa.

Considero, para finalizar, que ese traje da cuenta de la necesidad que tenemos de poner bien el ojo en lo que estamos haciendo como sociedad. Que haya pasado desapercibido esta serie de elementos que aquí he expuesto nos habla de la falta de crítica que tenemos ante lo que nos muestran, no podemos seguir aceptando de manera sumisa todo lo que nos dicen 'es bonito', porque muchas veces esa belleza nos come, nos profana y absorbe nuestra identidad en pos de modelos ignorantes y faltos de respeto por lo que no es suyo.

Espero también que este trabajo logre sacar a flote temas que pareciera que nos pasan por debajo de las manos y no alcanzamos a agarrar, estamos en tiempos de lucha, de cambios y buscamos llegar a mejores puertos, pero la tradición, el poder y un sistema generado desde estructuras que resisten a renovarse siguen encontrando modos de mantenernos sumisos, ensimismados y confusos sobre quienes somos. La belleza puede ser más que un certamen, pero para ello

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

necesitamos bajarlo del podio, quitarle disfraces y comenzar a ver qué es lo que nos dicen, en el fondo, todos estos modelos.

Bibliografía

Biblioteca Nacional de Chile. (2021). “Rito, chamanismo y música Selknam”. [Fecha de consulta: 20 de septiembre 2019] Disponible en dirección web: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-3687.html#imagenes>

Correa, I. & Flores, C. (2005): La pintura corporal Selk'nam y su carácter iconográfico, *Revista Werken* N° 7, Santiago de Chile.

Gusinde, M. (s/a): *Los indios de la Tierra del Fuego: los Selk'nam*, Centro Argentino de Etnología Americana, Consejo nacional de investigaciones científicas y técnicas.

Mumford, L. (2010): *El mito de la máquina. Técnica y la evolución humana*, Pepitas de Calabaza, Madrid.

Tribuna Feminista. (28 de enero 2017). “Certámenes de belleza: El patriarcado nos viste de gala” [Fecha de consulta: 28 de septiembre 2019] Disponible en <https://tribunafeminista.org/2017/01/certamenes-de-belleza-el-patriarcado-nos-viste-de-gala/>

C. Hidalgo Fernández
Representación, fotografía y mitología Selk'nam: la ironía del
patriarcado

Wolf, N. (1991): *El mito de la belleza*, Editorial Con tinta
me tienes, Madrid.

**“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”.
Algunas notas minoritarias en las crónicas de Pedro
Lemebel**

María del Pilar Jarpa Manzur

Devengo mujer como cualquier minoría. Me complico en su matriz de ultraje, hago alianzas con la madre indolatina y aprendo la lengua patriarcal para maldecirla (Lemebel, 2017: 163).

Resumen

El escrito que presento, surge a partir de los resultados de una investigación mayor en torno a los alcances estéticos y políticos del devenir mujer en la obra de Pedro Lemebel (cf. Jarpa, 2021). En cuanto matriz de complicidad, esta noción no solo está presente en lo que podría interpretarse como un guiño filosófico dentro de su escritura, sino también en otras prácticas -visuales, orales, musicales- con que Lemebel desborda el origen más teórico de este concepto. Ya sea en su propio cuerpo travestido o en el corpus de sus crónicas, el devenir se complejiza en su tránsito por estilizadas matrices de complicidad, que no parecen fáciles de adscribir a un “devenir mujer como cualquier minoría”.

A través de su obra es posible entrever cómo los ultrajes que declama van desplegando una multiplicidad de figuraciones de lo femenino, que no dejan de proyectar diferencias dentro de “la diferencia”.¹ Así, lejos de ser un significativo vacío, el enrevesado concepto “mujer” se va nutriendo de incorporaciones que simultáneamente invocan y provocan una diversidad de alianzas que, en este caso, vuelven insistentemente a algunas cadencias transgresoras practicadas por mujeres. A través de estas alianzas, Lemebel va trazando una suerte de genealogía de mujeres deseantes, que no sólo desbordan los límites del mercado romántico, sino que in-corporan diferencias de raza, clase, etnia, lengua, en un devenir de voces y cuerpos desafiantes. Como punto de unidad en la diversidad, el deseo parece ser la fuerza estructurante de cada acción y de cada canción. Desde sus deseos corporeizados, situados y diferenciados, tanto Lemebel como las cantoras que reivindica en sus ultrajes

1 El concepto de figuraciones de lo femenino surge a partir de la propuesta filosófica de Rosi Braidotti y su interpretación feminista de Deleuze. Braidotti retoma esta noción para repensar las posiciones ‘femeninas’ y ‘feministas’ desde formas activas, creativas y alternativas de subjetividad. No se trata, sin embargo, de metáforas o de modos de pensar figurativos, sino más bien de posiciones situadas, inscritas y/o corporeizadas. En este sentido, las ‘figuraciones’ se encarnan materialmente (independientemente de las asignaciones sexo-genéricas de los cuerpos) y se experimentan como posiciones desafiantes, que transitan hacia “todo aquello en lo que el sistema falogocéntrico no quiere que se conviertan” (Braidotti, 2005: 27).

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

introducen múltiples cruces entre las letras, los ritmos, los placeres y los cuerpos. En lo que sigue, abordaré estas alianzas a través de la crónica que Lemebel dedica a las notas “cebolleras” de Palmenia Pizarro, denunciando los extremos a los que pudo llegarse, llevando este bulbo más allá de las cocinerías (Lemebel, 2015).

Palabras clave

Género, Devenir mujer, música cebolla, Lemebel, Palmenia Pizarro

Las “nanas” de la cebolla: música para tender, planchar y picarla finito

La cebolla es escarcha
cerrada y pobre
Escarcha de tus días
y de mis noches
Hambre y cebolla
hielo negro y escarcha
grande y redonda
(Miguel Hernández, 1938)

Remover los pliegues rizomáticos de la cebolla implica indagar en el “poder de las lágrimas” y a la vez revisitarse sus veladas telas. Revestimientos que, -parafraseando a Federici (2010)-, no dejan de remitir a una invisibilizada feminización de la clase, la pobreza, la etnia, la raza, la

lengua y en este caso, de las polifonías musicales que, en “su esencia”, condensan una histórica, sostenida y transversal denostación de lo sentimental. En Chile, la categoría de cebolla ha sido aplicada taxativamente sobre un extenso pentagrama. Remover sus capas implica oler, sentir, degustar, pero por sobre todo pulsar algunos de los pliegues más enrevesados de nuestra propia historia dominante. Sus delgadas telas parecen superponerse como velos discursivos que interseccionalmente recubren y a la vez des-cubren discriminaciones de raza, etnia, clase, sexo y género. En este sentido, la cebolla no sólo condensa la alegórica cualidad de impregnar el cuerpo en sus olores y sabores. Anclada a la figuración “apócrifa” de las lágrimas, sus asociaciones sentimentalistas se despliegan como parte de una cotidiana, íntima y doméstica posibilidad de interrumpir la síntesis racional para potenciar un desliz de fluidos que se materializan en cada uno de sus desbordes epidérmicos. Pero ¿qué relación podría delinearse entre este bulbo y la histórica degradación de un amplio repertorio musical? y específicamente ¿cómo la categoría de *Canción Cebolla* podría articularse minoritariamente al devenir mujer?

De las cocinerías a la música popular, es preciso señalar que -en lo tocante a su definición-, la *Canción Cebolla* remite a una vasta y amplificadora segregación sonora, dentro de la cual se inscriben ritmos tan diversos como el vals de los puertos del pacífico sur (situados

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

entre Guayaquil, Lima y los bordes litorales de la región de Valparaíso), el bolero (dependiendo del bolero), la balada (aunque no cualquier balada) y también la ranchera (igualmente por especificar). Según Ruíz, el estilo cebollero, homólogo al estilo cantinero del Perú y reservado “por excelencia” al registro de tenor, se caracteriza por ser un canto:

[...] ejecutado por una voz potente y bien timbrada que expresa un marcado dramatismo. La melodía se desarrolla en la tesitura aguda buscando los límites del registro, donde mediante inflexiones y vibratos, el cantante busca realizar una interpretación de sentido plañidero, muy distinto al rezongo del tango. Esta imagen extramusical, la del llanto contenido, se ve reforzada por el acompañamiento instrumental, en el que destaca el despliegue guitarrístico del requinto o una guitarra en contrapunto con el canto (Ruíz, 1999: 151).

Dentro de estos límites, tan vibrantes como difusos, los términos aleatorios de “registro de tenor”, “voz potente”, “marcado dramatismo” mixturados con una “tesitura aguda”, “sentido plañidero” y “llanto contenido”, dan cuenta de las dificultades que hasta ahora desarman las tentativas de definir la musicalidad de la cebolla. Ser “muy distinto al rezongo del tango” no aporta demasiada claridad respecto a lo que debiera entenderse bajo su demarcación sonora. Seguidamente,

la definición de Ruíz reconoce que, si bien esta categoría se deriva de “la relación hecha entre el carácter interpretativo y textual de la música y los efectos lacrimosos del bulbo en cuestión”, su adjetivación es en principio despectiva y proveniente del disgusto provocado por esta música o al menos de su ocultación pública, como expresión “del gusto de las clases más populares” (Ruíz, 1999: 151).

En otra línea de pesquisa, el precursor estudio de Marisol García caracteriza el ‘latido’ de la *Canción Cebolla* como la música de los excesos lagrimeros y llorones, sin dejar de enfatizar su transversal exclusión, también derivada de su ‘arraigo popular’ (García, 2017):

Son características del canto cebolla la impudicia de su revelación íntima, su enfrentamiento con la fatalidad, su temor al abandono y deleite en la pasión, su conciencia de clase, su idea de maldad y del valor de la súplica. Y aunque del arraigo popular de todos estos rasgos no quepan dudas, se trata de una definición excluida hasta ahora del gran relato sobre la cultura chilena (García, 2017: 14).

En principio, la ambigua distinción tonal, rítmica y vocal atribuida a la *Canción Cebolla*, así como el contexto social de su utilización, permiten al menos sospechar de los orígenes “puramente” musicales de su categorización. El único engranaje fijo de su captura

parece conectar con la peligrosidad de sus exacerbaciones sentimentistas. Y es en este “arrebato” donde parecen jugarse sus (de)limitaciones, pero también sus intransables desacatos. Si en general, la música debiera alinearse a lo sensible, habría que preguntarse ¿cuál es el borde que la *Canción Cebolla* distiende y rebasa respecto a lo que “realmente” es digno -o no- de ser sentido y en este caso llorado?²

Deshojando por capas, el vínculo que primero se desprende es el que históricamente se ha establecido entre la cebolla y la pobreza. La mayoría de los estudios revisados para esta investigación, coinciden en relevar la clase social como la dimensión que (en)marca sus pulsaciones musicales (cf. García, 2017; Ruíz, 1999; González, 2017; Contardo, 2007). Este énfasis en la clase opera como clave de lectura que se extiende a los orígenes socio-económicos de sus exponentes, las zonas de su producción, circulación, difusión y recepción, así como a su -no menos considerable- condición de marginalidad respecto a los cánones estéticos de la industria musical.

Junto a los baladistas en serie que la industria musical modela, produce y entrega a las

2 Si bien actualmente en Chile hay grupos musicales y solistas que explícitamente se asumen como depositarias/os de un registro cebollero -El Bloque Depresivo, Mon Laferte, Los Vázquez, entre otras/os-, en otro tiempo este apelativo funcionó como un estigma social del cual las/los artistas tendían más bien a desmarcarse.

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

radios, persisten quienes creen que no debe haber orden ni moderación cuando el idioma es el arrebato. Son cantores sin cálculo, que suelen quedar del lado menos lucrativo, pero más entrañable del negocio (García, 2017: 12).

Con todo, el binomio clase dominante/clase dominada -en sus tradicionales distinciones- no resulta del todo concluyente al examinar las signatures de esta degradación. Aun cuando no existe una datación exacta respecto a cuándo comienza a utilizarse la cebolla como (sub)categoría en el campo musical, es posible encontrar algunas referencias recursivas a partir de los años 1950. Lo más inquietante es que estas referencias no siempre provienen de la clase consagradamente dominante y su previsible control masivo de la industria cultural. De la poética a las esferas políticas, las capas de la cebolla se bifurcan y se complejizan en la transversalidad del uso peyorativo con que esta categoría recorre las trincheras discursivas. Hacia finales de los años 1960, por ejemplo, en el contexto del nacimiento de la Nueva Canción Chilena, artistas e intelectuales de la izquierda militante también promovieron su relegación.

En el mejor momento creativo para el canto de contenido social, Patricio Manns creyó necesario titular una columna suya para El Musiquero con una advertencia esperable en una autoridad sanitaria: “LA CEBOLLA ES

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

UN PELIGRO PÚBLICO” (García, 2017:
42).

En esta y otras declaraciones de la época prevalece la insistencia en calificar esta música como descomprometida, alienante e incluso comparable a los artificios de un fetiche de la mercancía “cualquiera”. Recientemente han comenzado a estudiarse las reservadas y a veces clandestinas adscripciones de la izquierda chilena a la música sentimentalista.³ Víctor Jara, Rolando Alarcón, Los Jaivas e incluso el dúo valdiviano Schwenke y Nilo dan cuenta de algunos de sus arrebatos. Sin embargo, en el periodo que antecede e inaugura la Unidad Popular aún persistían y se recrudecían una serie de tensiones que lejos de desalambrar tendieron a encorsetar sus expresiones lagrimeras.

En el único libro hasta ahora dedicado íntegramente a la *Canción Cebolla*, García advierte que

3 En enero del 2019 se llevó a cabo en la Universidad Alberto Hurtado el Tercer Congreso Chileno de Estudios en Música Popular, cuyo tema central fue “Género y sexualidad en música popular: prácticas, articulaciones, disputas”. En este contexto, se presentaron una serie de investigaciones inéditas entre las cuales destaco el trabajo de Daniel Party: “‘Paloma quiero contarte’. Las masculinidades revolucionarias de Víctor Jara” (Universidad Católica de Chile); Lorena Valdebenito: “Música y afecto. Ternuras masculinas en canciones populares chilenas” (Universidad Alberto Hurtado) y el inspirador estudio de Rodrigo Pincheira: “Formas del amor, cuerpo y paisaje en ‘Rimas’ y ‘Ruta Cinco Sur’ de Schwenke y Nilo” (Universidad Católica de Concepción).

esta música no fue considerada en la íntima sensibilidad popular, precisamente por parte de quienes defendieron la causa revolucionaria de su poder (cf. García, 2017: 64). Desde otra perspectiva analítica, Bowen anota una idea similar, argumentando que tanto la desconfianza como la distancia de la Unidad Popular respecto a las manifestaciones culturales del sujeto popular se relacionan con el “infortunado” proyecto de su desalienación:

[...] la izquierda intelectual fue incapaz de comprender las estructuras simbólicas y culturales con que el pueblo se expresaba. La radicalidad de las Ciencias Sociales en denunciar la complicidad de las manifestaciones culturales masivas con la ideología dominante, junto a la impresión de que el pueblo no era autónomo ni consciente, fueron los principales factores culturales que determinaron la imposibilidad de la Unidad Popular de comprender y valorar efectivamente la manifestación subalterna más particular -y, pensamos, la históricamente más relevante- del período: el Poder Popular (Bowen, 2008: 11).

Pero lo más sugestivo -tanto en la observación de García como en la de Bowen- tiene que ver con las significaciones políticas de este tipo de manifestaciones “subalternas”, latentes y a la vez invisibilizadas en la imprevisibilidad de sus resistencias. Una de las

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

evidencias citadas en estos estudios ilustra las trastiendas de los actos convocados por la izquierda en nombre de los derechos del pueblo. En este contexto y después de cada manifestación ciudadana, “los sujetos populares” volvían a los rituales parranderos de sus antiguos desbordes, para reincidir en los ritmos sentimentalistas que obstinadamente tensionaban la “América novia mía” de la revolución (Inti Illimani, 1977).

[...] en los barrios y quintas de entretenimiento, la misma gente que la tarde anterior estuvo en la ardorosa manifestación cantando ‘Venceremos’ arrulla los Wurlitzer de las fuentes de soda con los punteos de guitarra tan cuadrados como melifluos que caracterizan al bolero (Bowen, 2008: 9).

Como contrapunto, el testimonio de Dióscoro Rojas da cuenta de otras experiencias también situadas al interior de la izquierda. Las tensiones reveladas por Rojas no sólo apuntan a emplazar retrospectivamente las imposiciones de la intelectualidad militante de la época, sino además a lo que debió pensarse “popularmente” como parte imprescindible de un Canto Nuevo chileno.

Creíamos que la música popular era la base para fundar una nueva música. Pensaba que venía un canto nuevo -ese era el concepto que tenía en la cabeza- un camino que podía comenzar por Ramón Aguilera, la Sonora Palacios, por Lucho Barrios o la Palmenia

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

Pizarro, que desde ahí había que construir y no lo que imponía el Quilapayún o esos huevones de barba: una visión muy grotesca de lo que era la izquierda (Montecino, 2005: 189-190).

Algo en estas memorias permite suspender una acomodaticia transcripción generalizada y eventualmente productora de nuevos binomios (izquierda intelectual-izquierda popular, por ejemplo). En sus diversos matices, la significativa e irreductible lucha de la izquierda chilena frente a los continuos abusos hacia la clase trabajadora, campesina y obrera, vuelve al menos problemático cargar el peso categórico de la exclusión de la *Canción Cebolla* a la dimensión de la pobreza. Lo cual también es potencialmente extensible a los clivajes sociales de etnia y raza.⁴

Consecuentemente y sin pretender trazar un descarte interseccional, resulta imprescindible atender a las articulaciones entre cebolla y sentimentalismo, sexo y género. Sorteando las encrucijadas del mercado y del estado, es ahí donde parecen jugarse las gradaciones más sutiles y a la vez más complejas de este entramado cebollero. Entramado dentro del cual el sexo y el género

4 Siguiendo el orden de los destierros no sólo cuentan las persistentes dicotomías elitistas entre “alta y baja cultura”, sino además los posteriores y sucesivos arrinconamientos de la dictadura cívico-militar chilena. En este contexto, exponentes cruciales de la *Canción Cebolla* como Ramón Aguilera, fueron víctimas de prisión política y tortura (cf. García, 2017: 36).

no funcionan como un dato estadístico más dentro de una perspectiva analítica “inclusiva”, sino como dimensiones que singularmente gotean, escurren y se introducen en cada uno de sus ensamblajes.

Más allá de toda codificación metafórica, la cebolla se vuelve un estigma que produce y reproduce un marcaje identitario anclado al olor, al sabor y al sonido feminizado de la pobreza. Extendiendo los límites de sus asociaciones, no está demás señalar que en otros territorios de América Latina las mismas cadencias sonoras reciben el nombre de música de planchado, despecho, *brega* y cortavenas (cf. Party, 2009). Diferentes rúbricas que remiten a un paradigma común de descalificación de “lo femenino”, desde las jerarquías generizadas de la interpretación y la escucha de sus notas plañideras.

Jaramillo estableció los parámetros de un estilo sensiblero, “lo que los peruanos llamaban estilo cantinero, que se da en el norte costero del Perú y en Guayaquil, Ecuador. Un estilo de manierismo exacerbado, mucha emoción y situaciones muy al límite”, explica González. Tendencia a la afectación femeninamente exagerada, que llevó a Lorenzo Valderrama, otro representante del género, a precaverse y posar junto a su mujer y su hijo frente a las cámaras de la prensa gráfica de la época. No fuera a pensarse otra cosa (Contardo, 2007: 13).

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

Con todo, el breve recorrido por estos anclajes históricos permite entrever hasta qué punto la categoría de *Canción Cebolla*, cebollera y cebollenta, encierra cuestiones tan antiguas y recientes a la vez. Tener en cuenta sus subrepticios pliegues abre la posibilidad de explorar las tensiones que se despliegan entre sus telas sonoras.

Lemebel, Palmenia Pizarro y los desagravios de un “cariño malo”

Mi corazón de loca
se tiñe con las tristezas
del pueblo
(Lemebel, en Sifuentes, 2009: 177)



Figura 1. Palmenia Pizarro y Víctor Jara (s/a)

Sobre un fondo mecanografiado en roneo se proyecta una imagen que captura un acontecimiento tal vez único en su tiempo. En la fotografía, las manos de Víctor Jara casi tocan los dedos de Palmenia Pizarro que concentradamente parecen tañer un acorde. No hay sonido, sino más bien el gesto o tal vez sólo la pose pixelada en sepia que, contradiciendo la ironía del texto, no permite asegurar quien enseña y quien aprende.

La imagen parece datar de algunos meses antes del golpe militar que, sin distinguir los “des-encuentros” latentes dentro de la música popular chilena, marcaría el “equipaje de su destierro” (González, 2017). En este contexto, el castigo no solamente fue funcional a los extremos de un terror de Estado que caía sobre el cuerpo físico de su adversario/a, sino además sobre las signaturas menos “tangibles” de su existencia (cf. Foucault, 2002). En este sentido, los sofisticados dispositivos de control y represión produjeron desapariciones “otras”, que también afectaron a los tránsitos musicales de estos cuerpos.

El cierre de los espacios de “esparcimiento y diversión” incluyó peñas y carpas de circo donde antes se musicalizaba la Nueva Trova y La Nueva Canción Chilena, pero también teatros de revista, quintas de recreo y los caminos musicantes, ahora custodiados por

las redadas militares.⁵ No está demás volver a la memoria de las cadenas nacionales en las que Augusto Pinochet, máximo representante de los oficios de la dictadura, no dejaría de reiterar que: “en este país no se mueve una hoja sin que yo lo sepa”.⁶ Declaración que da cuenta de un proyecto represivo profundamente antinómade.

Entre la noche y la niebla, la dictadura implementó disciplinamientos encubiertos que se introdujeron en cada fisura del cuerpo social. Ya sea en las cantinas o en las peñas, la noche se fue volviendo un espacio especialmente vigilado en cada uno de sus posibles desbordes. A los toques de queda y los estados de sitio se anexaron los patrullajes radiales, telefónicos y televisivos, que sostenidamente interceptarían las frecuencias y las audiencias populares. Así, las dimensiones anteriormente enfrentadas del Canto Nuevo y la música potencialmente “alienante” de la

5 En sus excesos, los decretos dictatoriales llegaron al punto de proponer la prohibición de “ciertos” instrumentos musicales por considerarlos potencialmente subversivos. El caso del charango, la quena y la zampoña ha sido datado (cf. González, 2017: 87), pero aún queda por rastrear las memorias de cómo estas prohibiciones afectaron los tránsitos cebolleros del requinto y las caravanas musicantes que en otro tiempo alegraban el “letargo opaco de la provincia” (Lemebel, 2015: 48).

6 Un registro de sus declaraciones está disponible en *The Clinic online* 3 de septiembre de 2013, <https://www.theclinic.cl/2013/09/03/para-los-que-celebran-las-40-frases-macabras-del-tirano/>

cebolla quedarían expuestas a las mismas suspensiones, que sin mayores gradaciones terminaron por allanar sus paisajes sonoros, instaurando la muerte de sus antiguas epifanías.

Dentro de los escasos testimonios que abordan la música popular, incorporando una dimensión cebollera de sus contextos y contratextos, me parece especialmente relevante el artículo de Soledad Bianchi (1987) y la reseña que Agustín Squella hace del libro de Marisol García (2017). En ambos casos, es posible entrever trazos memoriosos que dan cuenta de ‘un antes y un después’, atravesado por el mismo punto de fuga en que el sentimentalismo desestabilizaba las coordenadas jerarquizadas del dial.

En sus declaraciones, Bianchi aborda la Música Cebolla como una resonancia afectiva que en principio venía de la cocina, pero que posteriormente sería parte de su despertar en el exilio. Refiriéndose a los placeres, seducciones y restricciones que en los años 60’ enmarcaban estos ritmos, Bianchi señala,

El dial era tan jerarquizado como la sociedad entera. Jamás en «Hoyl», en el centro neurálgico del barrio alto, se oiría una ranchera, un corrido ni un vals peruano (si bien uno de Strauss podía acogerse con placer). Y en nuestras casas, de clases medias acomodadas, estas músicas que venían de la cocina o de las habitaciones de las empleadas

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

domésticas, empezaban a gustarme [...] (Bianchi, 1987: 150).

La inscripción que subtitula su artículo “No cambie el dial”, revela ya una insistencia en torno a una alteridad que se implica y se complica en estas primeras incursiones sonoras. Incursiones cómplices que llevaron a la autora a incorporar otras formas de entender el deseo, el goce e incluso el amor que estaba tañendo desde esas sexualidades otras. En su invitación, el encuentro se produciría intempestivamente cuando Lucho Barrios y la Sonora Palacios, irrumpieran en el exilio con sus ritmos cebolleros. En este contexto, la música sentimentalista resultó ser un aliciente “achilenado” de memorias que se desplegarían en una correspondencia de bailes en medio del destierro.

Una experiencia similar es consignada por Agustín Squella, quien también referencia la Música Cebolla como parte de las canciones que se cantaban en “bares y tugurios de mala muerte y de buena vida” y que ponían “las empleadas domésticas y los encerradores cuando los dueños de casa habían salido de compras” (Squella, 2017: s/p). Sin embargo, en su reseña al libro de García, no deja de referirse al caso de Palmenia Pizarro, a quien reconoce desde sus propias memorias devocionales:

Mi ídola, mi verdadera ídola, ha sido siempre
Palmenia Pizarro [...] Conservé durante años

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

una fotografía juntos -Palmenia y yo-, jóvenes como éramos entonces, apuestos, ella con un gran cabello negro suelto hasta más abajo de los hombros, captados en medio de las cámaras del estudio. No soy de los que conserven fotografías, pero cierta vez, buscando no sé cuál en el álbum familiar, descubrí que mi retrato con Palmenia había sido intervenido. Aparecía yo, solamente yo, porque alguien había eliminado a la cantante con un decidido golpe de tijeras (Squella, 2017: s/p).

