

POÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA EXPERIENCIA

DERIVAS DE LA SUBJETIVIDAD EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

POÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA EXPERIENCIA

DERIVAS DE LA SUBJETIVIDAD EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

RAÚL CADÚS
FERNANDO SÁNCHEZ
RAFAEL MC NAMARA
AYELÉN ZARETTI
SONIA MORÁN
TEÓFILO ALVARÍNAS
NICOLÁS CARREA



Este libro fue producido por el proyecto de investigación "Poéticas y políticas de la experiencia. Derivas de la subjetividad en el mundo contemporáneo". Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, período 2017-2021.



ISBN: 978-987-47961-2-7



POÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA EXPERIENCIA
Derivas de la subjetividad en el mundo contemporáneo

POÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA EXPERIENCIA

Derivas de la subjetividad en
el mundo contemporáneo

Raúl Cadús
Fernando Sánchez
Rafael Mc Namara
Ayelén Zaretti
Sonia Morán
Teófilo Alvariñas
Nicolás Carrea

Título: *Poéticas y políticas de la experiencia. Derivas de la subjetividad en el mundo contemporáneo*
Raúl Cadús; Fernando Sánchez; Rafael Mc Namara; Ayelén Zaretti; Sonia Morán; Teófilo Alvariñas; Nicolás Carrea
Primera edición: junio de 2021

Poéticas y políticas de la experiencia. Derivas de la subjetividad en el mundo contemporáneo - 1a ed. Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2021
275 p.; 21 x 15 cm.

ISBN: 978-987-47961-2-7

1. Filosofía Contemporánea 2. Filosofía de la Cultura.
CDD 190.904

ISBN: 978-987-47961-2-7

Diseño de tapa: Departamento de Diseño Círculo Hermenéutico

© 2021, Círculo Hermenéutico
Buenos Aires, Argentina

Impreso en Porter & Cia SRL
Plaza 1202 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, sin el permiso expreso del editor.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	09
Cartografías de la alteridad. Significaciones en disputa en torno a subjetividades y territorios	15
<i>Fernando Sánchez</i>	
Espacialidad y modos de subjetivación política: un recorrido por la filosofía argentina	53
<i>Rafael Mc Namara</i>	
Cuerpo informado. Sobre el cuerpo en el bioarte	85
<i>Ayelén Zaretti</i>	
Más allá del logos: La experiencia estética profunda como acceso a una sabiduría vital	117
<i>Sonia Morán</i>	
Habitar lo sagrado	145
<i>Teófilo Alvarñas</i>	
Metafísica-estética del paisaje	185
<i>Raúl Cadús</i>	
La subjetivación filosófica	225
<i>Nicolás Carrea</i>	
Sobre los Autores	269

INTRODUCCIÓN

El libro que usted tiene en sus manos —o en su pantalla— es el resultado de un trabajo de investigación abocado a uno de los temas claves de la filosofía contemporánea como lo es el de la subjetividad, tema que en las últimas décadas del siglo XX ya se plantea en términos plurales, reconociendo la creciente importancia de una diversidad de subjetividades a ser tenidas en cuenta, como correlato del hecho elemental del carácter histórico y cultural de las mismas, en el sentido de tratarse del resultado de procesos múltiples mediante los que se lleva a cabo la emergencia y la relativa estabilización de las subjetividades en cuestión, ya sea que se trate de sujetos sociales y políticos o bien de diversas formas de la subjetividad personal. Sin dudas que es un rasgo ya definitivo de nuestra época el énfasis puesto en la diversidad y la multiplicidad de subjetividades reales o posibles, a diferencia de la focalización en la identidad que caracteriza al pensamiento moderno hasta bien entrado el siglo XX, generándose una imagen que podríamos imaginar del tipo del holograma, mediante la que es posible observar una multiplicidad de subjetividades atravesando al sujeto de carne y hueso de los viejos filósofos existencialistas. No es que el tema de las subjetividades en términos identi-