El gesto de conservación de su fotografía (in)tensiona una evidencia seductiva que permite entrever el pasaje entre la musa inspiradora y los agenciamientos que podría potenciar esta cantora. En algún punto, Squella exhibe lo que el libro de García omite. A la cadencia de su pobreza, su clase y su “cursilería” se suma el despliegue de superficies morenizadas de registro que, más allá de su “gran cabello negro suelto”, resultan claves en la comprensión de sus impactos sociales. Y aún cuando las declaraciones de Squella quedan atrapadas en el marco de una reseña, permiten vislumbrar hasta qué punto la relegación de esta cantora también pasa por un marcaje generizado y sexualizado del sentimentalismo. Ya sea por picarla finito o por asociarse a códigos de escucha históricamente anclados al lavado, al planchado y a esa “música que venía de la cocina”, Palmenia Pizarro sería

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

el centro expiatorio de las múltiples segregaciones que circundaron la consecutiva denostación de la *Canción Cebolla*, basada en una signature velada pero históricamente signada en femenino.

El primer contrapunto ante esta signature proviene de la propia cantora. En diversas entrevistas e incluso en su autobiografía persiste su respuesta concluyente y de cierto modo resistente frente a sus connotaciones peyorativas:

Odio el concepto de cebolla, porque me recuerda cuando era chica y me hacían picar así unos potes de cebolla para hacer las prietas. Odio también el apodo de cebollera, porque es despectivo [...] En verdad, el amor es así: tiene de bonito, de sufrido, de despecho, de amores prohibidos. Y, por otro lado, qué tiene de malo que haga llorar [...] hasta los ricos lloran con la mal llamada música cebolla. Una cosa es que lo oculten y no lo muestren en público, pero lloran igual por amor (Gallo, 2016: s/p).

Pero si bien Palmenia Pizarro nunca aceptó la denominación de cebollera, tampoco se desmarcó de sus registros lagrimeros. Sus cadencias musicales volvían siempre sobre los tópicos del “malogrado querer” (Lemebel, 2015: 48) que, al ritmo de un odio que “duele menos que el olvido” (1996) o del respeto implorado a un “cariño malo” (1970), no dejaban de poner en escena

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

ambigüedades e “inconsistencias lógicas” (Podestá, 1988) que desestabilizaban los códigos amorosos dominantes.

Sin embargo, las mismas letras que en el caso de los cantores causaban risas indulgentes por sus entonaciones exageradamente lloronas, resultaban inquietantes en la voz repiqueteada de la Palmenia. La suscripción con sangre de su “juramento” (Pizarro, 2015) o la declamación sostenida de que “lo que aquí se hace aquí se paga” (Pizarro, 1965a), no eran tan bien recibidas cuando el sujeto de esta enunciación se corporeizaba en “femenino”.

Sus memorias dan cuenta de las múltiples restricciones que pesaban sobre las mujeres que emprendían una carrera musical (cf. León & Henríquez, 2015). Aún así, sus notas no dejarían de inflexionar el pentagrama cebollero de los años 60’, incorporando a las amantes, las repudiadas y todas esas otras, invisibilizadas dentro del universo simbólico de la música popular.

Que yo cantara de desdichas amorosas por culpa de los hombres era mal visto por ellos, no les gustaban mis canciones porque hacían que las mujeres se rebelaran [...] Cuando grabé “Desprecio”, a comienzos de los años 60, mi director artístico me agarró y me dijo “no puedes cantar ese vals, porque los hombres te van a odiar”. Yo le dije, pero por favor, es un vals que dice la verdad sobre los

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

hombres. Y la terminé grabando y “Desprecio” decía: “tan rastrero y poco hombre que fuiste/ qué otra cosa yo pude esperar/ me humillaste porque yo te amaba y ese desprecio me lo has de pagar” (Gallo, 2016: s/p).

Este desafío ante su recepción tal vez permita entrever cómo sus recitaciones se fueron volviendo sino subversivas, al menos precursoras de las demandas que posteriormente serían levantadas por los movimientos feministas y disidentes locales (Davis, 1998). Y es en este punto donde habría que situar la crónica o más bien la elegía que Lemebel dedica a esta cantora. Paradojalmente o no, su “corazón de loca” no ofrenda sus letras a Víctor Jara sino a “la Palmenia”, a quien insistentemente inviste como “la voz del pueblo”.

Ocurría entonces que Palmenia era gusto popular, pero en esos años lo popular era llanto de pobres, drama piojento, valsecito peruano que entonaba la cantante con voz de chola limeña. Y a pesar del menosprecio que tienen los chilenos por la gente del Perú, las canciones de la Palmenia habían clavado hondo en la emoción herida de la miseria barrial, esa estética lagrimerera siempre dispuesta a suavizar rasmillones con el goteo entonado de la pena (Lemebel, 2015: 47).

A diferencia de Squella, Lemebel no sólo denuncia, sino que además denuncia cada una de las

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

intersecciones de su destierro. A través de la crónica se va entramando su color moreno a los rasgos norteños y a la voz de chola limeña que en sus (de)gradaciones cromáticas, barriales, étnicas, genéricas y sexuales, intensifican los tránsitos de su maldición.

Algo de ella escapaba de las modas, y la hacía presente tangenciada de otra forma en la amargura inconsolable de un malogrado querer. Algo en su timbre vocal tocaba finamente la desgracia del mal amor, y repiqueteaba valseado el rasgueo de su queja. Y esa nube gris errada en el pentagrama pop que rockeaba ese tiempo, era la Palmenia, la dama morena que junto a su trío de guitarras integraba esas caravanas de artistas que recorrían el país de norte a sur alegrando el letargo opaco de la provincia (Lemebel, 2015: 48).

Del texto al contexto, es importante tener en cuenta que la *Canción Cebolla* adscribe a la tradición trashumante del bolero de tríos y del vals del pacífico sur, que desde Guayaquil al puerto de Valparaíso potenciaría diversas mixturas identitarias (cf. Facuse & Torres, 2017). En sus itinerancias, la música cebolla no sólo circuló en las pequeñas tablas de cantinas y quintas de recreo, sino también en las picanterías. Escenarios menores donde picarla finito se fue volviendo un arte que, en el tiempo, integraría diversas cosmovisiones del “mundo popular” (Montecino, 2004: 39). A los “giros

pentáfonos y las anacrusas melódicas” (González & Rolle, 2005: 443) de la música se fueron adhiriendo imbricaciones deleitosas -culinarias y danzantes- que intensificaron sus efectos lagrimeros en el cuerpo social. Sin embargo, en Chile, estas errancias estuvieron tempranamente expuestas a las complejidades locales. Condiciones territoriales de existencia que en la crónica de Lemebel se describen como parte de la “mala leche geográfica del país” y de los accidentes que emboscaban a las caravanas musicantes.

[...] que un día un derrumbe, al otro día una inundación, al siguiente el aluvión, después el terremoto. A la gira próxima un choque, a la otra un asalto, un rosario de desgracias provocado seguramente por la casualidad y la mala leche geográfica del país. Pero no faltó la cantante veleidosa que, sin inmutarse, dijo que la fatalidad viajaba con la Palmenia. Y este pudo ser un comentario sin mayores consecuencias, a no ser por Don Francisco, el gordo animador de la tele sabatina, que repitió el chiste hasta el infinito, persignándose y cruzando los dedos cuando alguien nombraba a la inocente Palmenia. Así, el humor perverso que caracteriza a este suelo, le hizo el cartel de yeta a la cantante, que nunca más fue invitada a las giras, y menos a la televisión, donde el gordo ponía trenzas de ajo censurándole la entrada (Lemebel, 2015: 48-49).

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

El vínculo entre la dama morena, el viaje y la fatalidad sugiere un primer acento en la marca generizada de su relegación. Al indagar en la figura del viaje en la escena musical nacional, no sólo llama la atención el entramado de migraciones, trashumancias y trayectorias musicales en general, sino también el lugar “estable” que las mujeres ocuparon en estos contextos (cf. Facuse & Torres, 2017: 17). La figuración de los “huachos-lachos”, anotada por Montecino y realizada por Becker (2011), da cuenta de las consecuencias de un orden laboral y económico que desde la Colonia justificaría culturalmente el “continuo errar” de los sujetos masculinos.

Debido al trasladado hacia distintas zonas del país, según sea la necesidad de los patrones, los sujetos masculinos no contaron con la posibilidad de conservar un espacio privado propio, ni de entablar y mantener una dependencia afectiva. Esto dio origen, como señala Sonia Montecino, a la existencia de relaciones endebles entre hombres y mujeres, y a la configuración de una imagen colectiva que define al hombre como sujeto inestable y ausente [...] De esta situación se desprende que los espacios privados, habitados periódicamente y abandonados por los lachos, quedaron bajo el gobierno y administración de las mujeres. Estas, para lograr la subsistencia de sus familias y de ellas mismas, focalizaron sus energías en la

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

creación, dentro de sus espacios privados, de “lugares y ambientes” destinados a la concurrencia de los muchos hombres errantes, habitantes de los caminos de la Colonia (Becker, 2011: 8).

Pero esta configuración cultural no dice mucho respecto a las mujeres que decidieron ir más allá de los “lugares y ambientes”, llevando a la práctica sus propias errancias. Entre los príncipes de los caminos y los huachos-lachos, persiste la pregunta por las cantoras, cantantes, compositoras e instrumentistas que buscaron agenciarse las mismas prerrogativas itinerantes.

La relación entre el viaje, la sexualidad y el género ha sido extensamente estudiada en diversos contextos culturales y bajo distintas condiciones de subalternidad (esclavitud, servidumbre, peonaje, etc.). Angela Davis, por ejemplo, remarca el rol subversivo de la música en la apertura de espacios de liberación frente a los lineamientos esclavistas de los Estados Unidos. Pero también advierte sobre algunas encrucijadas que funcionan como claves interseccionales en estos procesos emancipatorios y que tienen que ver con las subjetividades femeninas que se asociaron a estos tránsitos musicales. En el marco de su estudio sobre las cantantes del *Blues*, Davis da cuenta de los múltiples castigos sociales a los que se exponían las mujeres que abandonaban los mandatos de crianza, matrimonio y vida doméstica, también al interior de sus comunidades.

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

Dentro de estos castigos persistía su tachadura como exponentes pecaminosas, demoniacas y peligrosas respecto al orden sedentario de un discurso patriarcal que se extendía más allá de las fronteras raciales. En la línea binaria de esta historia transversalmente dominante no era lo mismo ser músico, hombre y viajero que ser una mujer que decidía abordar los caminos musicantes.

Uno de los temas más destacados dentro del imaginario de las primeras cantoras del *blues* fue el viaje [...] Gertrude Rainey - “la madre del blues” - canta sobre mujeres que siempre estaban caminando, corriendo, abandonando, cogiendo trenes y a veces divagando sin rumbo fijo. Sus idas y vueltas, lejos o cerca del hogar, se asociaban frecuentemente con el ejercicio de una autonomía en sus vidas sexuales (Davis, 1998: 66-67).

A pesar de la distancia en el tiempo y los espacios culturales, el estudio de Davis ofrece algunas pistas para redimensionar la calificación de yeta que pesa sobre Palmenia Pizarro. La superposición entre el viaje, la brujería y la fatalidad que ronda su castigo social parece atravesada por una prohibición culturalmente basada en la idea de una esencia femenina “estable” en su domesticidad. Y esto es lo que Lemebel también moviliza y desafía en su interpretación. En general, tanto sus travesías como la de los personajes femeninos que

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

conjura en sus alianzas, se obstinan en el agenciamiento de sus errancias. Chavela Vargas, Penélope y la Loca de los escualos en la bruma, son algunos ejemplos de figuraciones de lo femenino que emprenden viajes, cruzan fronteras, toman aviones, trenes, barcos, en fin, “andan ciudades y charcos” (Violeta Parra, 1966). En estos tránsitos nómades, el deseo parece ser la fuerza estructurante de cada acción. A la voz que canta y al cuerpo que viaja se adhiere un impulso y en este caso un pulso “feminizante” que hace posible que “La Palmenia”, regrese envuelta entre las plumas amarillo limón con que Lemebel la hace brillar subversivamente en medio de su repatriación.

Al llegar los noventa se fueron los milicos, y la democracia hizo como que llegó pero nos dejó a todos con los crespos esperando. Apareció la televisión por cable y la pantalla se abrió al resto del mundo. Vino la mexicomanía y los programas estelares de Raúl Velasco y Verónica Castro ganaron sintonía en el rating nacional. Y ahí recién volvimos a encontrar a nuestra Palmenia, triunfando como reina envuelta de brillos y plumas amarillo limón. Ahí recién recuperamos su imagen, como si no hubiese pasado el tiempo, igual de joven, igual de hermosa con su cascada de pelo azabache y el repiqueteo trizado de su garganta. Y ahí, recién nos dimos cuenta del gran vacío sentimental que en todos esos negros años

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

nos había dejado su ausencia. Y ahora, por supuesto que avalada por la fama, los empresarios chilenos se atrevieron a contratarla como figura invitada de la tele democrática. Y Palmenia, generosamente humilde, le dedicó a todo Chile el Cariño Malo de su exiliada humillación (Lemebel, 2015: 49-50).

Entre las trenzas de ajo y las emboscadas territoriales, la crónica de Lemebel no deja de develar los pliegues más discriminados de la cebolla. Antes del interés académico por esta música y de los múltiples reconocimientos que recibiría Palmenia Pizarro, Lemebel reivindicó su nombre y sus cadencias en muchas de las crónicas radiales de su Cancionero.⁷ Su trabajo revivalista no sólo contribuiría a la recuperación de un acervo musical socialmente relegado a “los placeres culpables”, sino que también volvería a las memorias desafiantes de las cantoras que encarnaron estos placeres. Y esto, lo reconocería la propia Palmenia Pizarro en una entrevista concedida al diario La Segunda, en el 2015. En este contexto, luego de rememorar el breve encuentro que tuvo con Lemebel a

7 Diversas Gaviotas de plata y de oro, premio a la simpatía otorgado por el Diario La Cuarta (2001), nombramiento como Hija Ilustre y Embajadora Cultural de San Felipe (2002), etc. (Cerde & Marambio, 2012, p. 110).

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

principios de los años 90⁸, la cantora vuelve a la lectura de su crónica:

Y Palmenia, generosamente humilde, le dedicó a todo Chile el Cariño Malo de su exiliada humillación”... Qué precioso escribe Pedro -comenta-. Pedro contó mi realidad y me hizo poesía. Pedro y yo vivimos un amor prohibido. Nos prohibió este amor la distancia, la gente que no nos dejó conversar en ese bar. Pero no importa... Porque ya nos vamos a encontrar y ahí tendremos todas las conversaciones que nos faltaron. —¿Le cantará? —Le cantaré: “Me hiciste renacer, me diste fe y consuelo, traje para mí... cariiiño buenoooo” (Valbuena, 2015: 70).

Cantado a la patria, el “vuelvo a verte cariño malo” (1970) podría tener el mismo peso simbólico del “vuelvo para vivir” de Illapu (1991) o del “vuelvo con mi espera dura” de Patricio Manns (1990). Sin embargo, no puede obviarse el énfasis dado por Lemebel a ese “gran vacío sentimental” que dejó la ausencia de “nuestra Palmenia”. Aun cuando su salida de Chile coincidió con el golpe militar y con ‘todos esos negros años’ que sobrevivieron luego, su destierro lleva las marcas espurias de otras formas de humillación. Tal vez por eso el regreso de su cariño malo queda como una

8 El encuentro habría sido en un bar lésbico clandestino de la calle Bombero Núñez, en el Barrio Bellavista (Valbuena, 2015: 70).

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

intensa pero breve dedicatoria, tal vez sólo un intervalo
en medio de los agenciamientos de una diversidad que
insiste en los tránsitos irrefrenables de su revuelta.

Bibliografía

Becker, G. (2011): “Las mujeres en la música chilena: diálogos entrecruzados con el poder”, en *Trans. Revista Transcultural de Música*, n° 15, 1-27. [https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=822/82222646026]

Bianchi, S. (1987): “Música, noticias, alegría, no cambie el dial..”. en *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°48, 149-153. [doi: 10.3406/carav.1987.2312]

Bowen, M. (2008): “El proyecto sociocultural de la izquierda chilena durante la Unidad Popular. Crítica, verdad e inmunología política”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Debates*, n°8, [doi: https://doi.org/10.4000/nuevomundo.13732]

Braidotti, R. (2005): *Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid.

Cerda, S. & Marambio, N. (2012): *Contigo al fin del mundo. Una historia del bolero en Chile*, Universidad de Chile, Santiago de Chile. [Memoria de título. Recuperado de http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/134511]

Contardo, O. (2007): “La sobrevivencia de la música cebolla”, *El Mercurio*, Cuerpo E, 28 de octubre, 2013.

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

Davis, A. (1998): *Blues legacies and black feminism: Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*, Pantheon Books, Nueva York.

Facuse, M. & torres, R (2017): “Músicas inmigrantes latinoamericanas en Santiago de Chile: el caso de la escena musical peruana”, en *Revista musical chilena*, n°71 (227), 11-47. [doi: <https://dx.doi.org/10.4067/s0716-27902017000100011>]

Federici, S. (2010): *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, Madrid.

Foucault, M. (2002): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Gallo, M. (5 de Febrero de 2016): “Palmenia Pizarro, cantante: A los hombres les encantaba que yo los despreciara”, *The Clinic*. [Recuperado de <https://www.theclinic.cl/2016/02/05/palmenia-pizarro-cantante-a-los-hombres-les-encantaba-que-yo-los-despreciara/>]

García, M. (2017): *Llora corazón. El latido de la canción cebolla*, Catalonia, Santiago de Chile.

González, J. P. (2017): *Des/encuentros en la música popular chilena. 1970-1990*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.

González, J. P. & Rolle, C. (2005): *Historia social de la música popular en Chile, 1890-1950*, Ediciones Universidad Católica de Chile y Casa de las Américas, Santiago de Chile y La Habana.

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

Hernández, M. (2011): Nanas de la cebolla. En Á. Cosmos (Ed.) *Miguel Hernández. Trayectoria (breve antología)* (pp. 35-37). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México. (El poema original fue escrito en 1938 y publicado de manera póstuma en 1958 por la Editorial Losada, en Buenos Aires).

Illapu (1991): Vuelvo para vivir [canción], en *Vuelvo amor... Vuelvo vida*, EMI Odeon.

Inti Illimani (1977): América Novia Mía [single], Movieplay.

Jarpa Manzur, M. P. (2021): “Devenir mujer como cualquier minoría”. Figuraciones de lo femenino en la *performance* de pedro lemebel (1986-2015). Doctorado financiado por CONICYT-PCHA, 2016-2020, Folio 21160107.

Serrat, J. M. (1972): Nanas de la cebolla [canción], en *Miguel Hernández*. Zafiro/Novola.

Lemebel, P. (2015): *De Perlas y Cicatrices*, Seix Barral, Santiago de Chile (original publicado en 1998, Lom, Santiago de Chile).

Lemebel, P. (2017): *Loco Afán. Crónicas de sidario*, Seix Barral, Santiago de Chile (original publicado en 1996, Lom, Santiago de Chile).

León, S. & Henríquez, R. (2015): *¡Qué lindo canta PALMENIA!*, SCD, Santiago de Chile.

Montecino, S. (2004): *Cocinas Mestizas de Chile. La Olla Deleitosa*, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile.

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

- Montecino, S. (2005): *Reencantando Chile*, Comisión Bicentenario, Santiago de Chile.
- Pizarro, P. (1965a): Desprecio [canción], en *Qué Lindo Canta Palmenia*, Philips.
- Pizarro, P. (1965b): En vano [canción], Mono-Philips.
- Pizarro, P. (1970): Cariño malo [canción], en *Palmenia Pizarro. Sus grandes éxitos*. Philips.
- Pizarro, P. (1996): Ódiame [canción], en *Palmenia Pizarro. Sus más Grandes éxitos*, Columbia, Sony Music.
- Pizarro, P. (2015): Nuestro juramento [canción], en *íntimo*, Mapa Records.
- Party, D. (2009): “Placer Culpable: *Shame and Nostalgia in the Chilean 1990s Balada Revival*”, en *Latin American Music Review*, n° 30(1), 69-98. [doi: <https://doi.org/10.1353/lat.0.0034>]
- Manns, P. (1990): Vuelvo [canción], en *Patricio Manns en Chile*, Alerce.
- Podestá, J. (1988): *Te odio y te quiero. Las dudas del sujeto popular (análisis del cancionero popular)*, El Jote Errante, Iquique.
- Ruíz, A. (1999): “Lucho Barrios, el rey de la cebolla”, en R. Torres (Ed.) *Actas del II Congreso Latinoamericano LASPM* (148-157), Dolmen, Santiago de Chile.
- Sifuentes, B. (2009): “El retorno de la Manuela: travestismo/ identificación/lo abyecto en Loco Afán de Lemebel”, en *Inti, Revista de literatura hispánica*, n° 69, 171-185. [Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/23288700>]

M.P. Jarpa Manzur
“Mi amor es tan rebelde como el tuyo”. Algunas notas
minoritarias en las crónicas de Pedro Lemebel

Squella, A. (2017): “¡Cebolla!”, *T13*. [Recuperado de <https://www.t13.cl/blog/columnas1/cebolla-columna-agustin-squella-boleros>]

Valbuena, R. (30 de octubre de 2015): “La historia de amor entre Palmenia y Pedro”, *La Segunda*, 70-72.

Parra, V. (1966): Gracias a la vida [canción], en *Las últimas composiciones de Violeta Parra*, RCA Víctor.

III

Filosofía, experiencia y alteridad

Horizontes en conflicto. La crisis y las implicaciones políticas de la ontología

José Pedro Cornejo

Resumen

A la luz de la crisis particular del último año —estallido social y pandemia—, este trabajo busca aproximarse a una comprensión de la crisis en general, buscando el fundamento posibilitante de la primera. El sentido original de la crisis se encontrará en la apertura del mundo en tanto horizonte de sentido que posibilita la experiencia de lo que pudiera entenderse como orden o, por el contrario, su crisis. Sin embargo, lo políticamente relevante de este estudio radica en la posibilidad de que tal estructura originaria pueda ser la base de diversas estrategias y tácticas políticas orientadas a influir en tal constitución horizontal. De este modo, con los casos ejemplares mencionados, se explora la posibilidad de que la posverdad tenga su base en la constitución fundamental de la existencia humana, y que por lo tanto, la ontología tenga profundas consecuencias políticas.

Palabras clave

Origen, crisis, horizonte, existencia, mundo, posverdad

Introducción: La normalidad y el origen

El origen de algo puede estar ahí ya presente, a pesar de que ello aún no hubiese comenzado. Esta idea tan abstracta como oscura se esclarece al pensar en alguna actividad humana concreta, como hacer pan o cultivar la tierra, pues quienes comenzaron con tales actividades ya tenían las capacidades y motivaciones para hacerlo antes de desarrollarlas. Lo mismo pasa con la actividad de la que trata este artículo: la filosofía. Pues en ella tampoco coinciden su origen y su comienzo (cf. Jaspers, 2017:16). El comienzo de la filosofía se fija normalmente en la antigua Grecia en torno al siglo VII a. n. e. con el trabajo de Tales, sin embargo, con ello aún no se explica qué lo motivó a filosofar, es decir, aún no se constata qué la originó. En otras palabras, el comienzo refiere al momento en que un acontecimiento da inicio, a un punto de partida histórico —al cuándo de la constatación de una posibilidad ya realizada—, mientras que el origen apunta a los fenómenos que posibilitan dicho acontecer formando parte de él, a un punto de partida estructural —al porqué de la posibilitación que continúa vigente en la realización.

El origen de la filosofía se muestra a primera vista en tres tipos de experiencia: el “asombro”, la “duda” y la “conmoción” (Jaspers, 2017: 16–23). Dicho muy rápidamente, la filosofía se origina en estos tipos de experiencia porque ellos generan un movimiento de

autoconciencia, a través de la cual uno se experimenta como protagonista de una situación límite como la muerte, el sufrimiento, la lucha, el azar. Estas experiencias son límite porque no podemos cambiarlas cuando se presentan, poniendo en entredicho nuestra esencia humana al robarnos la libertad. Estas situaciones límite roban al mundo su confiabilidad y obviedad, saltando a la vista aquello que antes no llamaba la atención. Quizá una de las experiencias que mejor grafica esto sea la lamentable muerte de alguien conocido y peor aún si es una persona querida de nuestra edad —dramático evento al que esta pandemia nos ha enfrentado de forma implacable—, en ese momento el mundo parece detenerse y no sólo nos entristecemos por la partida de esa persona, sino que también caemos en cuenta de que así como él o ella, también podríamos haber sido nosotros. En ese instante nos vemos embargados por nuestra frágil mortalidad, y toda la seguridad que nos llena día a día parece abandonarnos. Y no es que antes no supiéramos que somos mortales, sino que esa verdad estaba escondida tras el velo de la obviedad.

Un efecto menos dramático, pero con una estructura similar, es descrito por Heidegger a la luz de una situación mucho más sencilla: cuando hay un trastorno en la referencia que vincula al ente disponible con su utilidad, el ente salta a la vista dejando su disponibilidad atrás para mostrarse a la luz de sus

atributos (cf. Heidegger, 1927: 73ss.). Por ejemplo, el teclado en que ahora estoy tipeando tiene como utilidad la escritura de este texto, el teclado es para escribir. Esa utilidad podría verse trastornada de distintas formas, el teclado podría fallar —si no escribe correctamente las letras que tipo—, o podría sobrar —si lo encuentro en un lugar donde no corresponde—, y también podría faltar —si no lo encuentro donde lo dejé. Lo interesante de estos casos es que a través de estos trastornos remisionales el útil disponible deja de ocultarse tras la obviedad cotidiana, tras la verbalidad del uso implicada por el para... escribir, estudiar, trabajar, etc., y pasa a experimentarse como un objeto presente a la luz de sus características particulares. Así, si me encontrara un laptop en el refrigerador no lo vería como una herramienta para escribir, sino como algo que no encaja, como una cosa que molesta, como una cuestión extraña. La ventaja que este fenómeno representa para la filosofía consiste en que dicho cambio de actitud hacia lo extraño a fin de cuentas permite conocerlo mejor, explorarlo mucho mejor que cuando simplemente se lo usa para escribir.

Si la filosofía se trata de analizar algo, entonces antes se debe prestar atención, volver la mirada hacia eso que se investigará, y si tal cambio de actitud nace con el fallo de la utilidad, entonces él, de cierto modo, hace que la filosofía sea posible. Esto queda claro al reparar en que no nos cuestionamos la normalidad, que

la obviedad de lo cotidiano parece cubrirlo todo con la capa de la invisibilidad. Esto permite comprender que, en estricto sentido, el trastorno remisional no es un tipo de experiencia límite, sino al revés, que las experiencias límite son tipos de trastornos remisionales. Lo anterior implica que el cambio de actitud acontecido a través de las situaciones límite es expresión de un cambio en el establecimiento del horizonte de comprensión del mundo, cambio que motiva una pregunta.