tarios —referidos, por ejemplo, a la identidad nacional, de pertenencia tribal en las ciudades modernas o de pertenencia étnica a lo largo del mundo— hayan desaparecido ni mucho menos, el tema es que simplemente hemos aprendido a visualizar el carácter procesual y dinámico de las diversas subjetividades, advertidos del hecho de la construcción como tal y por ende de la contingencia de las diversas subjetividades de hecho, junto con la necesidad (ontológica) de dicha construcción. Desde una perspectiva filosófica esto implica el abandono de un horizonte universalista en relación con “la cuestión del hombre”, que es el ancla, por así decir, de la cuestión de la subjetividad en la modernidad, o —más bien que el abandono— el reconocimiento del carácter local y situado de una universalidad básicamente eurocéntrica y, si seguimos avanzando, patriarcal, colonial, etcétera. El hecho es que con dicho reconocimiento epistémico, evidentemente crítico, quedan al descubierto para su deconstrucción las viejas formas modernas de la subjetividad como constructos epistémicos, dando lugar a una proliferación de perspectivas teóricas acordes a una proliferación en paralelo de nuevas subjetividades que se hallan, respecto del eje imaginario del sujeto absoluto o del sujeto universal moderno, como en una deriva. Abriéndose del rumbo imaginario del sujeto de la modernidad filosófica, en un mundo actual al que podríamos caracterizar, en sintonía con la proliferación de subjetividades y de perspectivas teóricas posibles, como una época de todas las épocas, en la que viejas y nuevas subjetividades coexisten. O digamos mejor que postulan su existencia, para ser coherentes con el carácter activo de la existencia misma que le adscribimos a las subjetividades en términos de políticas y poéticas de la experiencia.

A lo largo de los artículos que componen este libro avanzamos desde casos en los que la cuestión es trabajada desde enfoques muy diversos, que van desde el plano metafísico al

político y del personal al colectivo, dentro de marcos epistémicos igualmente diversos, pero que se ven atravesados en su conjunto por el eje del carácter político y/o poético de la experiencia en que dichas subjetividades se constituyen. Es así que comenzamos el recorrido de nuestras derivas con un trabajo de Fernando Sánchez, en el que las políticas de la experiencia están referidas, básicamente, a la relación entre políticas territoriales y políticas de la construcción de identidades y alteridades en la región patagónica, dando cuenta de la articulación entre ciencias y poder que tiene lugar en contexto colonial, así como de los procesos de territorialización actuales en la Norpatagonia, en el contexto de disputas simbólicas y territoriales por la afirmación de pueblos originarios. Igual correlato entre esquemas teóricos, perspectiva global y bajada a lo local, encontramos en el segundo trabajo, de Rafael Mc Namara, en el que se tematiza la experiencia del espacio en relación con la construcción política y poética de la subjetividad política argentina, entre una perspectiva crítica de hitos históricos de la filosofía local ligados a la idea del espacio como extensión —como *Facundo* de Sarmiento— y la ponderación de investigaciones actuales en línea con una imagen del espacio como campo intensivo, con base en trabajos realizados en la zona urbana bonaerense. En tercer lugar tenemos el trabajo de Ayelén Zaretti, que dentro de las derivas de la subjetividad en el mundo contemporáneo nos ofrece un interesante recorrido en torno a la modificación técnica de la vida y del cuerpo entre la Modernidad y la actualidad, pasando del cuerpo intervenido por la biotecnología a la modificación y el diseño del cuerpo en la sociedad de consumo, al tiempo que avizora las potencialidades crítico-poéticas del bioarte frente al formateo del cuerpo en el mundo actual.