El mundo no es la mera suma de todas las cosas que existen. El mundo —en sentido fenomenológico hermenéutico— no es el universo, sino el ámbito en el que lo ente puede salir al encuentro. El mundo es el campo en el cual es posible la experiencia, es el ámbito de presencia que posibilita presenciar todo lo que se pueda presentar (cf. Heidegger, 1927: 64ss.). Esto implica que todo ente está teñido por el mundo que lo posibilita, por lo que jamás se muestra de forma neutral y objetiva, sino siempre contextual y referencial. Pero el problema es que esa presencia queda oculta tras lo presente y son situaciones como la muerte, el azar, la culpa, y la conmoción, las que rompen esas referencias rompiendo con ellas la normalidad, que por su carácter referencial y conductor del comportamiento Husserl llama “normatividad”, representando así tal ruptura un fracaso del mundo (cf. Husserl, 1973a).

El quiebre de la normalidad como fracaso del mundo

El uso del término “normalidad” que hoy se encuentra por doquier en las ciencias empíricas refiere al estado de un caso respectivo a una norma, la cual a su vez refiere a la medida de lo correcto, de lo adecuado. Lo normal, por lo tanto, se entiende como aquello ceñido a la regla, es decir, lo mediocre o de término medio. Lo anterior salta a la vista al observar un gráfico de la distribución normal de datos estadísticos —o campana de Gaus— en el cual la mayoría de los datos se concentra en la parte central, llamada norma. En las ciencias sociales, en cambio, norma se usa como concepto para una regla de conducta institucionalizada (normas formales: cláusulas fijadas legalmente y vinculadas a sanciones positivas o negativas) o para una expectativa de comportamiento no expresada explícitamente aunque transmitida implícitamente (normas informales: convenciones sociales). A partir de aquí, el término también es incorporado por la teoría de la acción y la ética comprendiéndolo como una exigencia, una orden, una prescripción de orientar la acción de acuerdo a una regla determinada (mandatos, prohibiciones o permisos, y en un sentido más amplio, recomendaciones o advertencias). Debido a esto, en algunas corrientes de la filosofía práctica, como la ética kantiana, la norma también puede ser entendida como imperativo e incluso

como máxima (cf. Horn, Mieth, y Scarano, 2007). Estas diversas comprensiones muestran algo común: la normalidad termina comprendiéndose como una normatividad, es decir, una regulación valorativa de cómo debieran ser las cosas. En otras palabras, cuando se considera que un comportamiento es normal, implícitamente también se considera que está bien que sea así.

Por lo anterior, según Husserl, la “normalidad” significa no solo que los actos y experiencias refieren y confirman normas ya vigentes, sino que estos además pueden generar nuevas normas que guían siguientes experiencias (cf. Hussel, 1973a). De esta forma, la experiencia normal es aquella que mantiene la identidad de la experiencia de los objetos que nos parecen familiares, de tal forma que la normalidad, a fin de cuentas, significa una determinada habitualidad, mentando lo que se acostumbra a experimentar en un entorno. Esto quiere decir que la normalidad no es una cualidad de los objetos, sino una forma de la constitución trascendental, es decir, un modo en que nuestra subjetividad genera la experiencia. Sin embargo, La norma nunca es puesta por un sujeto único sino que, desde el comienzo, refiere a la intersubjetividad propia de un grupo determinado. Esto quiere decir que la normalidad es normalidad de una cultura y que, por lo tanto, la intersubjetividad permite el surgimiento de las diferencias culturales en tanto habitualidades

determinadas (cf. Husserl, 1973b), cuestión que podría comprenderse también a la luz del *meaning finitism* de Kuhn y Wittgenstein (cf. Peperzak, 1987).

Por lo anterior, lo que es normal en unos países resulta anormal en otros. El ejemplo más típico que tenemos en este tiempo es el de la caricaturesca sopa de murciélago utilizada para graficar el surgimiento del coronavirus debido a la ingesta de animales salvajes en la dieta china, exquisitez oriental que para occidente resulta una aberración. Este claro relativismo cultural surge debido a que la normalidad intersubjetiva, la habitualidad, alberga en sí el potencial de escalar de múltiples formas, motivando a los sujetos a comportarse de acuerdo a lo que ella indica, convirtiéndose así en el principio de acción del *así se hace*, una especie de imperativo cultural que Heidegger llamará la “dictadura” del “uno” (Heidegger, 1927: 126). A fin de cuentas, la habitualidad, al ser una forma de la subjetividad que se instaura a través de un proceso, resulta muy relevante, pues indica que el sujeto no está simplemente dado, sino que ha llegado a ser lo que es.

Para Heidegger, la normalidad también es una forma de la experiencia, una modalidad que llamará cotidianidad, intentando resaltar su carácter temporal (cf. Rentsch, 2015). La cotidianidad refiere a la indiferencia y neutralidad de la existencia en el día a día, sobre todo en el mundo del trabajo y la rutina diaria —algo que Giannini explica con claridad y sencillez

envidiable (cf. Giannini, 2017)—, a través de la cual la existencia tiende a la impropiedad. En pocas palabras: existimos impropriamente cuando nos comprendemos a partir de nuestro trato con lo ente intramundano y quienes coexisten con nosotros; cuando el existir conduce su actuar impersonalmente a través del cómo se hace, del cómo uno lo hace, y de lo que hay que hacer. La cotidianidad significa un modo en que la existencia vive su mundo igualando todas las cosas que experimenta, haciéndolas comparecer del mismo modo: personas, animales, herramientas, habitaciones, paisajes, lugares, teorías, naturaleza, todo parece tener el mismo modo de ser cuando se existe en el modo cotidiano de la impropiedad. Por esto mismo resulta muy difícil que en la cotidianidad nazca la filosofía, pues esta necesita que dirijamos nuestra mirada con especial atención a algo que nos cautiva debido precisamente a su diferencia, algo que resalta porque nos asombra, porque nos hace dudar, porque nos conmueve. Ninguna de estas experiencias es posible cuando todo nos da lo mismo.

Como ya se ha mencionado, la cotidianidad posee un carácter temporal fundamental (cf. Heidegger, 1927), por lo que en ella no sólo lo ente resulta normalizado y neutralizado, sino que el tiempo mismo parece ser siempre igual: todos los instantes, todos los días, todas las horas, parecen ser iguales, generándose así una estandarización y regulación de nuestra vida cotidiana, que Giannini acertadamente llama “reflexión”,

en el sentido en que tal modo de vivir vuelve siempre sobre sí mismo: la rutina (cf. Giannini, 2017). Este modo de existir se concreta en la imperturbabilidad de la realización, la tranquilidad del uso, la indiferencia del hacer. Mientras mejor funcione todo, mientras menos cosas llamen la atención, la rutina cotidiana atrapa a la existencia con más fuerza.

El cambio de modalidad desde la impropiedad a la propiedad, significa, por lo tanto, una liberación de lo acostumbrado. La cual, no obstante, no se da por un mero acto de la voluntad, sino por un acontecimiento que quiebra tal rutina, sacando a la existencia de tal bucle —llamándola a ser desde sí misma (cf. Luckner, 2015). Así, esta modulación acontece como un cambio de perspectiva que, a fin de cuentas, implica un cambio en el modo en que se ejecuta la autoconciencia. Esto significa que el cambio en la rutina repercute en un cambio en la perspectiva con que se manifiesta el mundo, las cosas, las personas, la propia existencia y, por lo tanto, la realidad misma. Al romperse la rutina, la existencia se apropia de sí misma, pudiendo comprender el mundo desde sí misma.

Lo paradójico es que dicha renovada autoconciencia nace de tal colapso de las referencias que constituyen el mundo. Lo anterior, lejos de mostrar el influjo de la cosa mundo sobre la cosa conciencia confirmando la relación sujeto-objeto, plantea la unidad de ambos mostrando que el mundo no es más que un

aspecto de la conciencia misma: su carácter horizontal. El cambio del mundo no redunda en un cambio en la conciencia, sino que es ya un cambio en la configuración de la conciencia.

En este sentido, dentro de la actual crisis sanitaria y todo lo malo que ella significa, se abre una oportunidad para la filosofía. La actual crisis representa una situación límite de enfrentamiento a la muerte, algo tan terrible como extraño en nuestra sociedad y que, sin embargo, hoy está presente en cada momento y lugar. A lo que se suma la cuarentena como una ruptura radical de nuestra rutina. Todo esto implica novedad y colapso de la normalidad y su normatividad, es decir, un completo fracaso de la configuración del mundo, el cual por un momento ya no es capaz de teñir, de definir, las cosas con la firmeza y obviedad con que lo hacía antes, permitiéndonos por un instante ver las cosas de un modo distinto, más diáfano, más cristalino, dejándonos ver las cosas de un modo nuevo, al punto de poder hacernos conscientes de esa presencia, de ese mundo, de ese horizonte, a través de su reconfiguración a la luz de tal nuevo modo de manifestación.

La crisis originaria como horizonte de toda comprensión

En el fracaso del mundo se revela la estructura que da origen a la filosofía: una modulación que separa a la

autoconciencia de la conciencia de los objetos experimentados, mostrando a ambos, quizá incluso por primera vez. Ese movimiento de separación que nos posibilita darnos cuenta de las cosas para poder analizarlas, dando comienzo a la filosofía, es la crisis. Tal concepto tiene hoy una carga bastante negativa, y no se puede negar que las situaciones límite también poseen esta tendencia. Claramente la mayor parte de las veces que se habla de una crisis, se hace referencia al quiebre o colapso de un orden político, a una catástrofe, o a una situación de encrucijada en la historia personal, sin embargo, aquí no se busca describir la crisis social, política y sanitaria particular enumerando sus características, ni menos haciendo pasar alguna anécdota o condición de vida personal —por dura que sea— por una reflexión filosófica a ser tomada en cuenta, sino que aquí se busca poner de manifiesto su *origen*, mostrando que toda crisis óptica —tanto política como vital—, puede serlo sólo porque representa un quiebre en un orden más originario que no está dado por una cierta disposición de cosas, sino por un entramado significativo anterior: una crisis preontológica.

Ese sentido más original de la crisis puede traerse a la luz con ayuda de la etimología.¹ El término “crisis” que usamos actualmente frente a una gran

1 Los términos griegos se han trabajado utilizando el Diccionario Gemoll (2012).

dificultad, tiene su ancestro directo en el término griego antiguo *κρίσις*, que significa tanto separación como distinción, haciendo patente que cada vez que se distingue algo, al mismo tiempo se lo está diferenciando del resto, y por esta misma razón, en cierto contexto, el término también significa decisión, expresando que tomar una decisión, significa distinguirla separándola de las demás opciones. Pero el término griego *κρίσις*, a diferencia del nuestro, es la sustantivación de un verbo, a saber: *κρίνω*, que significa separar, distinguir, decidir, y en su forma medial (en español: reflexiva, es decir, separarse) tiene el sentido de indicar, apartar para sí alguna cosa. A fin de cuentas, *crisis* significa, en primer lugar, la manifestación del límite de una posibilidad, y por eso puede significar, en segundo lugar, la toma de una decisión. Expresado más poéticamente: toda decisión tiene su fundamento en una escisión. Ese sentido escisivo, limítrofe, es el sentido original que se esconde tras las crisis políticas y personales.

Para expresar más claramente este sentido original de *κρίσις* es conveniente servirse de la etimología de uno de sus sinónimos: *ὄρος*. Así como *κρίσις* significaba separación, su sinónimo *ὄρος* significa frontera, y en un sentido más figurativo o metafórico quiere decir fin y final. Este término, al igual que el anterior, también es una sustantivación de un verbo: *ὀρίζω*, que significa delimitar o separar y que, tal como

κρίνω, también termina significando determinar e incluso definir, mostrando que definir algo, implica determinarlo, delimitarlo, es decir, para saber qué es algo, se fijan los márgenes dentro de los cuales aquello es posible. Desde este contexto semántico nace otro derivado de *κρίσις*, la crítica. Y justamente por eso cuando Kant escribe su *Crítica de la razón pura* no la piensa como una enumeración de defectos de la razón pura o algo por el estilo, sino como una delimitación de las posibilidades del uso de la razón sin recurrir a la sensibilidad (cf. Kant, 1998).

Ahora viene un paso clave en la comprensión del significado original de la “crisis”. El participio presente, o activo, del verbo *ὀρίζω* se dice *ὀρίζοντος*, término del cual deriva el vocablo español horizonte. Según este carácter adverbial, horizonte no es originalmente un sustantivo que nombra la línea que vemos donde el mar se encuentra con el cielo, sino que se comprende que esa línea está dividiendo, el término destaca ese carácter divisor, separador. Esto permite comprender que horizonte es lo que separa, lo que divide, y de ahí cobra también sentido sumando sus sentidos de frontera y de fin, permitiendo que comprendamos el horizonte como la frontera final, mostrando que el horizonte es, en tanto la última división posible en el campo de la experiencia, el hasta dónde originario. El horizonte es originalmente lo escindiente.

Esto muestra que crisis y horizonte no sólo están profundamente emparentados semántica, sino también fenoménicamente. Tal como la línea del horizonte muestra hasta qué punto un barco puede ser visto al alejarse a altamar y desde qué punto se hace visible al retornar al puerto, el horizonte en su sentido más originario separa lo que entra y lo que sale del ámbito originario de la experiencia en general: la existencia humana entendida como apertura (Heidegger, 1927: 219ss.). Y esto último resulta especialmente relevante, pues tal como se ha visto, la filosofía tiene su origen en un cambio en la conciencia que es provocado por un cambio en la experiencia, un cambio que se origina cuando algo entra o sale de ella. El horizonte es, por una parte, la delimitación de la experiencia desde la posición de quien observa, pues el horizonte se mueve junto con la persona que está observando, pero también refiere a la totalidad del campo visual hasta sus límites de abarcamiento. El horizonte delimita el aparecer de algo en la experiencia, establece una frontera entre lo que podemos y lo que no podemos experimentar, y por lo tanto, es crítico en el sentido original señalado anteriormente. De esta forma, el horizonte se muestra como el ámbito de posibilidad original de la experiencia.

La comprensión del horizonte originario como el ámbito en que los objetos de la experiencia primariamente llegan a ser algo refiere al concepto de verdad ontológico-existencial (cf. Heidegger, 1927)

como un carácter de la apertura del ser (cf. Sallis, 2012), es decir, de la verdad como el ámbito posibilitante de la presencia de todo tipo de entidades —incluidas teorías y leyes científicas, conceptos, ideas, relaciones e ideologías políticas, etc.— de tal manera que tal comprensión de la verdad como apertura de mundo dialoga con la idea de que la referencia de los términos es irrelevante para aproximarse a la verdad (cf. Papineau, 2010), toda vez que la verdad, en este sentido originario, tiene un carácter estrictamente preontológico.

El mundo como horizonte modulante

La crisis originaria, que aquí entendemos como la apertura del horizonte del mundo, se muestra como la posibilidad original de constitución de la realidad, pues el existir está constituido por una comprensión del entorno que le permite interactuar de una u otra forma con todo lo que aparece en su campo de experiencia. El mundo, por lo tanto, no es ni lo percibido, ni lo pensado, ni lo sabido, sino su “realidad originaria no-objetual y posibilitante” (Heidegger, 1988: 236). Dicho horizonte no es un elemento de la existencia que bien podría faltarle, sino que la constituye, ambos son fenoménicamente indiscernibles, aunque ontológicamente distinguibles. El existir humano se muestra esencialmente crítico en tanto posibilidad primordial de la diferencia entre el dentro y el fuera del

ámbito de manifestación. Esta identidad entre los sentidos originarios de crisis y horizonte, muestra que el colapso de nuestra comprensión cotidiana como la crisis de un horizonte, es a fin de cuentas crisis de la crisis. Esto quiere decir, en otras palabras, que el horizonte que constituye la comprensión de ser no es ni monolítico, ni rígido, ni mucho menos eterno y único, sino que está sujeto a modulaciones, cambios y puede entrar en conflicto tanto con otros horizontes como consigo mismo, abriendo la posibilidad a mutar y transformarse, dando paso a una nueva crisis.

En este movimiento recursivo se halla toda la fuerza creadora de la filosofía. Su estructura interna se hace y rehace constantemente en un movimiento que se bate entre la situación y la pregunta, entre la facticidad y la proyección, y todavía más originariamente entre el acontecer y el tiempo (cf. Cornejo, 2018). La filosofía representa un impulso que pregunta desde un cierto suelo y que en la persecución de la respuesta encuentra uno nuevo desde donde volver a preguntar, lo cual lleva al descubrimiento de un nuevo suelo, y así por siempre. La filosofía nace de la crisis y su vocación consiste en crear una nueva crisis. La filosofía consiste en la ejecución de la diferencia (cf. Heidegger, 1997: 454 y 2006: 34) y, por lo tanto, ella es esencialmente crítica en este sentido originario. La denominación de una investigación como “filosofía crítica” busca, por lo tanto, hacer explícito su posicionamiento en este nivel

fundamental por contraposición a otras investigaciones carentes de tal autoconciencia, también llamadas “ingenuas”. Este movimiento recursivo permite conceptualizar a una verdadera ciencia, en tanto ontología regional, como aquella que posee la capacidad de experimentar una crisis en sus principios fundamentales (cf. Richter, 2010), porque si las teorías representan modos particulares de acceso a la naturaleza, la capacidad de una ciencia para reemplazar dichas teorías por otras que funcionen mejor, ello significa posibilidad de radicalizar tal acceso. De este modo, la consideración de que las ciencias describan cómo funcionan las cosas y la filosofía interprete cómo estas son (cf. Dreyfus, 2015), refiere a un origen común representado por la “crisis horizontal originaria” dada por la apertura de un ámbito de sentido que permite la manifestación de aquello que antes resultaba inaccesible.

A continuación se ofrece un ejemplo traído desde las ciencias naturales, estableciendo así, al mismo tiempo, un paralelo con la teoría de las revoluciones científicas (cf. Kuhn, 2015). Se verá que un horizonte que muestra al universo de cierta forma, luego es reemplazado por otro que permite percibir la existencia de cosas que antes parecían incluso imposibles. El descubrimiento de entes en el universo, redundará así en la reconfiguración del sentido constitutivo del mundo, y viceversa. Tanto la sorpresa óptica permite reconfigurar

la construcción ontológica como el proyecto ontológico permite el descubrimiento óntico. Ulmer retrata lo anterior con un ejemplo que aquí se expone resumido y precisado (cf. Ulmer, 1959). Comencemos con el modelo de Ptolomeo, basado en la teoría de las esferas de Aristóteles, el cual obedecía a un horizonte geométrico que priorizaba la coherencia conceptual sobre la observación. Alrededor de 1500 años después se pasó al modelo de Copérnico, según el cual el sol era el centro del universo, dicho modelo era posibilitado por un horizonte de cálculo que ante todo priorizaba la coherencia sistemática de los datos observacionales. Entonces, a partir de este avance se da paso al modelo científico de Galileo, que trabaja a partir de un horizonte de elaboración en el cual la labor científica a partir del mero acontecer de las cosas, genera hechos. Por ejemplo, cuando Galileo comprueba científicamente la inviabilidad del modelo ptolemaico observando las lunas de Júpiter, ya que a partir de este simple dato se constituye el hecho de que no todos los cuerpos celestes giran en torno a la tierra. El horizonte que permite tal comprensión ya no funciona por coherencia conceptual o cálculo, sino por constitución de hechos mediante la observación. A partir de este punto, lo que entra en crisis son los hechos, es decir, el modo de constitución de los objetos de la experiencia. Entonces sólo luego de esa revolución de sentido es posible para Newton generar su modelo astronómico, según el cual todos los

objetos, tanto los terrestres como los celestes, son gobernados por las mismas leyes físicas. Esta comprensión que hoy nos parece la obviedad más grande, fue posibilitada por un horizonte de unificación universal que muestra a toda la naturaleza como un continuo —un horizonte instaurado recién en el siglo XVII. Este modelo finalmente se concreta en la primera imagen moderna del universo a través del modelo kantiano del origen del sistema solar, teoría científica llevada a cabo por medio de un horizonte de coherencia integral, el cual le permitió a Kant ser el primero en darse cuenta del significado de la cierta alineación de las órbitas planetarias, al igual que la de las estrellas en la vía láctea. Así, a partir de esta simple observación, Kant no sólo dedujo por primera vez que la vía láctea debía tener una forma similar a un disco, sino también que el sistema solar debió nacer de un cúmulo de materia informe que mediante las leyes de Newton se habría puesto en movimiento rotatorio en torno a su centro de masa, formando lo que hoy llamamos un disco de acreción, proceso que a la postre daría lugar al sistema solar. Esta teoría hoy tiene incluso el respaldo observacional de la formación de planetas a partir de discos de acreción en otros puntos de nuestra galaxia. Este proceso de avance científico en que un nuevo horizonte permite una nueva imagen del universo no se detuvo ahí, hoy ya tenemos nuevos horizontes, pero tampoco se detendrá ni en lo que tenemos hoy ni jamás.

No resulta difícil notar que esta interpretación basada en el concepto de mundo entendido como horizonte entra en diálogo con el *confirmational holism* (cf. Quine, 1953) ya que el mundo es concebido como una totalidad remitiva cargada de sentido que activa a los diversos entes, de modo que una hipótesis científica jamás está aislada en la experiencia, por lo que inevitablemente su confirmación o rechazo afecta a todo el mundo en que esta —y los entes que postula— viene a la presencia, lo cual además conecta con el concepto de la inconmensurabilidad de los distintos mundos establecidos por paradigmas diferentes (cf. Kuhn, 1983). Este concepto de mundo entra, por lo tanto, en diálogo con el concepto de un paradigma que crea la realidad de los fenómenos científicos, de tal modo que la idea de un mundo que trasciende al paradigma carece de sentido, pudiéndose hablar de distintos mundos antes y después de una revolución científica (cf. Kuhn, 1962). Sin embargo, la interpretación de cualquier experiencia no parte nunca de *foja cero*, sino que siempre está vinculada con un contexto mucho más general en el que los entes intramundanos se muestran de distinta forma: instrumentos, teorías, conceptos, leyes, valores, etc., de tal modo que este “estado de interpretado del mundo” (Heidegger, 1927) implica que las precepciones con que experimentamos el mundo ya poseen una cierta “carga teórica” (cf. Kuhn, 1983). Respecto a esta relación teórica podría llegar a afirmarse que el estado de

interpretado representa el fundamento ontológico-existencial de la carga teórica.

El origen de una filosofía de la crisis

Sin embargo, las ciencias naturales no son el único modo de conocer que entra en conflicto consigo mismo. La filosofía también, a su modo, procura renovar su horizonte entrando una y otra vez en crisis, y una de las formas en que ella se procura la consumación de su esencia crítica, es la repetición. La cual no se trata de plantear algo por segunda vez, de imitarlo, sino de re-experimentarlo. Pues la filosofía no es el texto filosófico, sino la experiencia que tal texto registra. El texto filosófico tiene el carácter de bitácora, porque toda idea filosófica no es más que el protocolo dejado tras una experiencia. La repetición, por lo tanto, refiere a revivir esa experiencia que hizo posible tal idea. Esto plantea una dificultad capital para la filosofía: quien vivió la experiencia por primera vez, lo hizo en un horizonte distinto al de quien busca repetirlo. Tal problema estructural obliga a que toda repetición de una experiencia pensante sea al mismo tiempo una renovación tanto de los contenidos analizados como del horizonte desde el cual se contempla. Por ejemplo, el examen de la doctrina aristotélica del movimiento no reporta beneficio alguno si el propósito consiste meramente en replantearla como correcta, pues la física

contemporánea ya la ha refutado por completo, sin embargo, desde nuestra posición y comprensión del movimiento contemporáneas es posible revivir la experiencia aristotélica de la observación el cambio y nuestra experiencia de él, de cómo vemos que cuando esculpimos una piedra empieza a surgir una estatua, aunque la materia sea la misma, o que aún vea el mismo río en mi ciudad a pesar de que su materia ha cambiado tanto desde que lo vi por primera vez. Repetir es ponerse nuevamente en estado de asombro, de duda, hacer sobrevenir el límite. La repetición significa revivir renovando la perspectiva. La repetición es ella misma una crisis.

La filosofía es crisis. La crisis se presenta como el origen de la filosofía en tanto ella se despierta en, comienza gracias a, la separación, la división que provoca el remecimiento de la vida. Pero la filosofía no se queda ahí en la mera constatación de la apertura de un horizonte, sino que se mueve en esa separación y desde lo que ha separado descubre y se descubre; y al separar se redescubre. La filosofía nace de la instauración de la crisis que representa todo horizonte y se redescubre como pregunta final de la humanidad portadora del horizonte primero y fundamental de la experiencia de nuestro entorno, el horizonte temporal de la “comprensión de ser” (Heidegger, 1927). A partir de este horizonte preontológico, que funciona como fundamento existencial, es que todo orden puede ser

instaurado y, por lo tanto, que también todo colapso del orden puede ser reconocido como una crisis en sentido político y social. Nuestro problema para reconocer esta relación fundacional no radica en que la política no tenga nada que ver con la ontología, sino en que mucho nos ha costado reconocer que la ontología tiene innegables implicaciones políticas.

La filosofía es amor a la sabiduría, porque el amor es tensión y búsqueda. Y toda vez que la sabiduría se busca, implica la repetición y la crisis. Entonces en más de un sentido se puede entender que la filosofía es peligrosa, pues para ella la seguridad de la certeza se ve demasiado parecida a la tranquilidad de lo inerte y porque la renovación de la comprensión es demasiado escurridiza para los conservadores. La sabiduría es poderosa y, por lo tanto, peligrosa. La filosofía significa, en este sentido originario, un amor al peligro con el que cargamos por el simple hecho de haber nacido cargando el modo de ser de la existencia humana.

Algunas implicaciones políticas de la ontología

Todo lo que se ha dicho anteriormente no sólo ha tenido como consecuencia la motivación de la actividad filosófica, sino que además ha encontrado un uso muy determinado en la contingencia. La finitud intrínseca a la estructura esencialmente horizontal de la comprensión humana es ella misma el fundamento de que tal

horizonte sea tanto apertura como clausura, de tal modo que todo descubrimiento implica ocultamiento, todo mostrar implica ocultar, y toda verdad implica una no-verdad (cf. Heidegger, 1927). Esta estructura ha sido utilizada convenientemente durante el estallido social y la pandemia por nuestro Gobierno a través de su estrategia comunicacional, de tal manera que influyendo en la formación del horizonte de comprensión de la ciudadanía, y de los objetos que esta pudiera llegar a incluir en él, intenta condicionar la posibilidad de una experiencia confiable de la realidad imponiendo una cierta imagen del mundo con el fin de generar un comportamiento deseado. Esta táctica, antes llamada propaganda, hoy es conocida como posverdad.

Según el “giro copernicano” (Kant, 1998), el conocimiento de las cosas tal como son en sí resulta imposible, pues el conocimiento solo es posible respecto de la manifestación de tales cosas, la cual es posibilitada y delimitada de antemano por las capacidades y estructuras del sujeto cognoscente. Este juego de determinación entre la afectabilidad sensible y la espontaneidad pensante, que se muestran como un principio pasivo dador de contenido y un principio activo dador de sentido, muestra a la postre que la simple información no es conocimiento. La conexión categorial resulta necesaria para la producción del conocimiento. Si la intuición no es pensada, estableciendo una red de conexiones y referencias entre

los datos de los sentidos —proyectando un horizonte—, dando lugar a un concepto de lo percibido, no sería posible la experiencia de tal cosa como aquello que está en frente (*ob-jectum*).

Sin embargo, por más amplio que sea nuestro horizonte, la percepción sensible está principalmente limitada al entorno inmediato y a un espectro limitado de captación de información —ya sea porque la información se obtiene solo por contacto o porque las ondas que la transportan (mecánicas o electromagnéticas) no pueden ser percibidas en toda su amplitud—, lo cual encierra importantes consecuencias, pues pone al sujeto frente a objetos cuya existencia se escapa a la percepción directa, generando la necesidad de elaborar un modo de percepción mediata que lo permita. Esto sucede sobre todo con el diseño de experimentos para constatar la existencia de objetos científicos inobservables —como partículas y campos cuánticos—, pero también con otros casos que se vuelven más complejos dado que el establecimiento de tal existencia está mezclada con intereses políticos y económicos en la lucha por el poder. Ejemplos de esto último, en la crisis política y sanitaria que atravesamos, son sobre todo: el “enemigo poderoso” y el “desarrollo de la pandemia”. Ambos son casos de objetos imposibles de percibir directamente y cuya existencia solo puede ser establecida por medios a los cuales no puede acceder el ciudadano promedio, abriendo así la

posibilidad de que la inclusión o rechazo de tales objetos en el horizonte comprensivo de la población dependa en gran medida de la instauración de una información oficial gubernamental y de la confianza que la ciudadanía está dispuesta a depositar en ella. Este contexto muestra cómo la propia estructura de la experiencia humana abre tanto la posibilidad de la manipulación política como la de la rebelión.

Estallido Social. Teniendo en cuenta lo anterior, se puede comprender que la estrategia comunicacional del Presidente Piñera durante el estallido social se basó en la suposición de que a través de los términos con que se nombra algo no sólo es posible dotar de distinto valor moral a actos iguales, sino que a través de una incesante repetición de dichos términos además es posible implantar esas ideas en la mente de su audiencia como si se tratase de verdades y certezas. La primera de estas suposiciones es la capacidad del lenguaje para crear una realidad social a través de hechos institucionales como la declaración de una guerra (cf. Searle, 2012). La segunda es una estrategia conocida actualmente como “postverdad”, que busca la unificación de las voluntades a través de la creación de un enemigo común —un chivo expiatorio— mediante una teoría que postule la existencia de un enemigo invisible, pero muy poderoso y bien organizado, un enemigo que sólo se puede percibir a través los canales de información oficial. En términos

legos, se trata de propaganda construida sobre una teoría conspirativa.

Lo anterior se materializa evadiendo sistemática y consecuentemente expresiones como “protesta social” o “manifestación política”, impidiendo que tengan algún lugar en el horizonte de sentido que se está construyendo. Así como lo que no se dice deja de existir, lo que se dice en su lugar cobra existencia a través de las palabras “violencia”, “delincuencia” y “vandalismo”, todas repetidas hasta el hartazgo. De esta forma, el gobierno intentaba crear la sensación de que en Chile no hubo un levantamiento social en absoluto, sino un inesperado, generalizado y muy violento brote de delincuencia. El discurso buscaba asentar la idea de que el verdadero mito era el propio estallido social: No se trataba de un brote de rabia generalizada contra el modelo económico en general —expresada en la violencia mayormente dirigida hacia símbolos del abuso como supermercados, *retail*, iglesias, compañías de servicios y transporte, etc.—, sino solo de anónimos que querían destruirlo todo, creando así una entidad ficticia que sirve de enemigo común e inspira el temor en todo quién lo escucha: una organización invisible,

desconocida, pero muy violenta y fuerte que busca el caos y debe ser combatida.²

Así, se busca generar una percepción maniquea de la compleja realidad política, caricaturizándola de tal forma que solo sea posible comprenderla a la luz de dos categorías —los buenos y los malos— que son definidas de una forma muy conveniente: (1) quien lucha por la justicia y se manifiesta adecuadamente por un mundo mejor, lo hace tal como el Presidente: desde su casa, con su familia o desde su puesto de trabajo; (2) quien protesta en la calle alterando el orden público simplemente es un delincuente que solo quiere destruir. Lo anterior, por un lado, permite definir al sujeto bueno imponiendo la idea de que la forma correcta de la movilización social es la inmovilidad política, que la forma legítima de hacer valer los derechos y la dignidad consiste en continuar con la rutina de trabajo. Por otro lado, permite identificarse con aquel bando que supuestamente lucha sin luchar, dando oportunidad al gobierno de declararse una entidad comprometida con la lucha social. Sin embargo, no tenía la intención de generar seguridad, sino todo lo contrario, buscaba mostrar que el gobierno estaba desbordado por el vandalismo y terrorismo campando a sus anchas,

2 La creación de unidad a través de una teoría de la conspiración es una estrategia típica del fascismo, comenzando por la *conspiración judía internacional* de los nazis, y llegando hasta el *plan Z* de Pinochet.

permitiendo que el uso de la fuerza policial y militar fuera impulsado como una maniobra de defensa de la democracia. Esto juega con la anterior división categorial, de tal forma que el llamado a la unidad nacional significa realmente un llamado a la anulación de la protesta social presentándola como un grupo de delinquentes que deben ser barridos de las calles. Se trata de una justificación para la acción militar real, es decir, de una “guerra” —tal como la nombró el Presidente Piñera—, derivando en la creación del hecho institucional de la “protección a la ciudadanía”, cosa que en los hechos se llevó a cabo a través de una represión brutal de la misma. De esta forma se intentó mostrar que el toque de queda y la militarización de las ciudades no se trataban de medidas represivas, sino protectoras.

Pandemia de COVID-19. El virus SARS-CoV-2 puede analizarse bajo un microscopio sin mayor problema, en cambio la pandemia de COVID-19, es decir, la propagación casi planetaria de la enfermedad generada por tal virus, es un objeto inmediatamente imperceptible. La pandemia es un objeto al cual no se puede acceder a través de la sensibilidad orgánica, toda vez que la magnitud de su extensión supera con mucho la capacidad de experiencia casuística de cualquier individuo. Incluso la experiencia directa del colapso de las salas de urgencias que han debido vivir quienes trabajan en los servicios de salud no puede llegar a representar lo que significa realmente la pandemia, y ni

siquiera teniendo en cuenta todos los demás centros de urgencias en la misma situación, sino también todas las demás personas enfermas que no han necesitado tales tratamientos, todas las que lo han necesitado y no han sobrevivido, todas las que lo han necesitado y no lo han tenido, y todas las que están enfermas y no lo sabemos. Es un ente que solo puede percibirse mediatamente a través de ciertos instrumentos como estudios científicos, por lo cual el problema —y esto lo diferencia de otros objetos científicos inobservables— consiste en que los principales organismos de medición de este fenómeno son los gobiernos a través de sus ministerios de salud. Se trata, por lo tanto, de una percepción mediata cruzada por intereses políticos que transgreden el mero fin de la percepción y la comprensión. Esto es relevante porque la constitución trascendental de este objeto pandemia resulta condicionada no solo por los datos, sino también por el discurso de tales instituciones.

Lo anterior implica una nueva oportunidad para el uso de la posverdad. Si la percepción sensible inmediata es política o no, es una tesis que podría discutirse, sin embargo, cuando la percepción está mediada por una institución que pertenece al estado, entonces no cabe duda respecto a su carácter político. Una percepción condicionada por una entrega de información supeditada a ciertos intereses de poder guarda ya en su seno la simiente de la manipulación, el riesgo de que tal institución pueda ser instrumentalizada

para generar una cierta imagen del mundo que implique efectos favorables para quién detenta el poder. Se trata de la construcción de un discurso presentado como verdad para generar comportamientos políticamente favorables: esto último es la definición de posverdad. Un ejemplo para mostrar la importancia de los desplazamientos conceptuales y su influencia en la constitución trascendental de este objeto lo representa el propósito del Ministerio de Salud —siempre gráfico en mano— de “achatar la curva” de crecimiento de la pandemia. Este discurso juega con una ingenua proyección de la ciudadanía: Es muy probable que en la constitución de sentido de una persona promedio los términos “achatar la curva” y “bajar la tasa de contagio” aparezcan identificadas. Lo anterior no es del todo incorrecto, pues la curva se plantea científicamente como un indicador del comportamiento del fenómeno que se busca comprender. El problema consiste en que esta percepción no está mediada científica, sino políticamente. Por lo anterior, cuando la finalidad del Ministerio se centra en achatar la curva, el problema no consiste solo en poner la carreta delante de los bueyes, pues el problema no es argumentativo, sino perceptivo. Se puede achatar la curva sin detener el avance de la pandemia. Solo basta disminuir el número de casos detectados disminuyendo el número de exámenes. El efecto de esta mediación engañosa es contundente, generando un descuido e imprudencia que en muchos

casos ha sido y aún puede ser mortal. Cuando la percepción es mediada políticamente, se percibe claramente aquello hacia lo cual se es conducido, aunque realmente se está en la oscuridad frente al problema.

Conclusión

A la luz de la exploración del origen de la filosofía en un cambio de actitud motivado por un quiebre en la normalidad normativa de la vida cotidiana, se logra comprender que tal origen tiene su fundamento en la apertura de un ámbito de sentido que posibilita la experiencia comprensiva: la proyección del horizonte del mundo. El mundo se mostró como la proyección de un tejido referencial que activa la comprensión de todo lo experienciable y que, por lo tanto, se muestra como el orden original, orden que puede colapsar dando paso a una crisis en sentido derivado, personal, política, social, económica.

Lo anterior, sin embargo, no se muestra solo como la constatación de una hecho destinada a no ser más que una curiosidad filosófica, sino por el contrario, en tanto fundamento para cualquier visión del mundo o ideología, tal constitución existencial encierra en sí misma el potencial no sólo de generar culturas, organizaciones, instituciones, constituciones o revoluciones, sino también de sentar las bases del juego

táctico político entre el poder establecido y la población civil.

Para graficar lo anterior se analizaron los dos casos más importantes de nuestra contingencia: el estallido social del 18-O y la pandemia de COVID-19. Estos dos casos ejemplares dan cuenta de la importancia de la constitución de horizontes de sentido en la política, pues en la posverdad los medios son más importantes que los fines, porque para ella la percepción es más importante que la realidad. La imposibilidad de que a esta escala perceptiva los individuos aislados puedan percibir la realidad directamente, deriva en la importante tesis de que en política las cosas son lo que parecen, o más bien, son como aparecen, como se nos manifiestan. El juego de la política, y el juego de la crisis social, consiste en tomar conciencia del hecho de que las cosas solo llegan a ser algo dentro de un horizonte de sentido y que el comportamiento y la consciencia de las personas sólo cambia si se genera una alteración en tal horizonte.

Bibliografía

- Cornejo, J. P. (2018): “Sobre la constitución temporal del mundo según Heidegger”, en *Estudios Bolivianos* 28.
- Dreyfus, H. L. (2015): “In-der-Welt-sein und Weltlichkeit: Heideggers Kritik des Cartesianismus (§§

19-24)”, en Heidegger, M. *Sein und Zeit, Klassiker auslegen*, Ed. T. Rentsch, De Gruyter, Berlin, München, 65–82.

Gemoll, W., Vretska, K., y Aigner T. (2012): *Gemoll, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. 10ª ed., Oldenbourg, München.

Giannini, H. (2017): *La “reflexión” cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*. 19ª Ed., Niemeyer, Tübingen.

Heidegger, M. (1988): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. 2ª ed. revisada, Ed. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, M. (1997): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 3ª ed., Ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, M. (2006): *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Ed. H. Vetter, Klostermann, Frankfurt am Main.

Horn, C., Mieth, C., y Scarano, N. (2007): *Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Husserl, Ed. (1973a): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. 1921-28*, Vol. II, Ed. I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag.

Husserl, Ed. (1973b): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. 1929-35*, Vol. III, Ed. I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag.

- Jaspers, K. (2017): *Einführung in die Philosophie*, 32^a ed., Piper, München.
- Kant, I. (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, Ed. J. Timmermann, Meiner, Hamburg.
- Kuhn, T. S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.
- Kuhn, T. S. (1983): “Commensurability, Comparability, Communicability”, en *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting*, 669-688.
- Kuhn, T. S. (2015): *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Luckner, A. (2015): “Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit. (§§ 54-60)”, en *Martin Heidegger: Sein und Zeit, Klassiker auslegen*, Ed. T. Rentsch, De Gruyter, Berlin, München, 141–160.
- Papineau, D. (2010): “Realism, Ramsey Sentences and the Pessimistic Meta-Induction”, en *Studies in History and Philosophy of Science* 41, 375–385.
- Peperzak, A. (1987): “Intersubjektivität als Problem der Ersten Philosophie”, *Phänomenologische Forschungen* 20, 123-149.
- Quine, W. V. O. (1953): “Two Dogmas of Empiricism”, en *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, 20–46.
- Rentsch, T. (2015): “Zeitlichkeit und Alltäglichkeit. (§§ 67-71)”, en *Martin Heidegger: Sein und Zeit, Klassiker auslegen*, Ed. T. Rentsch, De Gruyter, Berlin, München, 189–216.

J. P. Cornejo
Horizontes en conflicto. La crisis y las implicaciones políticas
de la ontología

Richter, E. (2010): “Heideggers Thesen zu den Fundamenten der Wissenschaften”, en *Heidegger Studies* 26, Ed. P. Emad, K. Maly, F.-W. von Herrmann, P. David, P.-L. Coriando, y I. Schüssler, 19–44.

Sallis, J. (2012): *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt am Main.

Searle, J. (2012): *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.

Ulmer, K. (1959): *Von der Sache der Philosophie*, Karl Alber, Freiburg i. Br., München.

Los cuerpos abyectos, los cuerpos ocultos, los cuerpos de lo otro

Paloma Alegría González

Resumen

La diferencia sexual es algo que está presente a diario entre hombres y mujeres, tal como lo es el género, la orientación sexual, las clases sociales, etc. Sin embargo, esta diferencia sexual abordada desde la perspectiva de la autora Luce Irigaray deja algunas inquietudes si la intentamos analizar desde la época actual, puesto que la diferencia sexual según el contenido de su obra *La Ética de la diferencia sexual* (1984) es una diferencia que comienza desde lo ideal, es decir, desde el hombre, siendo la mujer lo otro, sin abrir paso a otras formas de cuerpos. Para esta pensadora hay una dualidad que permanece intacta en el esquema hombre-mujer, empero si la mujer es lo otro, ¿qué sería lo que se encuentra al medio? Bajo este cuestionamiento filosófico, el presente artículo busca estudiar la diferencia sexual, pero introduciendo a las corporalidades que se han invisibilizado durante años: las mujeres afrodescendientes, las musulmanas, lesbianas y las mujeres trans. Entonces, para develar aquellas corporalidades diferentes haré uso de la *teoría queer* que

ha sido eje central en las obras de Judith Butler. En este sentido, el concepto de performatividad logra que nos representemos de cierta manera, sin importar los estereotipos que la sociedad ha impuesto, ni mucho menos la diferencia sexual binaria de hombre-mujer.

Palabras clave

Diferencia sexual, performatividad, teoría queer, lenguaje

Introducción

Este trabajo tiene como fin abordar la cuestión del género y la diferencia sexual a partir del estudio de las obras de Luce Irigaray, Judith Butler, Seyla Benhabib y Monique Wittig, siendo la primera autora a quien criticaré, debido a que en sus libros *Espéculo de la otra mujer* (1974), *Ética de la diferencia sexual* (1984) y *Amo a ti* (1994) trata la diferencia sexual, pero sólo desde el punto de vista del género femenino. Además de asumir que esta diferencia tiene consecuencias negativas para la mujer si se intenta separar totalmente la figura masculina de la femenina. Por esta razón, para criticar su propuesta realizaremos un contraste con los textos de Judith Butler, siendo *El género en disputa* (1990) y *Cuerpos que importan* (1996) las bases en las que apoyaremos la argumentación para formular una crítica a Irigaray, asumiendo la postura de que no sólo la cuestión del género y la diferencia sexual afecta a las mujeres cis, sino

que también hay un grupo olvidado, los cuerpos abyectos, que han sido invisibilizados en la historia de la teoría feminista.

Asimismo, tomaré algunos pasajes del libro de Seyla Benhabib, *El ser y el otro en la ética contemporánea* (1992) y de *El pensamiento heterosexual* (1992) de Wittig para analizar que, en el caso de la primera obra, la muerte del sujeto va más allá de la muerte del sujeto representado históricamente como el sujeto racional masculino, y que en el caso de la segunda obra, los discursos de la heterosexualidad oprimen en el sentido de que impiden hablar en otros términos que no sean los que se han impuesto y normado en la sociedad. De esta manera, intentaré dilucidar que en la historia de la diferenciación sexual se ha dejado de lado a las mujeres cis, pero también y mucho aún a las mujeres trans, lesbianas y de otras razas, las que no han tenido representación real más allá de la teoría queer. Por esto, los objetivos principales son analizar la diferenciación sexual en el plano de lo queer y en qué medida determina la relación de los sujetos para con el mundo, identificar cómo el lenguaje ha oprimido a las identidades no-binarias y encaminar la lectura hacia un nuevo discurso lingüístico que refleje a una sociedad más inclusiva para con los cuerpos abyectos.

La diferencia sexual

Irigaray dentro de su crítica al psicoanálisis invierte la relación entre la diferencia sexual y la diferencia de idealidad, puesto que la sexualidad (masculina) es el origen real del ideal y su disminución aparece cuando éste se presenta como origen, determinando lo masculino y lo femenino. De esta manera, Luce Irigaray intenta rescatar la significación positiva de lo femenino, la que se ha visto menoscabada en el psicoanálisis (freudiano), para lo cual intenta redescubrir un lenguaje que exprese la autoafección del cuerpo femenino y su propio entendimiento, como también el redescubrimiento de las relaciones entre mujeres que fueron distorsionadas por lógica falocéntrica.

Sin embargo, esto va mucho más allá, si tomamos en consideración el *Género en disputa* (1990) de Judith Butler, la norma masculina no sólo inhibe el desarrollo social, intelectual y cultural de la mujer cis, sino que también afecta a un gran número de personas las cuales son vistas de una forma excluyente y negativa, aquellos que están dentro de la llamada teoría queer. Para Butler el sujeto que ha sido estudiado y abordado por el feminismo no deja de ser un sujeto creado por el hombre, debido a que “la categoría del sexo es la categoría política que funda a la sociedad como heterosexual” (Butler, 2007: 45).

Dentro del feminismo y su historia ha ido incrementando la cantidad de versiones que pasan de un

enfoque a otro, donde su punto de discusión es siempre la mujer y su relación con el sistema patriarcal. En los años setenta el pensamiento feminista desarrolló ideas y conceptos que se mantienen hasta el día de hoy, como por ejemplo las neofeministas radicales que retoman las herramientas conceptuales del marxismo y psicoanálisis para aplicarla a la investigación feminista. No obstante, no fue hasta los años noventa y con la *teoría queer* que se comenzó a visibilizar los cuerpos abyectos (Butler, 2007: 7) que durante siglos pasaron en las penumbras de una historia que se negó a reconocerlos, a evidenciarlos, a hacerlos partes de la sociedad. Con el avance investigativo y de la mano de una de las representantes más fuertes como lo es Judith Butler, el concepto de género y el concepto de sexo se transforman, ya no hay un determinismo por condiciones biológicas científicas, las definiciones de este carácter pasan a ser cuestiones de poder.

Las corporalidades

El concepto de género en *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'* (1996), se cuestiona y se comprende como lo culturalmente construido, está definido socialmente obligando a las y los sujetos a encasillarse dentro parámetros que naturalizan las acciones de determinado género. El género es lo cultural, el sexo lo natural, lo femenino y lo masculino contienen dentro de sí todas las identificaciones posibles

sin dar paso a otras nuevas diferencias identitarias, este dualismo polariza y excluye. El feminismo busca la reivindicación de la mujer, pero de la mujer cis, heterosexual, blanca y occidental, ‘insistir en la coherencia y la unidad de la categoría de las mujeres ha negado, en efecto, la multitud de intersecciones culturales, sociales y políticas en que se construye el conjunto concreto de mujeres’ (Butler, 2007: 67).

De esta manera, para Butler, se debe plantear una reformulación de la materialidad de los cuerpos, éstos están inmersos en dinámicas de poder donde las normas los regulan, siendo el sexo la causa validante de los cuerpos. Así obtenemos la performatividad del género, una actuación que perdura, es obligatoria y justificada por las normas sociales externas al sujeto, por lo que la persona no es dueña del género, ésta es una performance que legitima o que excluye, la que sigue la materialidad impuesta por el sexo, siendo el sexo lo que x persona puede llegar a ser visiblemente. Ambas partes son pre-existentes al cuerpo, lo gobiernan, lo regulan y hacen uso de él. El sexo biológico, ‘lo natural’ se configura dentro del binarismo del género, su base está en la heteronormatividad y la performatividad establece lo que se es mediante actos reiterados que comprenden una identidad esencial. En este sentido, lo femenino abarcaría todo como una categoría universal, pero para Butler no se puede establecer una identidad universal de lo femenino, no mientras existan ‘performance’ que

escapan de la normatividad hetero sexuada, ¿acaso la diferencia de sexualidades no está permitida?

Años atrás, la diferencia sexual en el discurso feminista y en especial en el discurso feminista francés va unido a la pensadora Luce Irigaray, quien desarrolla este concepto a fondo, la diferencia apunta a la identidad, se reinterpreta al sujeto, la diferencia es lo no- idéntico mientras que la diferencia sexual es lo femenino, la diferencia en el logocentrismo dominante que sigue un orden fálico. Irigaray sostiene que lo femenino siempre ha sido desconocido en la ciencia, se niega la subjetividad de la mujer y lo que se conocía hasta hace algún tiempo era sólo como objeto de un discurso de segundo plano, de una imagen de deseo para la razón masculina.

Entonces se propone reinventar la subjetividad, algo que va de la mano si pensamos en los tres momentos de la muerte de las tesis fundamentales que aborda Seyla Benhabib las cuales son: la muerte del hombre, de la historia y la metafísica (cf. Benhabib, 2006), sin embargo se podría decir que Irigaray no tiene como objetivo que se construya un sujeto femenino distinto del masculino, puesto que Luce dentro de sus planteamientos abarca al género femenino como identidad, no como sujeto, y más aún, lo femenino no se separa de lo masculino, ya que rechazarlo es rechazarse como mujer.

Lo femenino pasa a ser la diferencia de la masculinidad imperante, es lo otro que, escapando de la

‘Ley del Padre’ freudiana, que reinventa su subjetividad dejando de ser proyectada como un objeto. En *Espéculo de la otra mujer* (2007), Irigaray menciona que el cuerpo femenino domina el lugar de la diferencia simbólica, el ‘otro lugar’ donde preservan las características propias de su deseo, la diferencia sexual es diferencia esencial. Se habla del sexo, del sexo biológico, de los labios ajenos al discurso masculino donde no existe la ‘envidia del pene’ del psicoanálisis freudiano:

A revolution in thought and ethics is needed if the work of sexual difference is to take place. We need to reinterpret everything concerning the relations between the subject and discourse, the subject and the world, the subject and the cosmic, the microcosmic and the macrocosmic. Everything, beginning with the way in which the subject has always been written in the masculine form, as man, even when it claimed to be universal or neutral (Irigaray, 1993: 6).

Se debe deconstruir la lógica binaria llegando a lo pre-simbólico, un develamiento del carácter heideggeriano en el plano de la experiencia pre-discursiva de lo femenino, así como se olvidó el ser, se olvidó lo femenino. Se deconstruye a partir de lo Mismo para aparecer como lo otro dentro del ser femenino. Si se quiere lograr lo anterior es necesario construir un proyecto político cultural que permita una dialéctica del sujeto femenino en relación con su propia naturaleza,

pasa por una dimensión corporal, íntima, y exclusiva del género, se deben tener derechos sexuales diferenciados acorde a la identidad de éstas.

No obstante, el planteamiento de que unas de las dimensiones de la identidad humana de la mujer sean la virginidad y la maternidad mantiene el discurso patriarcal que la teoría feminista ha buscado erradicar como categorías propias del género femenino. Además de esto, si se analiza el pensamiento de Irigaray a grandes rasgos, el patriarcado no vendría siendo la causa del olvido de la mujer y de la discriminación hacia ella, sino que las mismas mujeres en su discurso han negado la diferencia sexual mediante la deconstrucción de lo simbólico femenino. Luce entiende el ser femenino se descubre solo desde el velo del orden del logos masculino, no hay una ética de la diferenciación sexual sin este origen. Las mujeres en el patriarcado renuncian a sí mismas, no obstante, la reivindicación no tiene que ver con una igualdad de géneros, sino con la identidad, aquí no se vela por la mujer como sujeto, sino como género femenino con identidad propia anexada a la masculinidad, la identidad que es igual a sí misma que busca superar las dificultades que han encontrado las mujeres al entrar en el mundo masculino. La diferencia sexual entre ambos géneros debe complementarse, “el género humano en su totalidad está compuesto por mujeres y hombres y por nada más” (Irigaray, 1994: 203).