Así como las políticas de la experiencia básicamente se refieren a dispositivos concretizados en la vida real en prácticas

tendientes a modular o formatear cuerpos y comportamientos, ya se trate de la escolaridad, de las tecnologías de la sociedad de consumo, de los regímenes de visibilidad o de la distribución geopolítica de cada metro cuadrado del mundo, las poéticas, por su parte, nos remiten a un momento de la construcción de subjetividades muchas veces inherente a las políticas de la experiencia, que en su devenir pueden llegar a esenciarse como poéticas, como es el caso en el que se forma una comunidad determinada por un evento equis capaz de transformar su propia realidad y con ello su entorno. Tal sería el caso de las acciones llevadas a cabo por colectivos abocados a la autoafirmación social de un modo de existencia posible, que acaban por ser recogidas en un acontecimiento generado y sostenido en el tiempo, ya se trate de fábricas recuperadas en medio de la crisis del sujeto trabajador o de la autoafirmación en cuestiones de género. En ese sentido, tanto las políticas como las poéticas constituyen algo así como la cristalización de dos momentos ontológicos de la subjetivación inherentes al ser humano, que adquieren diversas modalidades y características según los casos al infinito, pero que se enmarcan en unas pocas formas de la experiencia. A una de ellas nos remite el trabajo de Sonia Morán, en el que se trata acerca de la experiencia estética como vía de acceso a lo no-humano y como expresión canalizadora y liberadora en la cultura andina, desde una perspectiva que a la vez que se posiciona críticamente frente al logocentrismo occidental, profundiza en la peculiar conexión de la experiencia estética (artística, ritual y festiva) con otras funciones y esferas de la experiencia comunitaria. De la estética comunitaria cultural, no académica, vinculada al habitar entre lo físico y lo metafísico en los pueblos originarios de América, pasamos al habitar poético que plantea Teófilo Alvaríñas en “Habitar lo sagrado”, conduciéndonos hacia el corazón del pensamiento (post)metafísico heideggeriano, con

un trabajo doxográfico que rastrea las huellas de un posible habitar poético vinculado con el sentido de la Tierra (o de la *Physis*) y de nosotros en ella, en un contexto actual caracterizado por la desacralización y la objetualización de lo real; al igual que en casi todos los trabajos del libro, exhibiendo un aspecto crítico y uno propositivo en la cuestión tratada. En todos menos en el de quien suscribe, ya que en lugar de tratar sobre casos de poéticas y/o políticas de la experiencia, pongo a consideración un trabajo teórico epistemológico en el que propongo una reinscripción de la metafísica como saber experiencial y como práctica existencial vinculada al habitar, la experiencia del paisaje y la experiencia metafísica, que sirve de marco y fundamentación de determinadas poéticas de la experiencia vinculadas al andar y particularmente al caminar. Esta vez las poéticas de la experiencia definidas como un conjunto de parámetros, técnicas y principios ordenados a la producción de una vivencia y un saber. Por último, en los bordes del territorio epistémico de nuestro proyecto, se ubica el trabajo de Nicolás Carrea, como una especie de punto ciego en el que se abisman todos los otros textos (o como un cristal en el que se absorben y reflejan) aplicando las categorías de poéticas y políticas de la experiencia a la subjetivación del filósofo y de la institución filosófica misma, a la que de una u otra manera pertenecemos quienes aquí escribimos; describiéndonos desde los dispositivos que nos constituyen y que constituimos.

Ponemos a consideración suya, lector o lectora, estos trabajos, no sin la esperanza de contribuir a la comprensión de nuestra realidad y nuestro tiempo, y –con perdón por la inmodestia– no sin el anhelo también de contribuir a vislumbrar horizontes para las subjetividades por venir.

Raúl Cadús

CARTOGRAFÍAS DE LA ALTERIDAD. SIGNIFICACIONES EN DISPUTA EN TORNO A SUBJETIVIDADES Y TERRITORIOS

Fernando Sánchez

Introducción

El eje central del trabajo es la interrelación entre procesos de construcción de alteridades, regímenes de visibilidad y representación, y prácticas cartográficas con sus derivaciones epistémicas y políticas.

El recorrido del texto busca dar cuenta de una serie de temas de investigación abordados en los últimos años, cuyo problema de base es la articulación histórica entre saberes de las ciencias, prácticas de poder y producción de subjetividades alterizadas, configuración que adquiere una inflexión especial en la modernidad.¹

Se parte de indagar, desde un enfoque foucaultiano, en torno a la matriz político-epistémica de tratamiento de

¹ Estos ejes fueron desarrollados en la tesis de Doctorado en Filosofía “Subjetivación y diferencia. Dimensiones teórico-políticas en la producción de alteridades” (U.N. de Córdoba, 2016, inédita).

las diferencias que cristalizó en el siglo XIX y se extendió en el XX, centrada en criterios de raza, cultura y nación.

Una segunda instancia de problematización incluye el análisis de los regímenes de visibilidad y nuevas técnicas de representación visual que inicialmente secundan, para pronto compenetrarse con aquellos saberes y prácticas, potenciando los procesos de subjetivación/objetivación de individuos y pueblos ‘otros’.

Dispositivos arquitectónicos como los museos, ferias y exposiciones universales, y dispositivos técnicos como la fotografía y el cine, marcaron un punto de inflexión en la producción de imágenes e imaginarios acerca de propios y extraños, generando relatos con una marcada carga valorativa de circulación masiva.

Por último, el abordaje de la cartografía y las políticas del territorio busca poner de relieve los modos de ocupación efectiva y de elaboración simbólica del espacio, operaciones que se articulan directamente con los procesos de construcción de identidades y alteridades.

El recorrido culmina con una incursión en los procesos de territorialización en Norpatagonia, que incluyeron la elaboración de un registro visual y un imaginario acerca del desierto como tierra de la barbarie, tallado sobre la relación antagónica entre la Nación y sus otros. Finalmente, se esboza una indagación en torno a disputas simbólicas y territoriales a partir de los procesos recientes de afirmación cultural del Pueblo Mapuche.

Saberes antropológicos y producción de alteridades

Los intentos de conocer lo típicamente humano adquirieron un peso especial en la modernidad, tanto desde enfo-

ques filosóficos y científicos como en prácticas institucionales de diverso tipo.

Encontrar una certeza en torno a la identidad esencial de la especie resultaba una inquietud de primer orden, y un desafío creciente en tanto su fisonomía se volvía más difusa a medida que se ampliaba la mirada.

Uno de los problemas radicaba en la paradoja de buscar una definición universal sin ignorar las múltiples expresiones particulares de lo humano.

El siglo XVIII fue prolífico en esos ensayos y discusiones.

Desde el campo de la historia natural, Linneo estableció las bases de un sistema taxonómico aún vigente, una verdadera cartografía analítica de los seres vivos. En uno de los casilleros de ese gran cuadro, dentro del orden de los primates y junto a los monos superiores, ubicó a la especie zoológica que llamó *homo sapiens*,² hecho que le ocasionó numerosos cuestionamientos, desde al ámbito científico y desde el religioso.

Afinando aún la clasificación, distinguió cuatro variedades al interior de la especie humana de acuerdo a criterios biológicos (principalmente el color de piel) y conductuales: *Homo europaeus albus*, *americanus rubescens*, *asiaticus fuscus* y *africanus niger*. También agregó la categoría *Homo monstruosus* para “hombres salvajes” y otros humanos con rasgos anómalos, mayormente basados en avistajes de navegantes o relatos tradicionales.

Si bien la clasificación en cuatro tipos humanos fue la que *a posteriori* se consolidó en las teorías raciales, en la

² En *Sistema natural, o los tres reinos de la naturaleza, según clases, órdenes, géneros y especie*, publicado originalmente (en latín) en 1735, y ediciones posteriores incluyendo modificaciones en la taxonomía, hasta la décima editada en 1758.

estela del enfoque de Linneo surgieron múltiples ensayos clasificatorios, ofreciendo muy diferentes versiones acerca de las “variedades humanas”, hecho que deja traslucir la arbitrariedad de unas clasificaciones que, paradójicamente, pretendían ser descripciones de divisiones existentes en la naturaleza.

Según el esquema de Buffon en un trabajo de 1754, en la cumbre se encontraban “las naciones de Europa septentrional, inmediatamente abajo los demás europeos, luego las poblaciones de Asia y África y en la parte inferior de la escala, los salvajes americanos” (Todorov 2009: 124).