¿Dónde quedan los cuerpos abyectos de los que nos habla Butler? ¿la sociedad sólo está constituida por mujeres y hombres cis? Sabemos que para Judith Butler las categorías de sexo y género han desestabilizado a la mujer, pero más aún a aquellas minorías que no están representadas en ninguna parte, los cuerpos abyectos viven bajo lo invisible, no tienen poder, se han negado incluso en un pensamiento que ha intentado revolucionar a las masas. Son parte de la humanidad que no tiene lugar, que son lo otro, pero lo otro que permanece oculto porque no constituye las normas sociales que definen al sujeto.

Género y lenguaje

En el primer capítulo del *El género en disputa* (2007), Judith Butler comenta que la representación lingüística de los sujetos son relaciones intersubjetivas donde sólo se reconoce a cierto grupo determinado, entonces, en el caso de las mujeres, recurrir a un sistema que oprime a la mujer para emanciparse es contraproducente (recordemos que el género y sexo son normas que provienen de este sistema), por lo que en todo sistema político existe una ilusión del ser previo de un sujeto que varía dentro de los mismos sistemas que se van modificando, vale decir, no podría hablarse de un feminismo o patriarcado universal porque se desconocerían las diversidades culturales.

Volviendo al tema de sexo y género, Butler señala que ambos no son anteriores al sujeto, sino que de la mano de las normas sociales se constituyen, son construcción siendo un instrumento al que se asocian las significaciones culturales.

El cuerpo postulado como anterior al signo es siempre postulado o significado como previo. Esta significación produce, como unefecta de su propio procedimiento, el cuerpo mismo que, sin embargo y simultáneamente, la significación afirma descubrir como aquello que precede a su propia acción. Si el cuerpo significado como anterior a la significación es un efecto de la significación, el carácter mimético y representacional atribuido al lenguaje - atribución que sostiene que los signos siguen a los cuerpos como sus reflejos necesarios- no es en modo alguno mimético. Por el contrario, es productivo, constitutivo y hasta podríamos decir performativo, por cuanto este acto significante delimita y circunscribe el cuerpo del que luego afirma que es anterior a toda significación (Butler, 2002: 57).

Sin embargo, el carácter objetivo de ambos géneros también está construido, se nos impuso el carácter binario, el lenguaje nos restringe según sus leyes, no podemos escapar de los símbolos, somos los signos que nos entregan, denotamos lo que nos permiten. A pesar de lo anterior, Butler propone crear

identidades alternas que desobedezcan la normativa presente en la sociedad, un feminismo abierto que envuelva a identidades sin un significante principal, entendiendo identidades como sujetos que no han sido representados por algo o alguien, puesto que, si hablamos de identidad como tal, también cae en este sistema discriminador que entrega norma y forma a todo lo que esté presente en el lenguaje. La identidad en este sentido sería un ser para los otros, prohibiendo realidades como los casos donde un hombre nacido y designado por norma como hombre se sintiese mujer a medida que crece.

Con el complejo de Edipo de Freud ya se determinaba las relaciones familiares y el destino sexual de los individuos, para la niña todo es diferente desde el comienzo, no padece el complejo de Edipo, pero debe entrar en él para volverse mujer. La niña descubre que no tiene pene y desea tenerlo, entonces al momento de asimilar que jamás lo obtendrá se siente inferior, la niña para volverse mujer debe cambiar su objeto de deseo de la madre al padre. De esta manera, todas las categorías psicológicas que se han entregado en las corrientes de la psicología son una ilusión que provoca la identidad sustancial de los sujetos, unido de una ficción lingüística que propicia las estructuras de una visión del mundo. El género es lo que se supone que es, Beauvoir dice que no se nace mujer, se llega a serlo, en cambio Butler diría algo como no se nace mujer, se hace mujer, porque para la filósofa el género en tanto acto performativo es un

hacer, somos sujetos determinados psicológica y lingüísticamente por lo que hacemos.

Si nos detenemos en el lenguaje, Irigaray diría que para evitar los límites del género se debería crear otro lenguaje, aunque ya hemos analizado que dentro de su perspectiva el lenguaje va enfocado a la deconstrucción femenina de la mujer cis. Lo que podría hacerse entonces es que, dentro de las construcciones culturales de la realidad, se genere un cambio a los otros agentes que no están determinados en el lenguaje, dicho sea de paso, aceptar el hacer de los sujetos, aunque este hacer no se corresponda con las imposiciones sociales.

Los cuerpos tienen una materialidad innegable, lo cual hace cuestionarnos si podemos acceder a ésta sin alguna subjetividad que interfiera. Porque los cuerpos existen, están en la realidad, son parte de la vida cotidiana, solo que cuando se catalogan, se sumergen en el lenguaje se genera un punto de quiebre en las identidades no-heteronormadas. Por otra parte, la coherencia de mujer y hombre está anexada a una esencia, algo interno, algo que lleva a ser tal o cual cosa, Butler dice que no hay una cosa interna, sino que desde los aspectos externos se deducen ciertas ideas de nuestra interioridad. De ahí que los actos performativos crean cosas nuevas y definan el género y la sexualidad. Algo que pasa a menudo con los menospreciados travestis que ha invisibilizado la teoría feminista, la travestida imita al género, muestra la contingencia entre sexo y género, identifican una causa que se replantea al

momento de la performance. Butler distingue tres niveles de la corporalidad travesti: el sexo anatómico, la identidad de género y la actuación de género, si el travesti hombre se disfraza y actúa como mujer demuestra que el género es imitación, una parodia de modelos de la construcción social que no existen realmente, son una repetición que dan la ilusión de un sujeto-mujer o sujeto-hombre.

Cuerpos abyectos

El travestismo, las *drags queens*, los *drags kings*, son imitaciones que buscan cuestionar la imposición del sexo biológico y el género cultura, como también la dualidad de lo masculino y femenino. Lo queer oscila entre esta dualidad y rechaza con definirse con una sola categoría, combina los comportamientos tradicionales y rompe los esquemas heteronormativos, el orden normativo de la naturaleza humana. Sin embargo, las personas trans (lo que comprende transexuales, transgénero y por qué no, intersexuales) plantean una corporalidad descentralizada, una nueva identidad que escapa de las restricciones. Asimismo, sucede con personas *gays*, lesbianas, bisexuales, andróginas, etc. Estos cuerpos aparecen como fallas al discurso logocentrista que mencionaba Irigaray, ya que en el orden del logos la mujer era quien debía modificar su lectura, “The language system, or system of languages, doubled or accompanied by epistemological formalism

and formal logic, takes from women and excludes them from the threshold of living in the world” (Irigaray, 1993: 107).

¿Qué sucede con estas identidades que no caben en la categoría femenina de la autora belga? Estas rompen con corporalidad obligatoria, se hacen legítimas, se develan en un mundo de símbolos que no les había dado espacio para hacerse notar, crearon un lenguaje propio que fuera pertinente con su Yo, están fuera de la condición femenina esencial, extienden la diferencia sexual dejando de lado la comparación biológica, como también la política y la ética. Traen al mundo una nueva visión de corporalidades que están en constante cambio y construcción, se liberan de las cadenas opresoras del sexo, el sexo es quien los limita de ser, para Monique Wittig no hay ningún sexo sin una relación de opresión (cf. Wittig, 2006).

La humanidad está llena de relaciones de poder, las que se acentúan mucho más en el sistema patriarcal y persisten incluso en la academia feminista, que ignora, cuestiona y oculta las subjetividades de las corporalidades no binarias (cf. Benhabib 2006), menciona la propia versión de la muerte del hombre, la cual desmitifica al sujeto masculino de la razón. La tradición filosófica representa a la humanidad, pero destruye las diferencias de género al tener por historia al sujeto masculino de la razón, entonces si la mujer cis se va apartada de la construcción de la realidad, la persona trans nunca debió aparecer. Si la historia olvidó a la

mujer para representar la humanidad ¿Que queda de las corporalidades que hasta hace algunos años se desconocían? No todo está perdido, dentro de la misma versión débil de la tesis de la muerte de hombre que menciona Benhabib se pueden contextualizar las prácticas sociales, lingüísticas y discursivas donde el Yo pueda situarse en una nueva narrativa que se adecúe a las nuevas consignas de género.

Apoyándose de alguna manera en la versión débil de la tesis de la muerte de la historia, a pesar de que no habla de personas trans, sí refleja cómo se ha dejado de lado a las mujeres dentro de la misma teoría feminista, hablamos de las lesbianas, mujeres afrodescendientes, asiáticas, musulmanas, etc. No somos meras extensiones de nuestras historias, que con relación a nuestras propias historias estamos en la posición de autores y personajes al mismo tiempo. Seyla Benhabib afirma: “aquí el sujeto significa también el “objeto del discurso”, no el que utiliza el discurso, sino el que es utilizado por el discurso mismo” (Benhabib, 2006: 245).

En este sentido, tal y como mencionaría Butler, la corporalidad trans ha sido utilizado por el discurso, aunque sin ser representado realmente, debido a que es necesario un nuevo discurso para anidar a todas las identidades que van surgiendo. En la vida en general, más allá del plano teórico, la comunidad LGBTQ+ enfrentan a diario una serie de inquietudes, buscan reivindicarse a diario como un movimiento autónomo y

diverso, sin los parámetros heteronormativos que los atrapan.

En conclusión, sostenemos que se necesita de un movimiento feminista o de diversidad sexual que cuestione y proponga el fin concreto del binarismo de género y las jerarquías sexuales excluyentes. Así, en paralelo al pensamiento de Butler, creemos que incluso dentro de este siglo, hay unos cuerpos que importan más que otros, porque aún se les sigue ocultando, es una realidad que se evita, se niega la realidad de todas esas personas que no se sienten parte del orden logocentrista.

La heteronormatividad sigue configurando y reproduciendo la significación de los cuerpos, como también sigue configurando las normas sociales imperantes. El género debe dejar de ser una interpretación del sexo, un aparato reproductor no determina el Yo, no caemos en la envidia freudiana. El sexo sólo se vincula a la reproducción sexual, no por no corresponder a esto se debe desvalorar; es necesario transgredir y abrir el debate a la discusión sobre las corporalidades, las categorías de género y el sexo, los cuerpos abyectos ya se develaron, es tiempo de abrirles un espacio en la realidad.

Bibliografía

Benhabib, S. (2006): *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Editorial Gedisa, Barcelona.

- Butler J. (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Butler J. (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Irigaray, L. (1993): *An ethics of sexual difference*. Editorial Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1994): *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*, Editorial Icaria, Barcelona.
- Irigaray, L. (2007): *Espéculo de la otra mujer*, Editorial Akal, Madrid.
- Wittig, M. (2006): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Editorial Egales, Madrid.

El momento originario como condición de posibilidad y exclusión de la locura

Francisca Manquecoy Fernández

Resumen

La búsqueda ontológica de la locura se encuentra anunciada por Michel Foucault en su lectura del *cogito* cartesiano, dando así apertura a la comprensión de la locura como exclusión de la razón. La cercanía entre locura y lenguaje tendrá diferentes momentos, ya sea como locura clásica o moderna. En este trabajo se realiza un recorrido por las obras de Foucault en lo que concierne al tema de la locura y su exclusión del pensamiento, dando lugar al diálogo y discusión con Jacques Derrida sobre la lectura de las *Meditaciones Metafísicas* (1641) de Descartes. La concepción foucaultiana de la locura será sometida a análisis desde la perspectiva de la deconstrucción, tomando en cuenta las lecturas ya realizadas por Michel Foucault, Jacques Derrida y Elisabeth Roudinesco, enmarcadas en la cuestión del *cogito* cartesiano.

Palabras Clave

Locura, razón, filosofía, deconstrucción, *cogito* cartesiano

Introducción

El libro *Folie et Dérailson, Histoire de la folie à l'âge classique* de Foucault fue publicado en francés en 1961, reeditado en 1962 y traducido al español como *Historia de la locura en la época clásica* en 1967, tuvo un impacto significativo en la perspectiva positiva de la historia de la psiquiatría y el psicoanálisis. En esta obra, el autor emprende el camino de una búsqueda de la verdad ontológica de la locura y que solo se puede indagar en el acto mismo que permite hablar o cuestionar el estatuto ontológico de la locura, es decir, aquel acto o momento que posibilita la locura. En la reedición de *Historia de la locura en la época clásica* (1962), el autor logra dar con este acto o 'momento originario' que hace posible hablar de locura: el *cogito* cartesiano.

La presente investigación se centra en la cuestión del *cogito* cartesiano respecto al funcionamiento de éste, como en la relación entre sinrazón/locura y razón. Se debe precisar que, el desarrollo del siguiente análisis no busca borrar los distintos momentos que Foucault refiere sobre el tema, que corresponden a la locura clásica y locura moderna. Dentro de la concepción de locura clásica, Foucault especifica la diferencia de los términos *insani* y *amentes-demens* (cf. Foucault, 2018: 346) en el ámbito médico y jurídico, respectivamente. Mas no es relevante los distintos momentos, ya sea en la época clásica o en su transición hacia la modernidad, puesto

que es la estructura de verdad de Descartes la que determina, desde la perspectiva foucaultiana, el estatuto de la locura a partir de la exclusión de la razón.

Revisión al *cogito* cartesiano

La concepción de Foucault sobre la locura y la posibilidad de historia sobre esta misma apunta a que, tal como señala Roudinesco, para Foucault “su objeto de investigación no era la verdad psicológica de la enfermedad mental sino la búsqueda de una verdad ontológica de la locura” (Roudinesco, 1996: 22). Sobre la cita anterior, se torna problemática la idea de la “búsqueda de una verdad ontológica”, puesto que para la comentarista refiere anteriormente que Foucault concibe la locura como producto de la cultura, es decir, si Foucault se resiste a la separación naturaleza/cultura acerca de la noción de locura, ¿es correcto mencionar que busca una verdad ontológica sobre dicha noción? Esta última pregunta será retomada después de analizar la interpretación de Jacques Derrida de *Folie et Dérason*, *Histoire de la folie à l'âge classique* de Foucault.

Adentrando en la noción de locura y la tarea de elaborar una historia de esta misma por parte de Foucault, la historia de la locura no era posible de encontrar en los archivos de historia de psiquiatría, por lo que, elaboró el término de escena primitiva (cf. Roudinesco, 1996: 18). La escena primitiva es, a riesgo

F. Manquecoy Fernández
El momento originario como condición de posibilidad y
exclusión de la locura

de caer en un análisis apresurado, la separación forzada y prematura entre sinrazón y locura. Dicha escena es primitiva porque alude a una partición original, a un momento sobre el cual no se puede acceder sin dificultad salvo como una cuestión trascendental. Así como Husserl señala el problema sobre el origen de la “presencia perdurante” (Derrida, 2000: 172) de los objetos ideales y, por tanto, de las condiciones de posibilidad de dichos objetos, es también la escena primitiva la partición original que no puede fechar el origen de la distinción entre sinrazón y locura, pero que se vuelve fundamental para reactivar el sentido originario de la locura como si ésta fuera otra quimera del geómetra o incluso del genio maligno.

Ahora bien, la distinción entre sinrazón y locura, aludida en la escena primitiva, permite no solo establecer la definición de cada uno de los términos, sino que abre paso a la exclusión de la locura que atenta contra el pensamiento. Roudinesco se refiere a la ya mencionada distinción como:

[...] la división entre la sinrazón y la locura, entre la locura amenazante de los cuadros de Bosch y la locura domesticada del discurso de Erasmo, entre una conciencia crítica en la que la locura se convierte en enfermedad, y una conciencia trágica en la que pasa a ser creación, como en Goya, Van Gogh o Artaud, partición, en suma, finalmente

F. Manquecoy Fernández
El momento originario como condición de posibilidad y
exclusión de la locura

interna del *cogito* cartesiano, en la que la locura es excluida del pensamiento en el momento mismo en que deja de poner en peligro los derechos del pensamiento. (Roudinesco, 1996: 18).

A partir de la cita anterior, se establecen dos interacciones que serían, por una parte, la relación entre la sinrazón y cierta conciencia trágica y, por otra parte, una relación entre locura y enfermedad. Ambas interacciones ya mencionadas serían sostenidas por el *cogito* cartesiano en tanto que aleja al pensamiento del peligro de la locura, es decir, de la sinrazón como absoluta exterioridad. Para el pensador francés, la razón no se enmarcará en relación con la sinrazón, lo que conllevará a dejar de lado la conversión de la sinrazón en un extremo absoluto, inadmisibile e inasimilable para la razón y, sin embargo, es esta sinrazón radicalizada que la define por oposición (Foucault, 2018: 77).

Este cambio y abandono del esquema razón/sinrazón hacia un esquema visible de la sinrazón corresponde a la interacción entre razón y locura. Se debe precisar que, en la lectura sobre las *Meditaciones* de Descartes, se señala la relación de exclusión de la partición, “[...] en tanto que todas las otras formas de error y de ilusión rodeaban una región de la certidumbre, pero liberaban por otra parte una forma de la verdad, la locura quedaba excluida, no dejando ningún

rastró, ninguna cicatriz en la superficie del pensamiento” (Foucault, 2017: 223).

Articulando los dichos de Foucault con la síntesis de Roudinesco, aun cuando se refiera a la partición como una cuestión interna del *cogito* cartesiano, la relación entre razón y locura no es otra que de exclusión. Este último aspecto será clave para comprender la revisión, sobre estos temas, que desarrolla Derrida.

Volviendo sobre la distinción entre sinrazón y locura que expresa Roudinesco en la frase, “la locura es excluida del pensamiento en el momento mismo en que deja de poner en peligro los derechos del pensamiento” (Roudinesco, 1996: 18), no queda claro si es suficiente esa descripción para aludir a la distinción de los términos, puesto que, la sinrazón como conciencia trágica de Goya, Van Gogh o Artaud también ha puesto en peligro los derechos del pensamiento. Por otro lado, ¿qué se puede decir de la exclusión en cuanto a los términos de la distinción?, en este punto se puede derivar que, a partir de los escritos de Foucault, la exclusión aplica a la relación razón/locura pero, no vendría siendo sostenible en la relación razón/sinrazón. Lo anterior se explica por el carácter de no-similitud de la sinrazón:

Desde el siglo XVIII, la vida de la sinrazón
no se manifiesta ya sino en el fulgor de obras

F. Manquecoy Fernández
El momento originario como condición de posibilidad y
exclusión de la locura

como las de Hölderlin, las de Nerval, de Nietzsche o de Artaud, indefinidamente irreductibles a esas alienaciones que se curan, y resisten por su propia fuerza a ese gigantesco aprisionamiento moral que se tiene el hábito de llamar, por antífrasis sin duda, la liberación de los alienados por Pinel y por Tuke (Foucault, 2018: 256).

A partir del carácter de la sinrazón, por ser apercepción inmediata (cf. Foucault, 2017: 77), se genera una resistencia frente a la clasificación, desmembramiento y objetivación por parte de la razón. En cambio, la caída o el aprisionamiento a la cara visible de la sinrazón, es decir, aprisionamiento de la locura, se traduce en el confinamiento y exclusión de aquello que perturba el sentido originario de la razón. Este análisis puede parecer sostenible, sin embargo, ¿es acaso la distinción entre sinrazón y locura suficiente para explicar la distinción entre Artaud y un/a loco/a?, ¿cuál vendría siendo la diferencia entre una resistencia y otra frente al aprisionamiento moral de la razón? Estas preguntas no buscan ser tratadas aquí, sino manifestar ciertas inquietudes sobre los elementos que participan del *cogito* cartesiano.

Distinción entre sinrazón y locura.

Recogiendo las ideas que se han mencionado, en *Historia de la locura en la época clásica* se aborda el sentido originario de la locura y que es la escena primitiva. Es en esta escena en donde se genera la distinción entre sinrazón y locura, permitiendo así, que la razón, mediante la categorización y objetivación, aprisione a la locura. Sin embargo, lo que se ha descrito es la estructura resultante de la partición originaria, por lo que compete tratar la cuestión de la historia de la locura en cuanto condición de posibilidad. La posibilidad de una historia de la locura no solo apunta a la cuestión de escena primitiva y la distinción resultante de la decisión (cf. Derrida, 1989: 57), implica pensar qué ocasiona dicha escena: condición de posibilidad de la escena primitiva o decisión¹.

La condición de posibilidad de la distinción entre sinrazón y locura se encuentra en las primeras páginas del capítulo *El gran encierro* (Foucault, 2018: 76), específicamente, acerca del *cogito* cartesiano. En este apartado, es el trayecto de la duda desarrollada por Descartes el que inicia una irrupción en la concepción de la locura, así empiezan las primeras líneas diciendo

¹ En palabras de Roudinesco la distinción entre sinrazón y locura refiere a la *escena primitiva*. Sobre esto mismo, Foucault empleará el término de *decisión*. En cambio, Derrida ocupará el término *cesura* y *disensión*, optando finalmente por este último. Además, Foucault también usa el término *cesura* (cf. Foucault, 2017: 274).

que, “LA LOCURA, cuya voz el Renacimiento ha liberado, y cuya violencia domina, va a ser reducida al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza” (Foucault, 2017: 76). Este extraño golpe de fuerza se traduce en la ejecución de la duda metódica para cimentar camino hacia el *cogito* cartesiano.

En resumen, la escena primitiva, partición original entre sinrazón y locura, es condicionada por el *cogito* cartesiano que solo se logra mediante la duda. La partición o distinción entre sinrazón/locura como aprisionamiento de la locura en la época clásica, solo tiene sentido, sentido originario, en tanto “la locura [...] es condición de imposibilidad de pensamiento” (Foucault, 2017: 77).

En las *Meditaciones* Descartes expone un estatuto distinto entre la estructura de verdad, el sueño y el error, y la locura. La permanencia de la verdad evita el error y caer en el sueño, pero dicha permanencia no salva al pensamiento de la locura, sino que, es la propia imposibilidad de pensamiento en la locura lo que salva a la razón. La verdad en el pensamiento permite superar el error y el sueño, en cambio, la locura queda excluida de la razón por el sujeto pensante que no puede suponer que está loco. Esta diferencia estructural en tanto verdad/sueño-error y verdad/locura se encuentra en la siguiente cita:

F. Manquecoy Fernández
El momento originario como condición de posibilidad y
exclusión de la locura

Pero, aun cuando los sentidos nos engañen algunas veces con respecto a las cosas poco sensibles y muy alejadas, tal vez haya muchas otras de las que no se pueda dudar razonablemente, aunque las conozcamos por su medio: por ejemplo, que estoy aquí, sentado cerca del fuego, vestido con una bata, teniendo este papel entre mis manos, y otras cosas por el estilo. Y ¿cómo podría acaso negar que estas manos y este cuerpo son míos?, a no ser que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal manera perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres; que están vestidos de oro y púrpura, estando por completo desnudos; o que se imaginan que son cántaros, o que tienen un cuerpo de vidrio. Pero no son más que locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos. (Descartes, 2011: 166).

La razón entendida como potencia humana que permite distinguir lo verdadero de lo falso, se estructura en verdades de origen sensible y origen no-sensible. Los sentidos bien pueden engañar sobre cosas poco sensibles y muy alejadas, y para ello se debe someter a duda todo conocimiento de origen sensible. Por otro lado, las verdades de origen ‘no-sensible’ superan el momento hiperbólico de la hipótesis del sueño, por lo que, las verdades matemáticas son verdaderas

independientemente de si se encuentra uno mismo en un sueño o no. El tratamiento de estas verdades para la superación del error y el sueño no incluye la cuestión de la locura del mismo modo, aunque se debe precisar que, el error y el sueño tampoco son iguales en cuanto superación para la razón.

La estructura de la verdad no admite el carácter extravagante de los insensatos que describe Descartes, aun cuando la locura se encuentre al lado del sueño y de las formas sensibles de error. En relación con lo anterior, Foucault señala que: “En el camino de la duda, Descartes encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas de error [...] Pero Descartes no evita el peligro de la locura como evade la eventualidad del sueño o del error” (Foucault, 2017: 76).

Ahora bien, en la lectura de Descartes en *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault separa el ejercicio del sueño y el ejercicio de la locura teniendo como resultado el encierro de la locura, excluida de la estructura de la verdad por su imposibilidad de todo pensamiento. Esta línea de argumentación que da con una historia de la locura, fuera del enfoque positivo de la psiquiatría, es desestabilizada por los planteamientos de Jacques Derrida en una conferencia el 4 de marzo de 1963 (cf. Eribon, 2004: 167).

Las observaciones que realiza Derrida sobre la lectura de Foucault radican en la problematización del encierro de la locura a partir del *cogito*, por ejemplo,

F. Manquecoy Fernández
El momento originario como condición de posibilidad y
exclusión de la locura

según Derrida, la exclusión de la locura no se deriva del *cogito*. Al señalar que, la exclusión de la locura no se deriva del cogito, se dice en términos de partición por parte de la razón, y no como una derivación en términos esenciales de la razón, puesto que no se puede borrar el carácter inasimilable de la sinrazón en la locura.

Lo que se desprende de la negación de derecho de realizar el encierro de la locura a partir del *cogito*, negación de Derrida hacia Foucault, es la negación de la imposibilidad de pensamiento en la locura. Sobre lo anterior, Roudinesco señala lo siguiente:

Allí donde Foucault le hacía decir a Descartes que "el hombre bien puede estar loco si el *cogito* no lo está", Derrida replicaba que con el acto del *cogito* el pensamiento ya no tenía que temer a la locura, porque "el *cogito* vale también si yo estoy loco". Por lo tanto, en Descartes, la locura era incluida en el *cogito*, su fisura era interna a la razón, y el Genio Maligno no se descartaba más que para mostrar mejor que el *cogito* seguía siendo verdadero, incluso en el contexto de un enloquecimiento generalizado. (Roudinesco, 1996: 30).