Mientras que Blumenbach, en el contexto alemán de fines del siglo XVIII, sostuvo la existencia de cinco variedades: caucásica, mongola, americana, etíope y malaya. Su clasificación se basó en la observación de rasgos físicos, tales como la forma del cráneo, el rostro, el cabello y el color de la piel, y fue una referencia importante para los escritos posteriores sobre las razas (Horsman 1985).

Por su parte, ediciones de divulgación como láminas y álbumes de estampas contribuyeron a la confusión acerca de las razas, especialmente sobre cuántas y cuáles, pero sin diluir por ello la arraigada creencia sobre la existencia de clivajes al interior del género humano, y su valor diferencial. Por ejemplo: “*The Principal Varieties of Mankind*”, parte de la serie de posters populares “*Illustrations of Natural Philosophy*” publicada en Londres en 1850, muestra los rostros de veintiocho variedades humanas, agrupadas según un criterio geográfico cuasi-continental (“asiáticos, australianos, europeos, polinesios, africanos y americanos”).

La delimitación de lo humano era claramente un terreno de incertidumbre y discusión abonado por discursos de distinta procedencia. La situación paradójica que rodeaba la afirmación de la unidad por un lado, y la constatación de la realidad heterogénea de la especie por otro, alcanzó durante el siglo XIX un punto máximo con la polémica entre monogenistas y poligenistas. Lo que estaba en juego en esa discusión era el sostenimiento de un origen común de la humanidad no obstante las diferencias, o por el contrario, la idea de que las distintas razas correspondían a linajes humanos surgidos de manera independiente. Esta última hipótesis suponía una interpretación radical de las diferencias y ofrecía una justificación de fuerte peso para prácticas de opresión; de hecho muchos de sus defensores lo eran también del sistema esclavista.

Entre esta variedad de discursos se perfilaba el sesgo positivista que reinó en el siglo XIX y sobrevivió largamente a los planteos poligenistas. La observación fisiológica y antropométrica como criterio de establecimiento de ‘tipos humanos’ basados en criterios raciales se impuso como un modo general de objetivación por parte de las ciencias humanas.

Por un carril paralelo, aunque no desconectado, circulaban los intentos estrictamente filosóficos de dar una definición taxativa acerca de lo humano: en esa línea, hacia fines del siglo XVIII Kant planteó la necesidad de una Antropología dirigida a dilucidar el ser del hombre, cuyo desarrollo sería la base fundamental de toda Filosofía.

En su pensamiento se desplegó, no obstante, la dualidad entre el intento de fundamentar un sujeto moral de carácter universal, y la concepción clasificatoria y jerarquizante de la época, tensión que se hizo patente en sus

planteos acerca de “las diferentes razas del hombre”.³

Esa Antropología Filosófica de orientación esencialista tuvo su momento de auge en las primeras décadas del siglo XX, de la mano de pensadores como Scheler, Cassirer, Plessner y Gehlen, en un contexto europeo signado por las grandes guerras y otros empeños (auto)destructivos, donde la pregunta por lo humano, por sus potencialidades y sus limitaciones, resultaba acuciante.⁴

En algunos de estos intelectuales y otros contemporáneos se observa también un llamado al humanismo, como intento o ilusión de refundar la vida social en el valor de la vida humana, aun sin haberse definido claramente sus contornos, buscando conjurar la violencia apelando a principios éticos que se suponía aun latían en la humanidad.

Hacia mediados de siglo XX, se produjo un desplazamiento importante en relación a esas presunciones mo-

³ Resulta interesante la indagación de Chukwudi Eze sobre aspectos del pensamiento kantiano mucho menos conocidos que sus ‘trabajos críticos’ abordando escritos y clases que Kant agrupaba en Geografía física (estudio de la tierra y todos los elementos naturales que abarca, incluido el hombre en su aspecto externo, físico) y Antropología (estudio del hombre en su aspecto interno, como agente moral), disciplinas que consideraba fuertemente conectadas y complementarias. Sus argumentaciones sobre la variedad de razas en tanto manifestaciones de la naturaleza humana, que actualmente consideraríamos netamente antropológicas, formaban parte de su Geografía física. A modo de ejemplo del tenor de esos desarrollos: “La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menor de talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos”. Citado en Chukwudi Eze 2014: 44.

⁴ En esas indagaciones antropológicas latía también la necesidad de deslindar el ser del hombre del resto de los animales, preocupación no totalmente novedosa pero reactualizada por el impacto de la teoría evolucionista a partir de Darwin. La búsqueda del rasgo distintivo de lo humano en relación a otros vivientes se encuentra explícitamente en Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), así como en la *Antropología Filosófica* de Cassirer (1944).

ternas. En buena medida acusando recibo de los acontecimientos, ese ideario que ligaba el desarrollo de la razón con el progreso y el bienestar humano comenzó a perder vigencia, al igual que el enfoque universalista aplicado al saber, a la cultura y a la historia.

En esa inflexión epocal quedaba expuesto y puesto en cuestión el discurso moderno-occidental y su modo de accionar en el mundo, también como discurso y práctica ideológica. Contra los modos de la monocultura (De Souza Santos 2006) cobraron revancha y recobraron vitalidad las historias de cientos de pueblos y grupos humanos.

Un despliegue de movimientos político-culturales reivindicativos de las diferencias corrió paralelamente a un giro teórico a nivel académico a partir de la década del '60.

En esa línea es pertinente mencionar, aun en el contexto europeo, los planteos críticos del postestructuralismo. En particular Foucault, en un libro controversial como fue *Las palabras y las cosas* (1966), señalaba la historicidad de la figura hombre y su ligazón con la episteme moderna de la que había surgido:

“En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. (...) El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.” (Foucault 1995: 375)

Comenzaba a hacerse visible la dimensión política, y no sólo teórica, de todo intento de definición unívoca de lo humano, dada la experiencia histórica en torno a las derivaciones de su imposición como idea reguladora, incluso normativa.

Como señala Morey en una revisión crítica de la Antropología Filosófica moderna, no sería el mayor problema saber si la definición del hombre realmente abarca “las múltiples dimensiones de lo humano, si dice realmente su esencia. También debemos preguntarnos qué niega, a quién le niega carta de ciudadanía en lo humano –cuál es la *sombra* específica de tal definición” (Morey 1987: 61).

En este sentido es importante observar la compenetración de los discursos –filosóficos u otros– con sus contextos geohistóricos de emergencia, así como su capacidad de producción de sentidos y de realidades sociales.

La autocomprensión de lo humano en las coordenadas de la razón y el progreso que se consolidó en el siglo XVIII con pretensiones de universalidad, fue la condición de posibilidad para un proyecto de emancipación y progreso moral pensado en términos de humanidad. Proyecto que, visto retrospectivamente y desde una perspectiva geopolítica, fue un proyecto civilizatorio centrado en el ideal humano del Occidente europeo.

La figura *hombre*, investida con el aura de una identidad esencial, resultó a la vez una matriz de inteligibilidad (y valoración) de las diferencias humanas.

Si bien la idea de mundo como totalidad del espacio habitado tiene una larga tradición en la cultura occidental –por ejemplo, en la noción de *ecumene*– es en la modernidad cuando adquiere un grado novedoso de sistematización y de implicaciones prácticas.

Subjetivación, normalización y alteridad

El proceso de clasificación jerárquica de los seres humanos, ya sea desde criterios raciales, culturales u otros, no

contradice sino que es consustancial con la búsqueda de una definición totalizante. De este modo, la producción de las alteridades subordinadas en el contexto de las ciencias e instituciones modernas se produjo en correlación con la instauración del *hombre*.

Resulta importante tener en cuenta que, contrariamente a lo sostenido por los enfoques esencialistas, los modos de existencia humanos son material sensible, maleable y múltiple. En este sentido, siguiendo a Foucault (1986), es pertinente pensarlos en términos de procesos o modos de subjetivación que acontecen en contextos histórico-culturales particulares, entramados con prácticas de poder y saber.