A partir de lo anterior, entender la razón como potencia humana que distingue lo verdadero de lo falso gracias al acto del *cogito*, en la lectura de Foucault, permite vislumbrar la incapacidad del trastorno de la estructura de la verdad, es decir, la locura situada *al lado*

del sueño y de todas las formas de errores sensibles, no garantiza el derecho de pensamiento racional, ya que ese lado que es exclusión no es fuera sino fisura interna a la razón. Esta observación de Derrida a Foucault es de gran relevancia para la historia de la locura, entendiendo que las conexiones terminológicas entre escena primitiva, partición, razón, sinrazón/locura, pueden dar cuenta de la posibilidad de una historia de la locura, pero la desestabilización derrideana es sobre el sustento primordial del trabajo de Michel Foucault.²

Por otro lado, si bien es cierto que Foucault señala que la locura es evitada en Descartes, no contempla que, en realidad, la locura no es evitada ni superada por la estructura de verdad, lo que lleva a decir a Derrida que: “[Descartes] no descarta en ningún momento la posibilidad del error total para todo conocimiento que tenga su origen en los sentidos y en la

² Esta situación conlleva al quiebre de la relación entre Michel Foucault y Jacques Derrida, influenciada por la publicación del artículo de Gérard Granel en la revista *Critique*, y que, en ese entonces, ambos filósofos pertenecían al consejo de redacción de dicha revista. Esta situación motiva a Foucault a la conferencia de Derrida realizada en 1963, y que tendrá el título de *Mon corps, ce papier, ce feu*, publicada en 1971 en *Paideia*. Este último escrito fue incluido a la reedición de *Histoire de la folie à l'âge classique* en 1972, disponible en español en la segunda edición en 1976. Luego se este incidente la relación entre Foucault y Derrida solo será retomada en 1981 cuando Derrida es encarcelado en Praga (cf. Eribon, 2004: 168-170).

composición imaginativa” (Derrida, 1989: 69). La condena de la locura al ostracismo (cf. Roudinesco, 1996: 30) no estaba en el *cogito* cartesiano sino en la estructura de la exclusión de la razón clásica, específicamente, en el momento socrático y en la victoria dialéctica sobre la *Hybris* de Calicles: deportación y exilio del logos fuera de él mismo (cf. Derrida, 1989: 58). Arrancando la estabilidad del sustento del ostracismo de la locura y, por tanto, la estabilidad del fundamento de *Historia de la locura*, se añade la inquietud sobre el término de *Historia*, ya que la disensión entre razón y locura “[...] existía en la historia de la filosofía como una presencia original que desbordaba considerablemente el sistema en el que la había inscrito Foucault” (Roudinesco, 1996: 30). En otras palabras, la historia de la partición originaria desborda el sistema en el que Foucault inscribe dicha partición, como consecuencia de estar sostenida en el *cogito* cartesiano. La historia de la escena primitiva es perturbada por la constitución de su estructura (de la verdad) que “sobreviene a la unidad de una presencia originaria; y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental” (Derrida, 1989: 60).

Conclusión

Finalmente, la búsqueda por el sentido originario de la locura relacionada al *cogito* cartesiano no conlleva a la

condena del ostracismo de la locura, y retomando la pregunta planteada al principio de este escrito, esta búsqueda como cuestión ontológica de la locura, obliga a pensar en qué sentido compete aquí la ontología para no caer en el funcionamiento de la metafísica. Este no caer no se traduce en evitar la distinción entre razón y sinrazón/locura, como lo hizo Foucault con Descartes sobre la estructura de verdad, sino en, asumir que, la oposición naturalizada de razón/locura por la partición originaria debe ser desmontada, al mismo tiempo que se sostiene que la locura está incluida en el pensamiento.

Bibliografía

Derrida, J. (1989): “Cogito e historia de la locura” en *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 47-89.

Descartes, R. (2011): “Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas” en Cirilo Flórez Miguel (ed.). *Descartes*. “Biblioteca de Grandes Pensadores”, Editorial Gredos, Madrid, pp. 153-377.

Foucault, M. (2017): *Historia de la locura en la época clásica* (vol. 1), Fondo de cultura económica, Ciudad de México.

Foucault, M. (2018): *Historia de la locura en la época clásica* (vol. 2), Fondo de cultura económica, Ciudad de México.

F. Manquecoy Fernández
El momento originario como condición de posibilidad y
exclusión de la locura

Roudinesco, E. (1996): *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Editorial Paidós, Buenos Aires.

IV

Filosofía en y desde la escuela

Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la escuela

Loreto Paniagua

Resumen

Esta reflexión intenta problematizar el contexto actual de la enseñanza de filosofía en Chile, sus perspectivas didáctico-filosóficas y lo que se desea lograr con ella. Desde dos diferentes didácticas, que transitan sobre por qué es relevante enseñar filosofía hoy en tiempos de crisis y de mercantilización de la educación, los/las profesoras de filosofía habitamos la paradoja-enigma que puede contravenir el *habitus* de la escuela como institución, porque este aspecto paradójal no es un elemento predecible, no determina a los cuerpos ni sus existencias, por lo tanto, en este contexto confuso, la filosofía se piensa a sí misma protegiendo ese carácter paradójal tan propio que existencialmente facilita estar dentro y fuera de la escuela. Así lo que se denomina, enseñanza de la filosofía autárquica, es la propuesta que invita a pensar el para qué del quehacer filosófico como una práctica de supervivencia y libertad.

Palabras Clave

Enseñanza de la filosofía, *habitus*, educación bancaria, enseñanza hegemónica, enseñanza autárquica

Contexto, propósito y reproducción

Después de lo acontecido el año 2017 e inicios del 2018 con la propuesta de modificación curricular del CNED y la disputa que resurgió a partir del cuestionamiento a la necesidad de la asignatura de filosofía para tercero y cuarto medio en la educación escolar chilena, se generó a nivel nacional, la movilización del gremio de la filosofía.¹ Fue así como, por una cuestión que la mayoría no imaginaba, la asignatura de filosofía comenzó a ser una de las seis asignaturas obligatorias del currículum escolar y se incorporaron Estética, Filosofía Política y Seminario de Filosofía en el listado de aquellas asignaturas que los establecimientos escolares podían escoger para sus planes diferenciados. Fue un triunfo extraño, que la comunidad celebró, pero que también empezó a analizar desde sus proyecciones.

Existen ahora, desafíos que tienen relación con la formación de nuevas/os profesores, la reflexión sobre la didáctica de la filosofía, especialmente en espacios en los que antes no estaba la asignatura, como lo son los establecimientos técnicos y artísticos y renacen las aporéticas e imperecederas interrogantes sobre qué se

¹ Con esta denominación hago referencia a: Profesores/as de filosofía, estudiantes de filosofía de escuela, de pregrado y postgrado, académicas/os, investigadoras/es en Filosofía, muchos/as quienes perteneces a REPROFICH (Red de Profesoras y Profesores de Filosofía de Chile) y ACHIF (Asociación Chilena de Filosofía).

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

enseñará, para qué se enseñará y cómo se enseñará. La intención es dialogar con quién lea, que habitemos la incertidumbre de esta disciplina de manera cordial (dentro de lo posible) que reflexionemos desde la emocionalidad y el pensamiento, sobre qué hacemos cuando hacemos filosofía, cuando la “enseñamos”, cuando la aprendemos o la miramos desde lejos. Y por supuesto, qué ha pasado en este tiempo de implementación de la filosofía como obligatoria, de sus diferenciados y los contextos que nos ha tocado vivir, porque los fenómenos socio-históricos han estado a la altura de la reflexión filosófica: revuelta social, pandemia, tiempos de guerra y crisis.

Esta inclusión de la asignatura de filosofía tuvo un momento álgido con la implementación de los nuevos planes y programas el 2020, donde los/las profesoras de muchos establecimientos educativos tuvieron que reedificar la asignatura en función de los nuevos requerimientos curriculares. El especial enfoque problematizador y la interpretación de la filosofía más allá de una perspectiva histórica vinieron a dar dinamismo a las posibilidades de enseñanza, la quietud del aula se debía transformar, pero a una semana y media de haber comenzado el año escolar, el inicio de la pandemia por SARS Cov-2 y la cancelación de las clases presenciales hicieron que este nuevo comienzo fuera mucho más complejo de lo que era posible imaginar.

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

Entonces el aula se transformó en un ágora más amplia, donde muchas veces la clase no solo era escuchada por las/los alumnos en sus casas, también estaban apoderados/as, cuidadores, hermanos/as. En algunos establecimientos hubo que enseñar filosofía solo con guías y textos. ¿Cómo hacer una guía que sea filosóficamente significativa en tiempos de encierro, temor y muerte? ¿cómo realizar una clase de filosofía en treinta o cuarenta minutos y lograr el diálogo filosófico?

Pero ocurre que esta asignatura en la escuela no es igual a las otras. La asignatura de filosofía es algo incómoda para el sistema educativo por su aparente falta de determinación, ese difuso “para qué” que se intenta dibujar a veces y que no es posible consensuar fue lo que mantuvo a esta asignatura viva, porque por primera vez en mucho tiempo “no sabíamos qué iba a pasar”. Así, la enseñanza de filosofía ayudó a habitar la duda, la pregunta y la incertidumbre de una forma más paciente.

Cuando hablamos de la filosofía y su enseñanza, es posible distinguir diversas dimensiones del mismo asunto. Por lo mismo, qué se enseñará y para qué se enseñará son algunos de los principales cuestionamientos a reflexionar por la comunidad filosófica, ya que es muy distinto enseñar filosofía como una disciplina y asignatura que entrega herramientas indispensables para el desarrollo de sí y de lo que se pueda llegar a ser (con la vertiginosa ambigüedad que esto implica), que enseñarla como eso que entrega las

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

grandes respuestas que ha dado la humanidad a las grandes preguntas.

Hoy a dos años del inicio de la pandemia, hay una reactivación de la creencia en el progreso, en el tecno-optimismo y una cierta inclinación a que la enseñanza de filosofía busque forzosamente esa utilidad añorada y termine proyectando la célebre frase atribuida a Bacon “el conocimiento es poder” presente en *Meditationes Sacrae* (1597). Esto puede venir a refinar la visión capitalista del conocimiento, donde tanto el capital cultural, social y económico se heredan (Bourdieu, 2001) y por este motivo, algunos creen que es importante aprender filosofía, para seguir disfrutando de esta bonanza privilegiada que diferencia a unos de otros a través de una violencia simbólica muchas veces desapercibida. Porque esta creencia se funda en que, quienes manejan el conocimiento, manejan los recursos y frente a los tiempos de crisis son estos humanos los que prevalecen.

Así, por un lado, la enseñanza de filosofía se muestra como aquella que no entrega por antonomasia la llave maestra hacia las habilidades reflexivas ni del conocimiento (hay algo que no es posible enseñar) y por otro lado, la enseñanza de filosofía se exhibe como aquella herramienta de la certeza que entregará beneficios de índole académico y social.

Pero volvamos al aula, uno de los puntos débiles de la enseñanza de la filosofía en la escuela, es cómo

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

hacer que esta disciplina sea entendida como un conocimiento que se relaciona con los aspectos prácticos de la vida, ya que si es entendida como una asignatura solo teórica, de una complejidad tal, que sólo debe ser impartida en los dos últimos años de enseñanza, se seguirá poniendo en tela de juicio su pertinencia en las diversas modalidades en las que se ha incorporado este último tiempo (educación técnica profesional y artística). Hoy asistimos a encarnar ese problema, a dos años de la inclusión de la asignatura de filosofía como una asignatura obligatoria, notamos la insuficiencia en la cantidad de profesores y profesoras y la baja matrícula en las universidades que imparten esta pedagogía, consecuencia probable de la resurrección de la creencia falaz que en filosofía no hay trabajo y prácticamente no se puede vivir de su enseñanza y ejercicio. Esto ha llevado a muchos establecimientos educativos a decidir que, profesores/as de otras asignaturas “afines” realicen Filosofía. Lo cual provoca otra tensión, ¿no se nos ha enseñado que cualquiera puede filosofar? y como consecuencia –dado que la didáctica de la filosofía es profundamente una acción filosófica– ¿cualquiera puede enseñar Filosofía? Así como Jacotot enseña la versión bilingüe de *Telémaco* donde “Los alumnos habían aprendido sin maestro explicador pero no por ello sin maestro” (Rancière, 2007: 27), cualquiera puede entrar en los recintos de la madre del conocimiento para dialogar y problematizar

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

aquellos asuntos que se encargan de todo. ¿Tiene alguna habilidad especial quién enseña filosofía?, ¿hay acaso saberes que solo maneja quien ha sido formado para enseñar filosofía?

Una de las características propias de esta disciplina, a diferencia de matemáticas, biología, música, y otras (donde no puede venir cualquiera a enseñarla) es que la filosofía está hecha para –en palabras de Freire– no absolutizar la ignorancia, esto es, rompe con la asimetría de poder que ofrece la educación bancaria que muestra a los/las estudiantes como ignorantes frente a un/a sapiente profesor/a. Se podría decir que la naturaleza de la filosofía y su enseñanza es democrática y antiautoritaria. El profesor/a de filosofía es socrático: –solo sé, que no sé, dice y extiende su mano, para habitar los recintos de la nada. Pero es una ignorancia aparente, actitudinal, esto quiere decir que sabe mucho y sobre muchas cosas y por ello también comprende que nunca sabrá lo suficiente para calmar su espíritu. Es el enigma-paradoja del que habla Kohan estudiando a Derrida, el enigma entre libertad y determinación es la imagen de la postal de la biblioteca Bodleiana de Oxford donde Sócrates dibujado, escribe lo que al parecer Platón le ordena como instrucción. La libertad de un Sócrates que con sus enseñanzas no escritas es imaginado por Platón, narrado y enseñado por él. Desde una máscara muy socrática el/la profesora de filosofía plantea que no es profesor/a de nadie, enseña a no

creer, pero inevitablemente debe reconocer que sus estudiantes aprenden de sus lecciones (cf. Kohan, 2008).

La paradoja-enigma no es posible incorporarla al *habitus* de la escuela como institución porque no es un elemento predecible, no determina a los cuerpos ni sus existencias. Por lo tanto, en este contexto confuso la filosofía se piensa a sí misma protegiendo ese carácter paradójal tan propio.

Así el *habitus* como “producto de la interiorización de los principios de una arbitrariedad cultural” (Bourdieu & Passeron, 2018: 66) que evidenciamos en estos tiempos, realza el problema que ha tenido la filosofía y su enseñanza desde su origen. Este *habitus* ha provocado que sea pensada como una disciplina en el centro de la disputa, vista con animadversión por algunos e incluso considerada peligrosa, anquilosando el ideario mítico y mercantil que ha generado que la enseñanza de esta disciplina sea devaluada no solo en este país, porque muchas veces viene a romper este *habitus* que desarrolla la escuela en su núcleo.²

² El caso de España es similar ya desde el 2013 que la asignatura quiere ser excluida del aula y recién el 2017 se replantea el haber retirado la filosofía el 2015 de las salas de clases. Pero en 2021 la enseñanza de ética y filosofía vuelve a ser optativa. Algo similar ocurrió en México, pero al igual que en Chile las disposiciones se revirtieron luego de una defensa irrestricta a la enseñanza de filosofía en la escuela, en la cual incluso se apelo al artículo 3° de la Constitución. *Párrafo adicionado DOF 15-05-2019*: “Los planes y

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

Pero ¿qué queremos lograr con la enseñanza de filosofía? Creo firmemente que uno de los propósitos de enseñar filosofía es lograr mayor libertad de pensamiento y autonomía en la toma de decisiones, no mayor coerción, pero no solo eso, sino también mayor razonabilidad. Por eso ¿de qué libertad estamos hablando? Sin duda, de un concepto de libertad muy distinto al que, de un tiempo a esta parte, se enarbola como aquel relacionado directamente con el libre mercado, definido como cierta visión clientelar de individuos que deciden, qué tener, qué comprar, qué servicios recibir... lo complejo de este concepto de libertad poco razonable es que también piensa a la educación desde este modelo e implícitamente se entiende esta como bien de consumo. Y así esta “libertad mercantil” ha comenzado a intervenir en cuestiones que en sí mismas entorpecen la inclusión de asignaturas como Filosofía en el currículum escolar. ¿Para qué enseñamos filosofía si no sirve para las evaluaciones estandarizadas?, ¿para qué si no podemos

programas de estudio tendrán perspectiva de género y una orientación integral, por lo que se incluirá el conocimiento de las ciencias y humanidades: la enseñanza de las matemáticas, la lectoescritura, la literacidad, la historia, la geografía, el civismo, la filosofía, la tecnología, la innovación, las lenguas indígenas de nuestro país, las lenguas extranjeras, la educación física, el deporte, las artes, en especial la música, la promoción de estilos de vida saludables, la educación sexual y reproductiva y el cuidado al medio ambiente, entre otras” CPEUM. (el subrayado es mío).

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

ver el reflejo de la inmediata productiva de sus lentas cavilaciones y reflexiones? Pero esas reflexiones dentro del aula son las que generan proyecciones sobre los momentos complejos que habitamos, esa visión crítica del antropocentrismo radical sin razonabilidad, que ha provocado la crisis medioambiental, social y económica, es la que cambia el futuro desde el presente. Lo que hace la filosofía es eso que Daniel Dennet expone con tanta claridad, hacemos experimentos mentales, ese es nuestro laboratorio, jugamos a qué pasaría si... Esas *bombas de intuición*, esas rutas creativas muchas veces aciertan y en el mundo de las cosas vemos sus resultados o bien, entendemos el mundo a través de ellas (Dennett, 2015).

Para quienes no identifican este valor en la filosofía, probablemente argumenten a favor de la enseñanza de filosofía desde el privilegio de la inutilidad, esto es, el privilegio al que pueden acceder aquellos que tienen tiempo para reflexionar, individuos que con sus necesidades resueltas se arrojan al disfrute del pensamiento, pero un pensamiento en parte, redundante y ¿no hay acaso mucho de eso en el mundo de la filosofía? Como aquella escisión que se realiza entre Profesores de filosofía y Filósofos, que es tan patente en la academia y en la escuela. Las/los Profesores de filosofía, esos que no son Filósofos porque su labor es más bien relacionada con el cuidado, algo tan práctico y banal a los ojos de algunos. Prefiero pensar a los Profesores de filosofía como filósofas y filósofos de

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

enseñanzas no escritas, socráticos, imparables con sus aulas estrechas y repletas. Y bueno, a otros como Platón con la certeza del logos de la escritura, pero acá no se acaba, la enseñanza de la filosofía, ya que esta puede habitar los territorios, las revueltas, el silencio y el bullicio, enigmática simplemente eso, no sabemos... y es posible que nunca sepamos, porque nos acerca a esa “ignorancia” de la naturaleza que nos observa, errantes dirigiéndonos a un no-lugar.

Así, lo complejo no es si enseñar o no filosofía, sino ¿qué filosofía enseñaremos?, y volviendo a Apple, la reflexión profunda que podemos realizar las y los profesores de filosofía es parte del aporte invisible que desarrollamos.

Muchas veces la ruta de acción filosófico-didáctica que se adquiere como docente no solo depende de los principios ideológicos y teóricos que cada cual defiende, también depende, en gran medida, de las condiciones en las que se desempeñan los/las docentes y cómo estas son estructuralmente sólidas y difíciles, sino imposibles, de cambiar. De este modo, a quienes les exigen un enfoque de educación de mercado o bancaria (cf. Freire, 2015: Cap. II), donde vemos la intersección del factor gerencial del tiempo versus la cantidad de contenidos (cf. Fenstermacher & Soltis, 1998), les será muy complejo utilizar la asignatura de filosofía como una oportunidad de generación de autonomía y de habilidades de pensamiento, aunque

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

exista el anhelo de hacerlo. Esto es porque la labor docente en filosofía (y es así también para los/las profesores de otras asignaturas) se agota en las obligaciones curriculares y pedagógico-institucionales que dificultan la generación de dinámicas significativas y realmente formativas. Dado este contexto, las transformaciones y grietas de este modelo gerencial, pensadas a través de la didáctica de la filosofía, generan que la didáctica y la filosofía misma se vuelvan insolubles. La acción didáctica en este escenario es acción filosófica.

Así, esos/as profesores/as de filosofía que logran desarrollar ciertas didácticas que propician preguntas (esas bombas de intuición antes mencionadas) que impulsan la curiosidad para buscar rutas teóricas y de acción novedosas para los contextos emergentes a los que nos enfrentamos son finalmente, filósofos/as prácticos/as.

Pero más allá del romanticismo del discurso prototipo, están también quienes no les preocupa si la enseñanza de filosofía logra modificar en algo, el escenario de iniquidad en el que nos encontramos, esa tensión es sin duda una disputa de ideas, perspectivas ideológicas y prácticas pedagógicas.

El problema de la libertad: diferentes didácticas filosóficas en las aulas

La libertad concebida solo individualmente es una libertad que se agota en sí misma y que es pensada desde la irrelevancia otorgada a la libertad de otros. La sociedad de la competencia y la adquisición de riqueza se basa en esta idea de libertad individual y va configurando las sociedades dentro de perspectivas imperialistas, las cuales requieren de la desigualdad para su mantención y proceso. Es así como la escuela gerencial, la escuela de la competencia que presenta en sus documentos institucionales (proyectos educativos, reglamentos de convivencia, entre otros) ideales democráticos y de convivencia solidaria e inclusiva, no son más que intentos inertes y falaces de intenciones tardías y estériles que vienen a declarar buenas intenciones donde lo que respaldan finalmente, son estructuras de dominación y sumisión.

Traspassar los márgenes de este contexto desde la enseñanza de la filosofía es una posibilidad que puede reflexionarse desde la práctica educativa. Si bien hay quienes desde la antipedagogía creen en la imposibilidad de la transformación social desde los espacios parciales que se dan dentro de las instituciones (cf. Illich, 2011 y García Olivo, 2012). También hay quienes habitando estos espacios resisten colectivamente a estas instancias, obligatorias para la mayoría de los/las estudiantes, esto

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

no es una cuestión solo ideológico-política, sino más básica, es una cuestión de supervivencia. La crítica desde la antipedagogía es que esta perspectiva hace soportables dichos espacios y por lo tanto, viene a robustecer la domesticación de la escuela, así lo expresa García Olivo en *El educador mercenario*,

[...] la pedagogía moderna, a pesar de esa bonachonería un tanto zafia que destila en sus manifiestos, ha trabajado desde el principio para una causa infame: la de intervenir policialmente en la consciencia de los estudiantes, procurando en todo momento una especie de reforma moral de la juventud (García Olivo, 2012).

Entonces como docentes... ¿abandonamos la escuela?, ¿por qué continuamos con un aliento transformador habitando estos lugares? A la enseñanza de la filosofía le atañe esta tensión de forma directa, en ese nicho del ocio fuera y paralelamente dentro de la máquina tecnocrática de reproducción de la cultura dominante, hay un espacio biofílico para aquellos que quedan rezagados en esta competencia cuantificadora. No es una cuestión directamente política, ni ideológica, es una cuestión no antropocéntrica de supervivencia. Así como los animales no humanos que en cautiverio se aferran a lo que sea. El animal humano se aferra a la quietud incomoda de la incertidumbre filosófica,

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

aprende a habitarla y así a soportar desde el estar dentro pero al mismo tiempo fuera el espacio de la escuela. Es una forma de potenciación colectiva que es producto de las luchas contra la dominación dentro de las escuelas (cf. Giroux, 1997: 263).

Pero no cualquier enseñanza de filosofía propicia esta modalidad existencial. Dentro de la filosofía que se enseña en educación media podemos encontrar dos tipos generales de propuestas, la primera que denominaré filosofía hegemónica que es muy común y otra que consideraré como filosofía autárquica que tiende al desarrollo del pensamiento multidimensional, en congruencia con la propuesta de Lipman (cf. Lipman, 2017: 12).³

La primera se enseña con la finalidad de mantener las instancias de poder conservadoras de la sociedad y está enfocada a objetivos diferentes dependiendo de la clase social como también a enseñar contenidos que centran su interés en los aspectos de erudición, manejo de información más que de generación de autonomía, es esa filosofía, sofista, antifilosófica de las grandes verdades que se aproxima vertiginosamente a ser una filosofía de los valores. La segunda, por el contrario, busca ser una instancia de

³ Entenderé el concepto autárquico en un sentido amplio derivado de la etimología del término, gobierno de sí mismo. No intento que este se relacione con conceptos de índole filosófico-político tradicionales.

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

incertidumbre constante, que establezca preguntas que proyecten conjeturas, pero que entienda el conocimiento como falible. Este segundo tipo, la filosofía autárquica, pone de relieve el proceso interminable de la reflexión filosófica y no es posible enmarcar con facilidad su utilidad ni sus productos.

Para comenzar con el contenido específico de esta reflexión es necesario detenerse en el concepto de libertad y como éste se relacionará con la propuesta de filosofía autárquica, constituyéndose como un eje central del desarrollo de la enseñanza. Es por lo anterior, que si cambia la definición de libertad también cambiará el tipo de enseñanza de filosofía, por eso era importante mencionar el contexto de lo que tácitamente se entiende por libertad.

Para la filosofía autárquica somos libres en la medida en que somos capaces de emprender un camino de búsqueda de la libertad y no somos libres en la medida en que no todos los seres humanos participan de esta búsqueda, porque muchos delegan su libertad en pos del control social, del miedo, los beneficios individuales, etc. Una de las características fundamentales de la filosofía autárquica es su posición contraria a la domesticación, partidaria de la desobediencia y del disenso como constructor de realidades.

De este modo, la libertad es un fin en sí mismo, tendemos a ser libres porque todo aquello dotado de

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

vida tiende a la plenitud de su ser, pero no es una cualidad determinada estáticamente, sino que es una condición dinámica y en constante construcción. Por lo tanto, si somos libres o no, dependerá de nuestra definición de libertad. Dentro de la propuesta de la enseñanza de filosofía autárquica, la libertad será entendida como aquel proceso donde emergen diversas relaciones y una de las más importantes es la relación entre libertad y educación. Es así como, si el educador es quien facilita el camino hacia la búsqueda de libertad, él o ella también deben constituirse como seres en búsqueda de esta. De otro modo, no se puede realizar un proceso que tienda a la autonomía de los y las estudiantes.

Así, luego de diversas reflexiones, es fundamental tener en cuenta una definición de libertad que no sea aquella que intenta respaldar la institucionalidad de la escuela, ni el proteccionismo estatal ni aquella libertad mercantil de la obtención de objetos. Por esto, como expresa Mijail Bakunin, entenderé libertad como,

[...] algo que lejos de ser un límite para la libertad del otro, encuentra por el contrario, en esa libertad del otro su confirmación y extensión al infinito; la libertad limitada de cada uno por la libertad de todos, la libertad por la solidaridad, la libertad por la igualdad; la libertad que triunfa por sobre la fuerza

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

bruta y el principio de autoridad, que sólo es la expresión ideal de esa fuerza” (Bakunin, citado en Velasco, 1993: 19).

Por lo tanto, el ser humano conquista su humanidad al afirmar y realizar su libertad, así la libertad no es un concepto que debe ser entendido como absoluto, sino que debe existir un balance entre la libertad individual y la libertad colectiva. Así, en ocasiones somos libres y en otras no, dependiendo de si podemos acceder a la búsqueda de la libertad. Esta es la principal relación de la enseñanza de la filosofía con los aspectos prácticos del desarrollo individual. La falta de autonomía, la degradación emocional y psicológica, todos los modos de opresión son formas en las cuales dejamos de buscar la libertad. También la escuela represiva con el control de las expresiones y las corporalidades incide en nuestras posibilidades prácticas como docentes de ejercer nuestra labor de forma plena, con contenidos y didácticas que favorezcan el grato aprendizaje.

Así las circunstancias o condiciones materiales determinan mi libertad e inciden en el proceso de desarrollarla, pero en muy pocas ocasiones estas son las únicas responsables de que no seamos libres, más bien el ser humano suele delegar su libertad en pos de ser gobernado por otro, porque es más fácil y menos arriesgado que vivir dentro de un proceso de autonomía.

O simplemente desarrolla un concepto de libertad basado en el poder sobre otro, como lo es la libertad del mercado, del consumo, donde el límite de mis acciones está determinado por otro, de modo heterónomo, generando una lucha que relaciona equívocamente el poder y la libertad en una relación de a mayor poder mayor libertad.

Este último concepto de libertad guarda directa relación con la filosofía hegemónica, porque uno de sus objetivos fundamentales es mantener la sociedad de la competencia capitalista. La filosofía hegemónica es la más común en las aulas. Los/las docentes no siempre se encargan de analizar y cuestionar la *praxis* misma de la educación lo paradójal de su enseñanza, las dinámicas que traen como consecuencia este carácter paradójal. Como ya se mencionó anteriormente, esto se debe a las características propias de la educación bancaria y el *habitus* reproductor, más que a los esfuerzos de los/las docentes.

Las características fundamentales que podemos hallar en la filosofía hegemónica son, por ejemplo, que esta no admite formas experimentales de enseñanza, el docente es el centro de la clase y el estudiante es un espectador de una performance de erudición, donde el estudiante no logra comprender del todo lo que se expone, porque generalmente la base crítica y de análisis se ha visto mermada por la práctica de la educación formal que intenta homogeneizar al alumnado en pos

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

del orden y la disciplina. Así los/as alumnos/as llegan a tercero y cuarto año medio con una actitud sumisa frente a la grandilocuencia de los/las profesores, que eternizan el miedo al error a través de la vergüenza de los/las estudiantes, quienes ya no preguntan, cuestionan poco y sólo aprenden la sapiencia enseñada por los/las docentes.

Generalmente la filosofía hegemónica es muy bien recibida en establecimientos educacionales favorecidos socioeconómicamente que tiene como objetivo que los/las alumnos/as sean líderes de la sociedad que reproducirán. Conciben la desigualdad como normal, la represión como necesaria, la moral colectiva como teológica y homogénea y la moral individual como relativista y utilitaria. Y en el caso de la enseñanza de filosofía en establecimientos no favorecidos socioeconómicamente o donde se ha incorporado recientemente la asignatura, esta se transforma en un trabajo titánico de resistencia frente a los ideales de la sociedad de la segregación.

Por lo anterior, la filosofía hegemónica tiende a la división de clases y a la mantención de la misma división. Mientras que para la filosofía autárquica la educación tiende a la desaparición de las clases sociales bajo el principio de igualdad, ya que ningún ser humano se ocupará de funciones que limiten sus posibilidades mientras otros amplían estas, porque esto iría en contra del concepto de libertad colectiva.

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

Bajo esta perspectiva el poder y la libertad serían antagonistas, la obtención del poder siempre se relaciona con aminorar la libertad de otro, esta relación puede llegar al extremo de que a mayor poder individual menos libertad colectiva por parte de una comunidad. Sin embargo, la libertad individual puede propiciar la libertad colectiva, pero quien tiene que limitar su propia libertad es cada ser humano de manera autónoma. Esto no se produce generalmente cuando las personas han sido educadas al amparo de la enseñanza de filosofía hegemónica, ya que esta propicia una dinámica de obtención de beneficios individuales con el solo hecho de promover el conocimiento como mercancía, no considerando los intereses colectivos.

Para la filosofía autárquica la generación de entidades e instituciones que gobiernen y limiten a la comunidad es una fórmula errónea, dado que estas validan la subordinación de muchos para que unos pocos se conviertan en amos de los demás. Esta compleja relación en primer lugar, convierte a la escuela en una reproductora de un proyecto político y normativo ajeno a los/las mismos/as jóvenes y también convierte al estado en un buen administrador de la riqueza de la clase dominante. La filosofía hegemónica valida la permanencia y creación de este tipo de instituciones e incluso exagera el utilitarismo implícito en sus principios, donde lo que es útil productivamente

es considerado con un estatus mayor que lo que no produce beneficios tangibles.

Esta relación generó en un pasado que la filosofía en la escuela fuera devaluada, retirada y con el tiempo recluida curricularmente a un año de filosofía sólo en cuarto medio (ya que tercer año medio se enseñaba psicología). La pregunta común a la que nos vemos enfrentados/as los/as profesores de filosofía es ¿para qué sirve la filosofía? Para la filosofía hegemónica la respuesta a esta pregunta es en apariencia difusa, porque este tipo de enseñanza de filosofía intenta ser un espacio de libertad, pero no lo es, intenta ser un lugar de aprecio por el conocimiento, pero tampoco lo es, porque sus fundamentos en sí mismo son contradictorios. La elegante verborrea se ve fracturada por la intención real, que es mantener un sistema que educa mejor a algunos para que dominen a otros.

Es así como la enseñanza de filosofía autárquica es opuesta a la enseñanza de filosofía hegemónica. La enseñanza de filosofía autárquica se fundamenta en aspectos prácticos, promueve el autogobierno y a su vez la responsabilidad desde uno/a mismo/a ampliada a la colectividad, critica la institucionalidad, aunque puede convivir con ella, pone a la libertad como un fin que puede ser alcanzado igualitariamente e intenta desarrollar a un individuo que transforme su entorno. Por otra parte la enseñanza de filosofía hegemónica promueve el conocimiento teórico, el gobierno

institucional que limita al individuo a partir de normas generadas desde una verticalidad organizacional, pone a la libertad como un medio y al poder como un fin, se centra mayormente en la acumulación de conocimientos no situados y desarrolla un individuo obediente que de forma cómoda plantea su posición privilegiada como natural. Esa posición privilegiada entendida como derecho inalienable, en palabras de Freire refiriéndose a la clase opresora: “Derecho que conquistaron con su esfuerzo, con el coraje de correr riesgos... Si los otros –esos envidiosos– no tienen es porque son incapaces y perezosos [...]” (Freire, 2015: 59). La enseñanza de la filosofía hegemónica, establece de lleno, eso que Freire denomina influenciado por Erich Fromm, la visión necrófila del mundo, porque se ve a otros como objetos inertes. Así por un lado tenemos esta visión necrófila y por otro, la biofilia de la enseñanza de la filosofía autárquica que concibe al otro como parte de un mismo cuerpo vital.

Dentro del aula, pero fuera de ella

Sería idóneo salir del aula, cambiar el espacio y enseñar filosofía no sólo entre muros, sino que también incentivando la curiosidad y creatividad a partir del entorno. Ejemplos de este tipo de dinámicas didácticas las podemos encontrar en las prácticas del Colectivo *Paideia*, impulsado por Josefa Martín Luengo en España

(cf. Martín Luengo, 1993). Sin embargo, la realidad es muy diferente y la sala de clases es el espacio seleccionado para la enseñanza. Si aceptamos esto, como la mayoría de lo/las docentes lo hacen, la pregunta es ¿cómo utilizar este espacio en pos de la enseñanza de la filosofía?, ¿cómo podemos enseñar este gobierno de sí, desde la limitación de una sala de clases? Según Martín Luengo no es posible, Pedro García Olivo incluso estaría en desacuerdo con seguir dentro de la escuela.

Otro anarquista, Mijaíl Bakunin adelantándose de forma parcial a esta problemática desde la filosofía política, planteó que la búsqueda de la libertad no puede originarse desde la misma libertad. De hecho, propone que la libertad es conquistada y construida socialmente, por lo tanto, la educación debe llegar a ella y no partir de ella. No nacemos libres como proponía Rousseau, sino que generamos nuestra libertad a partir de buscar la libertad colectiva de nuestra comunidad. De este modo, la escuela no podría ser un espacio de libertad para luego salir a la calle y encontrarse con un escenario de coerción social. La escuela es el reflejo de la sociedad misma, por tanto, también será coercitiva. Así la enseñanza que propenda la libertad como un fin, debe partir del “principio de autoridad” (Gallo, 2014: 31) porque así la escuela no se aparta de la sociedad y no pierde su intento de transformación y crítica social.

Lo anterior es fundamental para entender que independiente de la opresión escolar en que se encuentre la comunidad educativa no se puede pretender que la crítica social y el desarrollo de pedagogías novedosas son imposibles como muchos teóricos utópicos intentan teorizar. Pensemos en muchas de nuestras experiencias educativas, probablemente algunas de ellas han sido coercitivas, pero ¿no es acaso esa falta de libertad y de autonomía la que propició una actitud específica hacia esa dominación? En algunos casos puede haber sido sumisión y en otros resistencia, otras veces puede haber sido apatía e incluso en algunos casos aprecio.

Es por ello que, como profesores/as debemos entender en nuestras corporalidades, que el aula provoca un pseudo cautiverio, el uniforme y la disciplina también, pero que vivir con este tipo de opresión puede ser un elemento que a partir de la experiencia (en un caso optimista), facilite la búsqueda y desarrollo de la consciencia de ser oprimido. Sin embargo, en la mayoría de los casos profundiza la domesticación, la competencia y el daño al desarrollo psicoemocional. Como explicita García Olivo “otro presupuesto de la pedagogía moderna estriba en el axioma de que «para educar es necesario encerrar»” (García Olivo, 2012: 51). Esta vieja consigna, casi Hobbesiana de que “para proteger hay que limitar” tiene su imagen propia en la escuela, pero ¿es verdadera?, ¿no provocamos todo lo

contrario mientras más limitemos la experiencia vital?, ¿podemos desde estos límites generar un contexto transformador.⁴ Para ello hay que tomar en consideración otros elementos fundamentales que trataré a continuación.

Para desarrollar la filosofía como una asignatura constructiva y crítica los/las estudiantes deben seleccionar su propia normativa, lo cual implica que están al centro de la dinámica pedagógica, el/la profesora simplemente realiza un acompañamiento, apoyando así la capacidad autodidacta del estudiante. El/la profesor/a no puede ser una entidad punitiva donde se favorezca al estudiante que “aprende contenidos” por sobre el estudiante al que no le acomoda este tipo enseñanza. Las habilidades deben ser desarrolladas a partir de parámetros de lo colectivo y colaborativo, se aprende de manera tal que se aprende con otros/as. El docente debe utilizar estrategias que modifiquen el aprisionamiento, y así incentiven la curiosidad para tomar en consideración a aquellos/as alumnos/as que evidentemente han ido perdiendo su

⁴ Esta tensión es particularmente interesante, dado que vivimos en un mundo sin límites, de extracción sin término, de explotación de recursos sin medida, pero para que esto se pueda dar, es necesario formar personas que anhelan esta apariencia de lo ilimitado. Un contexto material ilimitado ficticio se gesta en la represión de la escuela al comprender que al salir de esta los/las estudiantes mientras más domesticados/as estén podrán acceder con mayor facilidad a estos recursos.

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

capacidad de aprendizaje porque ya están rezagados/as, oprimidos/as y excluidos/as.

Los estudiantes deben perder por completo el miedo al error, tan arraigado en la escuela formal de la educación competitiva. Solo puede errar quien se considera poseedor de la verdad, en el caso de la Filosofía como asignatura, el diálogo y la aproximación a diversas perspectivas teóricas hará propicia la reflexión. El no acertar en algún tipo de información debe ser visto como algo que ayuda al aprendizaje, quien se equivoca aprende mejor porque aprende desde la experiencia, el trabajo colaborativo, el diálogo cordial. No obstante, la realidad es otra, cuando los estudiantes llegan a la enseñanza media temen a equivocarse, a leer en voz alta o a dar su opinión en el aula. Al sistema educativo tradicional y coercitivo le conviene esta situación porque establece el miedo como uno de los pilares del control en la escuela y que luego esto se da a mayor escala en la sociedad. El miedo es el peor enemigo de la curiosidad y del asombro y sin estos dos elementos la enseñanza de la filosofía no pasa de ser la entrega de contenidos fuera de contexto que pierden rápidamente su relevancia tanto intelectual como práctica, eso que hemos caracterizado como enseñanza de filosofía hegemónica.

También dentro de los elementos coercitivos encontramos los métodos evaluativos más conservadores y estandarizados que son la

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

representación del autoritarismo y la falta de inclusión. Es posible entender la importancia de evaluar, pero no sólo a través de las calificaciones, sino también en el proceso de la clase y de modo colaborativo. Evaluar colaborativamente es menos violento y también desarrolla el apoyo mutuo, porque el grupo dependerá del trabajo en conjunto, por lo tanto, el proceso de aprendizaje se dará con mayor fluidez y con mejores resultados. Así también si son diseñados procesos de evaluativos formativos, las brechas de aprendizaje disminuirán y el proceso será más completo y significativo. Los/las estudiantes desarrollarán la autorregulación, la autonomía y luego no necesitarán la guía de un adulto/a, podrán ejercer su libertad desde la decisión de diversas modalidades de aprendizaje.

Otro punto que atañe a la enseñanza de filosofía como vehículo de la autonomía o autárquica es que debe ser integral, esto quiere decir que no debe consolidarse como antagonista de otras disciplinas. Un ejemplo común es que a las humanidades las antagonizan con las ciencias, lo cual es un error craso. La filosofía como la piedra angular del cuestionamiento crítico debe avocarse a comprender no sólo desde las humanidades, su entorno natural y social, sino también, entre otras, desde las ciencias y disciplinas plásticas. Es así como el/la profesor/a debe incorporar conocimiento de la mayor cantidad de áreas posibles para así también revitalizar la enseñanza de filosofía y contextualizarla en los tiempos

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

en que nos encontramos. Por ejemplo, generar aprendizajes sobre filosofía de la tecnología, de la biología, estética y ecología. Es importante en la medida en que los problemas concernientes a la responsabilidad individual tienen una relación estrecha con nuevos conocimientos aportados tanto por la ciencia como por otras áreas.

Otra característica de la enseñanza autárquica de filosofía debe ser la autogestión, los estudiantes tienen que entender que ellos deben generar sus espacios y recursos para realizar sus propuestas. La autogestión es una de las principales herramientas en contra del quietismo, ya que los establecimientos educacionales ejercen su poder frente a la comunidad educativa a través de la limitación de recursos, espacios, tiempos y/o materiales. Por tanto, el alumnado que comprenda la autogestión como fundamental para sus proyectos, hará que el aprendizaje de la filosofía no solo radique en el aula, sino que pueda salir de esta ampliativamente hacia la comunidad en general sobrepasando los límites institucionales de la escuela.

Finalmente, una de las características de la filosofía autárquica en el aula debe ser el ampliar la responsabilidad, esto quiere decir que los estudiantes deben entender que no solo hay que regirse por la ley, sino que hay que hacerse responsable del entorno completo. Los estudiantes deben comprender la diversidad con responsabilidad, las leyes en sí mismas

están hechas para pocos, las personas que simplemente se apegan a la ley por considerar un mandato heterónomo no se gobiernan a sí mismas, son gobernadas por disposiciones que se sobreponen a su decisión autónoma y libre. La ley es estrecha y no considera a quien no encaje en los parámetros logocéntricos humanos. Las leyes no las entienden todos/as, por lo mismo entrañan un grado de violencia tácito al ser normativas generadas sin la participación de aquellos que están siendo normados (cf. Derrida & Roudinesco, 2009). Un ejemplo de esto es como las leyes rigen a los/las no-humanos, a los/las niños/as, cuando ello/ellas no participan de su construcción ni de su comprensión completa.

Ampliar la responsabilidad genera que el estudiante por *motu proprio* decide entender la diversidad como un vehículo de creación de espacios y no de restricciones, como un beneficio y no como un problema. Esto genera que el/la estudiante solucione problemas para acceder, bajo cualquier contexto, a su libertad colectiva, porque entiende que el cuidado por su entorno, los otros y su propia existencia dependen exclusivamente de su acción.

Por todo lo anterior, es importante recalcar la necesidad de ocupar los espacios disponibles y que la enseñanza de la filosofía en un futuro próximo sea entendida desde el hacer, desde la realización de actividades prácticas con un fundamento teórico que

facilite las proyecciones, esas proyecciones son las que pueden cambiar la sociedad y la existencia de forma razonable, en tiempos de crisis. La enseñanza de filosofía es el espacio para habitar fuera de la escuela. Las didácticas filosóficas nos interpelan a derribar los muros del aula y así la reflexión sobre las necesidades de las personas que componen los contextos educativos será dialogante, consensuada y democrática. Antes de esto, solo tendremos coacción vestida de sapiencia y los ideales de la domesticación heredados de la modernidad incidiendo en las vidas de las personas que habitan toda comunidad educativa.

Bibliografía

- Bakunin, M. (2005): *La libertad*, Agedé, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (2001): *Poder, derecho y clases sociales*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Bourdieu, P. & Passeron, J. C. (2003): *Los Herederos. Los estudiantes y la cultura*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. & Passeron, J. C. (2018): *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema educativo*, Siglo XXI editores, Buenos Aires.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (CPEUM). Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. Texto vigente, última reforma publicada DOF 28-05-2021.

L. Paniagua
Reflexiones disidentes sobre la enseñanza de filosofía en la
escuela

- Dennett, D. (2015): *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. (2009): *Y mañana qué...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Derrida, J. (1997): *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Tecnos, Madrid.
- Derrida, J. (2010): *Seminario. La bestia y el soberano*, Vol. I (2001-2002), Manantial, Buenos Aires.
- Freire, P. (2015): *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Gallo, S. (2014): *Una conversación sobre educación libertaria. La visita de Silvio Gallo a Chile*, Editorial Indómita, Santiago de Chile.
- García Olivo, P. (2012): *El Educador Mercenario*, Sin Nombre ediciones, SN.
- Giroux, H. (1997): *Los profesores como intelectuales. Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*, Paidós, Barcelona.
- Kohan, W. (2008): *Filosofía, la paradoja de aprender y enseñar*. Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- Lipman, M. (2016): *El Lugar del pensamiento en la educación*. Editorial Octaedro, Barcelona.
- Martín Luengo, J. (1993): *La escuela de la anarquía*. Ediciones Madre Tierra, Madrid.
- Rancière, J. (2007): *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- Velasco, D. (1993): *Ética y Poder Político en M. Bakunin*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Exclusión social en los adolescentes

Catalina Flores Pino

Resumen

En este artículo se elaborará una reflexión que permita sostener el rol de las nuevas generaciones en las transformaciones sociales. Para ello, se argumentará que las generaciones anteriores llevaron a que la sociedad agudizara sus aspectos individualistas y egoístas, esta situación puede ejemplificarse en la exclusión social de los adolescentes en el marco de las transformaciones políticas de una sociedad, dejando a un lado a aquellos que no cumplían con sus ideales o tenían un pensamiento totalmente distinto al de ellos. A modo de conclusión se sostendrá que la sociedad debe ser inclusiva ante los jóvenes que tendrán la posibilidad de conformar una sociedad más equitativa y justa ante aquellos que anteriormente por prejuicios fueron excluidos. En este sentido, se expondrá la historia de diferentes actores sociales, que nos muestran la importancia de incluir a los adolescentes en las manifestaciones políticas y sociales de nuestra época. Finalmente, defenderemos la idea de que los adultos que conforman la sociedad, deben dejar sus prejuicios y miedos atrás para que, de esta forma, se pueda avanzar

en conjunto con los jóvenes que quieren realizar cambios para que las futuras sociedades integradas por las siguientes generaciones sean capaces de incluir a cada uno de los ciudadanos que, en el futuro, tomaran un papel relevante para la comunidad y sociedad del país.

Palabras clave

Exclusión, juventudes, minorías, actores sociales, individualismo.

Desde que somos niños y niñas, hemos sido excluidos de aquellos espacios que se consideran exclusivos para adultos, justificándose en nuestra inmadurez intelectual, en nuestra falta de decisión y en nuestra falta de solvencia económica, teniendo como consecuencia relaciones asimétricas de poder. Sin embargo, durante la adolescencia ocurre un cambio, una especie de transición en donde lentamente abandonamos esta minoría de edad de la que hablaba Immanuel Kant en su conocido ensayo *¿Qué es la ilustración?* (cf. Kant, 2000: 25). Durante esta transición, lentamente se nos comienza a tratar como adultos, a hacer partícipe de ciertas decisiones mínimas, delimitando aquello en lo que podemos participar y aquellos en los que se nos sigue excluyendo, pero ¿qué justifica esta decisión?, ¿nuestra opinión no tiene la validez suficiente?, ¿existen opiniones que tienen una mayor importancia? Dicho esto, quisiera argumentar en las siguientes líneas las veces en que hemos sido excluidos, simplemente por

esta minoría de edad, en el que los y las jóvenes hemos tratado de dar nuestro punto de vista, pero dado el adultocentrismo que predomina en nuestra sociedad se sigue delimitando los espacios por los que podemos transitar.

En primer lugar, quisiera referirme a la problemática relacionada con el medioambiente, específicamente el cambio climático, el cual ha estado latente en las últimas décadas y, que ha tenido como resultado la movilización de distintos grupos etarios principalmente conformados por jóvenes adolescentes y que exigen a sus autoridades, la pronta intervención y la toma de medidas para ralentizar y combatir el cambio climático antes de que sea demasiado tarde, dado que esto no solo nos afectará a nosotros, sino que también afectará a las siguientes generaciones. Ejemplo de ello, es la joven Greta Thunberg, que durante el año 2018 fue al Parlamento sueco, donde expuso en detalle la situación que estamos vivenciando y exigiendo medidas concretas para detener el cambio climático, interpelando a varios países que han planeado medidas para detenerlo, pero lamentablemente estas medidas no son lo suficientemente certeras y llegan demasiado tarde (cf. El País, 2018).

Esta joven se transformó en un símbolo de lucha y que comenzó a inspirar a millones de jóvenes que se sumaron a la exigencia de medidas que hagan frente a esta problemática del calentamiento global. Sin embargo, ha habido muchos comentarios negativos por parte de

gente adulta reclamando que es simplemente una niña tal es el caso del ex presidente de EE. UU Donald Trump que twitteo lo siguiente: “Parece una niña feliz que espera un futuro brillante y maravilloso” (cf. El Mostrador, 2019). Remarcando el hecho de su minoría de edad y que simplemente es una niña, dando a entender que es demasiado joven, que ve el mundo color de rosa. Valiéndose de argumentos falaciosos atacando a su persona y justificándose en el hecho de que son muy pequeños para hablar de temas que en realidad nos concierne a todos y todas, como lo es el cambio climático. Este ataque injustificado tiene como consecuencia la desacreditación y busca que los y las jóvenes dejen de interesarse por sobre estos temas.

En segundo lugar, podemos mencionar el caso de la joven Malala Yousafzai, quien ha luchado por las injusticia que se viven en su país, problemáticas tales como, el nulo acceso a la educación que tienen niñas y mujeres, por esta lucha Malala recibió el Nobel de la Paz en el año 2014 con tan solo 17 años, sin embargo su lucha comenzó cuando ella tenía solo 12 años, recordando la situación que viven miles de niñas y mujeres en su país natal Pakistán, lucha que casi le costó la vida cuando recibió un disparo en el año 2012, pero eso no la detuvo (cf. BBC Mundo, 2013). Para crear una mayor concientización fundo su propia organización Malala Fund, la cual busca ayudar a jóvenes en situación de pobreza, niñas que habitan en países en donde la educación está totalmente prohibida para ellas o, que

viven en países que están pasando por conflictos sociales que vulneran el acceso y el derecho a la educación. Ambos casos presentan a jóvenes influyentes a nivel mundial y un gran impacto en la sociedad.

Chile no es ajeno a esta situación y también tenemos jóvenes influyentes luchando por temáticas sociales importantes y tal es el caso de la joven Julieta Martínez que a sus 10 años participo de la primera marcha que exigía la inclusión de la bomba de insulina para que fuese considerada dentro del Plan Auge, siendo más tarde reconocida en la ley Ricarte Soto, además Julieta es reconocida por ser una fuerte activista que defiende el medioambiente, los derechos de las mujeres y por ser la creadora de la plataforma digital Tremendas cuyo objetivo es conectar a jóvenes para luchar en contra de las desigualdades sociales, económicas y de acceso a la educación tales como una educación de calidad para todos y todas, combatir la hambruna, reducir las brechas de género, entre otros objetivos de desarrollo sostenibles promovidos por la ONU (cf. Diario Financiero, 2020).

Las problemáticas sociales, económicas y de acceso a la educación son transversales a todos los miembros de la sociedad, seas joven o adultos. Por lo que esta exclusión estaría justificada en creencias arcaicas, quienes somos considerado demasiado jóvenes podemos visibilizar aquellas problemáticas e injusticias que aquejan a la sociedad bastantes, que existen a nivel mundial y Chile no escapa a esta realidad. A raíz de esta

situación, surge la siguiente incógnita ¿Por qué no hemos estudiado el impacto de estas jóvenes en los primeros años de adolescencia? tan solo a través de los medios de comunicación hemos escuchado sobre ellas.

Por lo que ser joven no significa tener una carencia de entendimiento, sino que más bien existe una relación asimétrica de poder y que su poder reside en la restricción de los discursos tal como lo mencionaba el filósofo francés Michel Foucault. Nuestras opiniones transitan entre lo que está permitido y lo no-permitido, restringiendo el pensamiento crítico y su desarrollo (cf. Foucault, 2005: 19).

La exclusión social no se da tan solo en el campo de las opiniones, sino que en el acceso a la educación y, que se vincula con lo anteriormente expuesto, ya que se ve como los adultos en general se quejan del desinterés generalizado que tienen los y las adolescentes por su propio proceso de aprendizaje, pero lo que quizás no sepan los adultos es el evidente abandono que existe ante la educación pública, puesto que muchos niños, niñas y adolescentes que necesitan recibir educación pero que no cuentan con el apoyo de los medios suficientes para lograr acceder a esto, la pandemia a reflejado fuertemente esta situación.