En el recorrido que aquí interesa plantear, se focaliza en la formación moderna occidental dada la solidez de su tratamiento teórico y político de las diferencias, así como su irradiación a nivel mundial de parámetros normativos de pretensión universal.

En esta línea retomamos la lectura foucaultiana de la modernidad en tanto sociedad de normalización, caracterización que alude a la organización de una trama institucional tendiente al disciplinamiento de cuerpos y conductas, buscando producir específicos perfiles de subjetividad.

Como contracara de esos estándares de normalidad, la producción de innumerables modos de lo anormal; modos de ser caracterizados como atraso, desviación, inferioridad o salvajismo; en suma, todo aquello que debía ser corregido, encerrado o en el límite eliminado.

Aun cuando descalifica, el poder normalizador tiende a incluir. Las anormalidades tienen su lugar en la taxonomía, incluso un lugar altamente significativo aun cuando no sea el central: en torno suyo se ha desplegado una variedad de instituciones y disciplinas de corrección,

de ‘atención especial’, de reencauzamiento. También en torno suyo se redoblaron los discursos del orden y sus parámetros de normalidad, dirigidos a la población en su conjunto.

Como señala Lazzarato, la matriz moderna de organización de la existencia —en el marco de la sociedad disciplinaria— implicaba la administración de la multiplicidad según políticas de reducción de las diferencias y de su capacidad de proliferación, a través de tecnologías de normalización tendientes a “encerrar el afuera” para impedir que “una infinidad de otros mundos posibles pasen a la realidad” (Lazzarato 2006: 81).

De este modo, el “sujeto moderno” cobraba existencia sobre el fondo de una multitud de subjetividades negativizadas producto de prácticas normalizadoras de saber-poder. En esto se evidencia la interrelación entre subjetivación, normalización y alteridad.

Resulta especialmente pertinente para este eje de análisis el concepto de “prácticas divisorias”, señalado por Foucault (2001) como uno de los modos de subjetivación, concepto que remite a operaciones de segmentación de los seres humanos, a la vez que de calificación y ubicación en un orden jerarquizado en base a criterios de normalidad arbitrarios, pero firmemente establecidos.

Un papel importante en ese proceso de definición de la normalidad y las desviaciones les correspondió a partir del siglo XIX a ‘Ciencias de la conducta’ como la Psiquiatría, la Sociología o la Criminología, y a ‘Ciencias del hombre’ como las Antropologías biológica y cultural, que además de elaborar sus respectivas teorías acerca de las anomalías, se articularon con instituciones y programas concretos de corrección, encierro y exterminio.

Desde la lógica del examen, estas disciplinas avanzaron en la elaboración del cuadro de las patologías que rodeaban a los sujetos (en especial a determinados grupos marcados por cuestiones de raza, clase o nacionalidad) buscando detectarlas aún en su virtualidad. Se trataba de identificar signos manifiestos o latentes de peligrosidad, tanto en el tiempo vital de los individuos como en su progeñie.

En función de esas inquietudes se tornaron centrales en el siglo XIX las nociones de herencia y degeneración, atravesando diferentes disciplinas científicas y prácticas médico-políticas.

La tipología de “criminales natos” portadores de atavismos de la escuela italiana; o las numerosas listas de “sujetos disgénicos” que llevarían a la decadencia de la raza o la nación elaboradas por el pensamiento eugenista a partir de Galton, se expandieron como una verdad de época en diferentes latitudes, hasta –por lo menos– mediados del siglo XX.

Un punto aparte ameritan las Ciencias antropológicas, debido al alcance y la persistencia de sus teorías explicativas de las diferencias en términos raciales y culturales. Su gravitación es de resaltar teniendo en cuenta la conjunción histórica entre estos desarrollos teóricos y el proceso de expansión colonial europeo, que utilizó y a la vez potenció esos saberes acerca de las diferencias.