Las diferencias estructurales que existen entre las distintas clases sociales y que afectan tangible y sustancialmente a niños y niñas, ejemplo de ello es el acceso a internet. Sin lugar a dudas, esto no es un hecho aislado al que se enfrentan, incluso el ingreso a las

universidades significa evidenciar una serie de dificultades y falencias que posee nuestro sistema educativo, ya sea por el financiamiento que asumen las familias para poder costear los gastos, también implica que los estudiantes deban pedir préstamos estudiantiles, lo que se traduce en un estado de endeudamiento constante que deberán seguir pagando una vez que ya hayan terminado de estudiar y que concreten su carrera además de que muchos de ellos no encuentran trabajo de forma inmediata en sus especialidades conllevando a que la deuda siga aumentando.

Bajo este lineamiento, me referiré a la exclusión social que sufren los adolescentes, especialmente aquellos que pertenecen al colectivo de la comunidad LGBTQ+ quienes sufren del rechazo por parte de los adultos de su familia y de la sociedad en general, son rechazados por su núcleo cercano apelando a juicios de valor, su falta de decisión o su alejamiento en temáticas religiosas, por lo que no pueden hablar libremente de su sexualidad por el miedo de que sean expulsados de sus familias, generando culpabilidad al ver que no cumplen los estándares de la sociedad.

A causa de esto varios jóvenes que pertenecen a la comunidad especialmente quienes son transgéneros se ven más afectados, se les cuestiona por esta decisión, apelando a su inmadurez, en vez de recibir apoyo por parte de su familia y los adultos que le rodean, esto desemboca en algunos casos en la depresión y otras enfermedades mentales afectando su desarrollo

psicosocial y que algunos vivan hasta los 35 años o menos, debido al repudio que viven no son apoyados socialmente, ni económicamente ni psicológicamente conllevando a un sentimiento de soledad y de inseguridad llegando a ser rechazados por ellos mismos y tomando la decisión de acabar con sus vidas o que su vida sea arrebatada a manos de otros.

Lo anteriormente descrito, genera como resultado de la ignorancia de los adultos se excluyendo nuevamente a niños, niñas y adolescentes al momento de decidir sobre sus cuerpos. Aquellos y aquellas jóvenes que sufren de alguna discapacidad cuando intentan tener una vida más independiente se les excluye, se les ve con lástima, alguien que debe ser cuidado. Nuevamente vemos que existen relaciones de poder en los distintos ámbitos conllevando a la exclusión de varios jóvenes ya sea por su orientación sexual, su opinión, su estatus social o por su propio sexo.

A lo largo de la historia las mujeres y adolescentes se han visto con el impedimento de poder formar parte de la sociedad o son excluidas en diferentes ámbitos, tal es el caso de la exclusión que viven varias mujeres en el ámbito de la salud ya que muchas no pueden obtener el acceso a los diferentes métodos anticonceptivos que existen dado a que algunas de ellas no tienen un buen estatus social ya que algunos de los métodos anticonceptivos no son accesibles para todas debido a que los precios de estos no están en su alcance, algunas de ellas al no poder obtener acceso a los

métodos anticonceptivos quedan embarazadas, especialmente adolescentes.

Por lo que son aún más excluidas y criticadas por la sociedad conllevando a que muchas de ellas no sean apoyadas sean simplemente abandonadas llevando a la desesperación y que muchas de ellas decidan dar a sus hijos en adopción o sean dejados en hospitales y estaciones de bomberos , esto se debe a que muchas de ellas no obtienen una educación sexual de calidad o simplemente no la tienen debido al pudor que existe alrededor del tema de la sexualidad, por lo que socialmente se deben realizar cambios en apoyo de los adolescentes que en el futuro conformaran parte de la sociedad.

Los cambios estructurales en la sociedad solo serán posibles si los adultos abandonan estas creencias arcaicas, el rechazo a los cambios y el espíritu conformista. Si bien, durante el estallido social que parte desde las y los estudiantes secundarios, a lo que posteriormente muchos más se unieron incluyendo a varios adultos exigiendo cambios permanentes a problemáticas que se arrastran de hace décadas, problemáticas como pensiones más justas, que todos tengan derecho a una educación de calidad, una salud digna, entre otras cosas. Los distintos movimientos sociales lograron la convocación de un plebiscito para decidir si queríamos o no, una nueva Constitución, ocurriendo un hecho insólito, por primera vez los y las jóvenes de 17 años podrían votar, convocando una de

las elecciones con más votantes demostrando la importancia de incluirlos y demostrando que los jóvenes pueden hacer cambios muy grandes si tan solo se les diera la oportunidad de poder participar ante la sociedad.

Por lo que debemos educar a las siguientes generaciones de la forma mas equitativa posible implementando conocimientos sobre lo que sucede en la sociedad y en el mundo , incluyendo temas sobre la comunidad LGBTQ+, la desigualdad social, sobre el feminismo y temáticas ambientales, en el que finalmente aquellas futuras generaciones sean capaces de actuar ante las futuras problemáticas que lo mas probable sean las consecuencias de las generaciones mas antiguas ante la incapacidad de inclusión que tuvieron con los jóvenes, es decir una sociedad debe tener en cuenta a las mentes más jóvenes ya que son ellos los que puedan resolver aquella problemática de la sociedad, por lo que en vez de seguir excluyendo a los jóvenes se deben ser participes ante la muestra de opinión y libertad de expresión.

La sociedad no solamente se conforma de los adultos, sino que también de aquellos jóvenes que quieren cambiar el mundo y la sociedad para volverlo inclusivo y que las futuras generaciones no se vean con las complicaciones de ser parte de la sociedad sin tener que cumplir aquellos estándares que les impuso aquella sociedad que no les dejaba declarar sus propuestas o soluciones ante aquellas problemáticas que le afectaban tanto como adultos y jóvenes.

Podríamos decir que las futuras generaciones deben romper los estándares que impusieron aquellas sociedades ya pasadas e implementar una sociedad en la que se respete a cualquier persona que la conforme sin que pase a llevar a nadie, ya sea por sus opiniones o estilos de vida y es decir que la sociedad debe escuchar a los jóvenes ya que son ellos que en algún futuro no muy lejano se volverán los protagonistas de las nuevas sociedades y quienes serán capaces de conformar una sociedad más inclusiva dejando a un lado los estándares e ideales que se deben tener de los jóvenes. Además, podemos argumentar que las generaciones anteriores llevaron a que se volvieran individualistas y egoístas dejando a un lado a aquellos que no cumplían con sus ideales o tenían un pensamiento totalmente distinto al de ellos.

Llegando finalmente a la conclusión de que la sociedad debe ser inclusiva ante los jóvenes que tendrán la posibilidad de conformar una sociedad mas equitativa y justa ante aquellos que anteriormente por prejuicios fueron excluidos, formaran una sociedad en el que cualquier persona diferente pueda ser incluida por la sociedad sin cumplir con ciertas expectativas y ser simplemente ellos sin miedo a mostrarse como son llevando a una sociedad respetuosa y sin odio, los adultos conforman la sociedad, deben dejar sus prejuicios y miedos atrás para que de esta forma se pueda avanzar en conjunto de los jóvenes que si quieren formar cambios para que las futuras sociedades

conformadas por las siguientes generaciones sean capaces de incluir a cada uno de los ciudadanos que en el futuro tomaran un papel relevante para la comunidad y sociedad del país.

Bibliografía

BBC News Mundo. (8 de octubre del 2013). Redacción BBC Mundo: “La increíble historia de Malala, la niña que el Talibán no quería que estudiara” [Fecha de consulta: 12 de septiembre 2021] Disponible en https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/10/131007_malala_historia_lp.

El País. (4 de diciembre del 2018). Greta Thunberg: “La lucha de una joven de 15 años contra el cambio climático” [Fecha de consulta: 8 de septiembre 2021] Disponible en <https://es.euronews.com/2021/08/20/climathunbergs-uecia#:~:text=ESTOCOLMO%2C%2020%20ago%20%E2%80%93%20La%20actividad,protesta%20mundial%20liderado%20por%20j%C3%B3venes>.

El Mostrador. (24 de septiembre de 2019). Donald Trump: “La sarcástica reacción de Donald Trump ante discurso de Greta Thunberg: "Parece una niña muy feliz" [Fecha de consulta: 9 de septiembre 2021] Disponible en <https://www.elmostrador.cl/dia/2019/09/24/la-sarcastica-reaccion-de-donald-trump-ante-discurso-de-greta-thunberg-parece-una-nina-muy-feliz/>.

Foucault, M. (2005): *El orden del discurso*, Editorial Tusquets, Buenos Aires.

Kant, I. (2000): ¿Qué es la Ilustración?, en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, pp. 25-37.

Diario Financiero. (11 de octubre 2020). Sofía García-Huidogro: “Julieta Martínez, la joven activista chilena representante de ONU mujeres” [Fecha de Consulta: 10 de septiembre 2021] Disponible en dirección web: <https://www.df.cl/capital/personaje/julieta-martinez-la-joven-activista-chilena-y-representante-de-onu-mujeres>.

La filosofía y el estallido social

Maximiliano Astudillo

Resumen

En el presente artículo se elabora un análisis teórico que busca conjugar las preocupaciones que emergen del estallido social desde una reflexión filosófica. Bajo este propósito, defenderemos la siguiente afirmación: la violencia es necesaria para que ocurran transformaciones políticas en nuestra sociedad, por lo menos bajo el contexto de nuestro país, teniendo en cuenta su historia, entendida como la historia de un pueblo que en reiteradas movilizaciones pacíficas ya había solicitado diversos cambios en sus condiciones materiales de existencia, las cuales culminan en las consignas más populares que acontecieron el 18 de octubre del año 2019: no más AFP, pensiones dignas, una educación de calidad y gratuita, la regulación en los precios de los medicamentos, salud de calidad, acciones frente al aumento en el costo de la vida, entre otras. Así, los hechos violentos fueron y han sido una manera de remecer a los políticos, sobre todo a aquellos que se han convertido más bien en una élite, alejada de las condiciones sociales, económicas y de salud que sufren día a día la mayoría de las familias chilenas. Finalmente, nos atrevemos a mencionar que dichos integrantes de

las clases políticas terminan produciendo más consecuencias negativas que beneficiosas para el país.

Palabras clave

Estallido social, violencia, transformaciones sociales, Marx, Gandhi.

Para comenzar, los antecedentes históricos para nuestro análisis lo constituyen los siguientes hechos; el alza realizada el 01/10/2019 por el Ministerio de Transportes, ministerio que promulgó un alza en el pasaje del Metro de Santiago y Tren Central Alameda-Nos durante el horario valle y punta, elevando treinta pesos el precio de ese período. Lo que tuvo como respuesta que el día 14/10/2019 estudiantes y universitarios evadieron masivamente el Metro de Santiago a modo de protesta; el 18/10/2019 se radicalizan las protestas, al punto de llegar a la quema y destrucción de estaciones del Metro, consecuentemente, la suspensión del servicio; el 19/10/2019 se declara Estado de Emergencia; el 20/10/2019 el Presidente de Chile menciona la frase que generó bastante polémica “Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable, que no respeta a nada ni a nadie y que está dispuesto a usar la violencia y la delincuencia sin ningún límite” (cf. CNN, 2019).

El día 25/10/2019 fue convocada la marcha más grande de la historia documentada, con números que

oscilan en un millón de personas en el centro de la capital; el 7/11/2019 la asociación chilena de municipalidades convocó una consulta ciudadana, donde se preguntaría si se estaba de acuerdo en elaborar una nueva constitución; el 10/11/2019 el gobierno comunicó que se iniciaría un proceso para la redacción de una nueva carta magna a través del congreso nacional; el 12/11/2019 los catorce partidos opositores al gobierno emitieron una declaración conjunta en donde se manifestaron a favor de una asamblea constituyente convocada exclusivamente para la redacción de la nueva carta magna y que fuera electa en su totalidad (cf. Urrejola, 2019).

El 25/10/2020 se realiza un plebiscito nacional que tiene como objetivo determinar si la ciudadanía estaba de acuerdo con iniciar un proceso constituyente para redactar una nueva Constitución, de dicho proceso se obtuvo una victoria aplastante del apruebo con un 78.27%, donde los integrantes encargados de la redacción de la carta magna sería una convención constitucional (79,04%). Luego de ello, el sábado 15 y el domingo 16 de mayo del año 2021, se realizaron las votaciones para elegir a los 155 conformantes de la Convención constituyente, comandada por Elisa Loncón (constituyente del pueblo mapuche, independiente) presidenta de la convención con 96 votos a su favor con un 61,94% (cf. Arancibia-Bustos, Flores-Capriles y Gutiérrez-Peñaloza, 2021).

Además es importante mencionar, que si bien

la contextualización recientemente mencionada inicia con el alza del precio del pasaje, las declaraciones de la gente que era entrevistada mientras protestaba se orientaba a manifestar en que dicho hecho fue la gota que rebalsó el vaso, el descontento popular se venía arrastrando por varios años, donde han prevalecido inequidades sociales en todos los ámbitos de la vida de los chilenos, sin embargo, de un momento a otro las personas comenzaron a sentir que ya era suficiente, aludiendo a la consigna ‘no fueron 30 pesos, sino que 30 años’. Por ello, podríamos comenzar a cuestionar, si no hubiese sido por la quema del metro ¿hoy estaríamos hablando de un nuevo proceso constituyente? Nuestra postura frente a la pregunta es taxativa: la violencia es necesaria para que ocurran cambios sociales.

Con el fin de analizar la afirmación recientemente mencionada, a continuación, se podrán en contraposición las perspectivas filosóficas de Karl Marx y Mahatma Gandhi.

Perspectiva Marxista

Primero se debe tener en claro los conceptos de burguesía y proletariado. La burguesía consiste en la clase de los capitalistas modernos propietarios de los medios sociales de producción, además de caracterizarse por explotar el trabajo asalariado, mientras que, el proletariado se sustenta de la clase de trabajadores asalariados modernos, que no poseen

medios de producción propios, por lo que necesitando la venta de su fuerza de trabajo para poder sobrevivir. Cabe agregar que, parte del trabajo realizado por los proletarios es apoderado por los explotadores, los burgueses (cf. Engels y Marx, 2004).

Entonces, la prole como no es dueña de los medios de producción debe venderse a sí misma para poder subsistir, cada día y a cada hora, por lo que termina siendo propiedad de toda la burguesía. Se debe resaltar, que la existencia del obrero no se encuentra asegurada, debido a que su trabajo se compra solo cuando alguien lo necesita. Aunque, se debe tener claro, que los sujetos que conforman esta clase sí son reconocidos como personas que forman parte de la sociedad civil (cf. Engels y Marx, 2004).

¿Cómo la burguesía logró imponer su visión del mundo (educación, creencias, cultura e incluso, sentido común)? La hegemonía alcanzada por la clase dominante en un período de tiempo determinado implica un transcurso complejo junto con la amenaza de coacción y el consentimiento de las clases sociales explotadas. Donde la intelectualidad adquiere un rol vital ya que se relaciona directamente con la imposición de los grupos dominantes a los subalternos (cf. Engels y Marx, 2004).

De esta forma, se establece un enfrentamiento constante entre necesidad/libertad, entre determinismo/voluntarismo. En una sociedad

capitalista los gustos, formas de ver la vida e incluso acciones se encuentran enlazadas inevitablemente a las leyes del movimiento del capital. Entonces, teniendo en cuenta que la lucha de los obreros contra la burguesía se inicia desde el momento en que comienza la existencia de estas clases ¿Es posible que la prole supere al burgués? De acuerdo con lo planteado por Karl Marx, para que los individuos consigan transformar sus circunstancias y alcanzar su libertad, es esencial que sean capaces de organizarse y de actuar conscientemente. Adicionalmente, añade que la revolución al ser forzosa traerá violencia, sin embargo, para el autor es la única forma de que la prole pueda librarse de sus cadenas, ya que las sociedades pacifistas se encuentran destinadas al fracaso (cf. Rodríguez, 2011).

Perspectiva Gandhi

Mahatma Gandhi divulgaba una filosofía basada en la no utilización de la violencia para poder generar cambios sociales, exponiendo frases como: “ojo por ojo, y el mundo acabará ciego”, “lo que se obtiene con violencia, solamente se puede mantener con violencia” o “estoy dispuesto a morir, pero no hay ninguna causa por la cual esté dispuesto a matar” (Canal Frases de la Vida, 3 de septiembre de 2018).

Se debe tener en claro que el autor, sí promovía la organización social y métodos de lucha que

permitieran manifestarse de una forma pacifista, por ejemplo, con la instauración de la huelga de hambre, donde la presión social cumple un rol fundamental en el logro de las consignas de lucha. Gandhi tenía la convicción que la forma en la que podemos cambiar el mundo primero reside en cambiar uno mismo (cf. Pontara, 2016).

Ahora, si aplicamos las diferentes visiones de vida, de los procesos sociales y de las formas de lucha que plantean estos filósofos, al fenómeno llamado ‘estallido social’, es posible reconocer la existencia de una combinación de ellas. Por una parte, si analizamos el período de tiempo que transcurre desde el término de la dictadura de Augusto Pinochet hasta los días previos de iniciado el estallido social, la visión de Gandhi adquiere principal relevancia, debido a que, hubo múltiples marchas y múltiples formas de manifestaciones predominantemente pacifistas, en la búsqueda de generar cambios sociales. También, es importante destacar que la participación en las marchas principalmente recaía en aquellas personas que se sentían afectadas por la consigna social de la manifestación en particular junto con aquellos que tenían la posibilidad de acceder a una educación que los hiciese conscientes de las inequidades sociales (evitables) que hay en nuestro país. Si bien, en este período, se consiguieron varios avances en materia social, aún no era suficiente para que todos y todas pudiésemos vivir dignamente.

Por otra parte, si nos remontamos a lo ocurrido durante el estallido social, la visión de Marx fue preponderante, ya que, luego del alza del precio promulgada por el Ministerio de Transportes, se generó una molestia masiva en la población, pero sólo unos pocos se organizaron para hacer visible el descontento (donde la intelectualidad adquirió un rol vital). El resto de los individuos si bien sentía dicha molestia, muchas veces no eran conscientes de la situación bajo la cual se encontraban sometidos, e incluso, algunos eran conscientes, sin embargo, no podían dejar de trabajar o perder el tiempo, ya que, de ello depende su subsistencia y la de su familia.

Posteriormente, con la quema del Metro y de la torre Enel junto con los saqueos hacia los supermercados, se inició un período de manifestaciones radicalizadas, generando problemas y expresiones violentas que llamaron la atención a nivel mundial. Luego de ello, con la declaración de Estado de Emergencia y el aumento de represión policial, se exhibió que para lograr cambios sociales que acaben con la explotación del hombre por el hombre, inherentemente habrá una fuerza opositora (violenta) por parte del Estado, en la búsqueda por mantener el *statu quo*.

Y no sólo ello, el hecho de estar bajo un Estado de Emergencia, dónde no estaban habilitadas múltiples estaciones de Metro para continuar con la vida laboral, generó el espacio y tiempo necesario para que al

interior de las familias se pudiese discutir lo que estaba ocurriendo, generando una postura, y tomando conciencia de la situación histórica que se estaba viviendo. Esta oportunidad muchas veces se vio imposibilitada por la falta de tiempo o el cansancio generado por el ejercicio de la fuerza laboral. Dicha conciencia llevó a una organización social sorprendente, una marcha multitudinaria, no sólo en la capital, sino que, en distintas regiones del país, llamando la atención (nuevamente) a nivel mundial.

Finalmente, no deja de ser importante de resaltar que, con estos sucesos se origina la posibilidad de un hecho impresionante, la redacción de una carta magna, en democracia, bajo la tutela de integrantes elegidos popularmente, a cargo de una mujer mapuche (significado potente, ya que, forma parte de grupos que han sido dominados a lo largo de la historia, tanto por ser mujer como por ser mapuche).

En resumen, las ideas de Marx y Gandhi son opuestas en relación con el cambio en la sociedad, uno expone el cambio a través de la violencia y el otro a través de la paz. Pero lo que los une, es la modificación de la ideología del proletariado, del dominado, para poder alzar ese pensamiento de desigualdad que siente. En Chile, el estallido se vivió de una forma más apegada a las ideas de Marx, con la manifestación de actos de violencia, como la quema del Metro, la lucha contra la policía o la ola de saqueos, poniendo en manifiesto la utilización de la violencia hacia la

institución y hacia lo material para lograr un objetivo. Así, el miedo de la clase política en cuanto a la pérdida del control de la sociedad democrática fue uno de los pilares fundamentales que influyó en el éxito de estas manifestaciones, logrando justamente el inicio de un proceso de cambio como lo es el plebiscito para la redacción de una nueva constitución. Un proceso democrático, ligado a la paz.

Entonces, sin olvidar que la desobediencia civil pacifista también cumplió un rol importante en la historia de nuestro país, además de marcar un precedente, donde las personas ya sabían que bajo dicha metodología los cambios sociales conseguidos eran limitados. La generación de actos violentos provocó una bomba de tiempo en los integrantes del Estado, donde el descontento de la mayoría del pueblo ya no podía extenderse más, posibilitando la revolución del trabajador explotado. De hecho, es posible mencionar que, aquellos que no creen que la violencia no genera cambios, deben mirar hacia el pasado.

Por lo tanto, es posible afirmar que la violencia es necesaria para que ocurran cambios sociales, por lo menos bajo el contexto de nuestro país, teniendo en cuenta su historia, particularmente la historia de un pueblo que en reiteradas marchas pacíficas ya había solicitado diversos cambios sociales con las consignas: no más AFP, pensiones dignas, una educación de

calidad y gratuita, la regulación en los precios de los medicamentos, salud de calidad, acciones frente al aumento en el costo de la vida, entre otras. Sin embargo, la gente no se sintió realmente escuchada, durante un período no menor a 30 años. Creando en la visión popular, los mismos políticos de siempre se han estado sirviendo del Estado para ellos mismo, ocasionando la producción de un descrédito institucional y de la clase política, ya que, la percepción es que no se encuentran cumpliendo la labor para la cual han sido elegidos. Así, los hechos violentos fueron y han sido una manera de remecer a los políticos, sobre todo a aquellos que se han convertido más bien en una élite, alejada de las condiciones sociales, económicas y de salud que sufren día a día la mayoría de las familias chilenas. Incluso, nos atrevemos a mencionar que finalmente, dichos integrantes del Estado terminan produciendo más costos que beneficios para el país.

No debemos olvidar que las protestas ocurridas durante el estallido social tuvieron una ausencia de líderes, además de caracterizarse por un amplio espectro de gente que rechazaba el llamado de la autoridad de volver a la ‘rutina de la normalidad’, reflejo de un doloroso agotamiento que se ha acumulado por décadas, debido a la existencia de un sistema intensamente deshumanizante.

La “normalidad” previa al 18 de octubre era para la gran mayoría de la población angustiante y

violenta, expresándose de forma silenciosa durante varios años, escalando gradualmente, es decir, fue sin shocks relevantes ni noticias que hayan resaltado hechos particulares, además de lo cotidiano. Aunque no se debe olvidar, que la ‘normalidad’ fue altamente corrosiva, principalmente para aquellos, que se les prometió que el esfuerzo era un mérito suficiente para salir adelante, sin tomar en cuenta que muchas veces este esfuerzo era realmente la explotación de los trabajadores, quienes deben continuar trabajando en un horario no laboral y que muchas veces no es considerado en la remuneración, con la frágil esperanza de lograr sus sueños, llegando hasta el punto de descuidar su salud y la de su familia (cf. CIPER, 2019).

El miedo por parte de la clase dominante de que las personas se organizaran políticamente creó programas públicos sin estructuras de identidad común. Por demás, se definieron grupos sacrificables, segregados y desarticulados que estuvieran en total desconexión no sólo con los favorecidos del auge y la estabilidad económica, sino que, con ellos mismos. Impidiendo así la correcta organización de los grupos dominados, metodología que permitió que la estructura social ya establecida no fuese afectada (cf. CIPER, 2019).

De esta manera no se supo contener la grandes desigualdades y diferencias de clases que existía en la población chilena, llevando a propagar el descontento a

gran parte de la población. En Chile, la violencia gradual del Estado y el mercado creó dos condiciones sociales que fueron probadas sin ningún tipo de contención social ni política: La furia contra el Estado y la vulnerabilidad ante el mercado. Fue así como los chilenos comenzaron a reaccionar a la asimilación de sus propias condiciones de vida basadas en la precariedad y la exclusión, inclusive, mediante la catarsis de actos violentos.

Bibliografía

Arancibia-Bustos, Á., Flores-Capriles, J., & Gutiérrez-Peñaloza, S. (2021). “Del estallido a la lucha de clases. Claves para el análisis de los resultados del plebiscito por una nueva Constitución en Chile” en *Desde el Sur*, 13(1), 1-19.

CNN (21 de octubre de 2019). Piñera: “Estamos en guerra contra un enemigo poderoso”. [Fecha de consulta: 11 de septiembre de 2021] Disponible en, https://www.cnnchile.com/pais/pinera-estamos-en-guerra-contra-un-enemigo-poderoso_20191021/

CIPER. (10 de noviembre de 2019). *Sobre la violenta normalidad a la que los chilenos no quieren volver*. [Fecha de consulta: 11 de septiembre de 2021] Disponible en, web: <https://www.ciperchile.cl/2019/11/10/sobre-la-violenta-normalidad-a-la-que-los-chilenos-no-quieren-volver/>

- Engels, F., & Marx, K. (2004): *Manifiesto comunista*, Vol. 115, Ediciones AKAL, Madrid.
- Pontara, G. (2016): “Gandhi: el político y su pensamiento”, en *Polis. Revista Latinoamericana*, (43), 1-18.
- Rodríguez, G. P. (2011): “La violencia en la dialéctica opresión-liberación. Una lectura de Marx.” en *Razón y Revolución*, (21), 1-9.
- Urrejola, J. (25 de septiembre de 2019). *La cronología del estallido social en Chile*. [Fecha de consulta: 10 de septiembre de 2021] Disponible en dirección web: <https://www.dw.com/es/la-cronolog%C3%ADa-del-estallido-social-de-chile/a-51407726>
- Constitución Política de la República de Chile de 1980*, BCN, Santiago de Chile.