Si bien desde los momentos iniciales de la conquista del nuevo mundo se desarrollaron discursos inferiorizantes acerca de los pueblos nativos, el siglo XIX dio un salto cualitativo, al menos en dos aspectos:

Por un lado, las Ciencias antropológicas plantearon sobre bases pretendidamente objetivas el cuadro de las diferencias humanas, fundamentando las relaciones jerár-

quicas entre razas y culturas. Según Wallerstein (1996), de las cinco disciplinas que inicialmente compusieron el campo de las Ciencias sociales, la Antropología se especializó en el estudio de los pueblos extraeuropeos, desarrollando una serie de teorías explicativas acerca de las diferencias humanas, que al igual que sus tareas de investigación de campo, se entrelazaron directamente con las políticas de expansión cultural y territorial europea.

En segundo lugar, a partir de 1870, la política exterior de los principales países occidentales, coincidió con traficantes y empresarios del espectáculo en la práctica de trasladar grupos humanos de distintas latitudes a las principales metrópolis para su exhibición.

En ambos aspectos, se produjo un salto cualitativo en las prácticas históricas de objetivación/exotización de grupos humanos, en clara consonancia con el espíritu positivista de la época.

Como sostiene Castro Gómez (2000: 145) la Modernidad “es una máquina generadora de alteridades” que a la vez que califica y objetiva a los sujetos a través del conocimiento, los incorpora en escalones subordinados en un orden cultural atravesado por relaciones asimétricas de poder.

En el marco del “sistema-mundo moderno colonial” cobra relevancia entonces la dimensión política de esas representaciones de la alteridad, o dicho de otro modo, de las prácticas de “invención del otro” (Idem).

El citado autor analiza ese proceso en términos de una “doble gubernamentalidad”, concepto que refiere al desarrollo paralelo de un régimen de construcción de ciudadanía al interior de los estados nacionales, y de despliegue geopolítico hacia afuera, tendiente al establecimiento de relaciones de dominación sobre los pueblos extraeuropeos.

La organización colonial del mundo que comenzó a gestarse a partir de la ‘época de los descubrimientos’ implicó a la vez políticas de ocupación y administración territorial, y una disputa en el terreno simbólico. Esta última estaba marcada desde el inicio con una asimetría insalvable: un criterio de cultura hecho a imagen y semejanza de las pautas de vida occidentales no podía más que relegar al plano de los atavismos, las supersticiones y la irracionalidad las prácticas y concepciones de mundo de una multiplicidad de pueblos otros (De Souza Santos 2006).

Se trataba de una concepción autocentrada acerca de las diferencias, que a la vez que negaba todo valor de (otros) saberes y prácticas nativas, se sustraía del orden de los particulares, pretendiendo encarnar valores universales.

Como señala Lander, ese esquema que terminó de consolidarse en el siglo XIX implicó la integración de “la totalidad del tiempo y el espacio –todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados– en una gran narrativa universal” (Lander 2000: 16)

La imposición colonial de modelos interpretativos acerca del mundo y los modos de habitarlo, que en gran medida perduraron en el tiempo hasta la actualidad, fueron claramente modos de ejercicio, también, de violencia epistémica.

Imágenes e imaginarios sobre cuerpos, culturas y territorios

El concepto de imaginario es clave para abordar los discursos y prácticas en torno a la alteridad porque permite rastrear ciertas ideas que cruzan transversalmente

planteos científicos, filosóficos, religiosos y del sentido común.

Alude a un conjunto de creencias mayoritariamente compartidas por una época, que organiza los esquemas valorativos y las prácticas sociales.

En un amplio análisis histórico y conceptual sobre los imaginarios sociales, Baczkó cuestiona a las corrientes teóricas que reducen lo imaginario al nivel de lo irreal o de una versión deformada de la realidad. Lo considera en cambio “un esquema colectivo de interpretación”, que se nutre de experiencias pasadas y presentes, y tiene un valor fundamental en la orientación de las acciones, a la vez que constituye las “condiciones simbólicas de posibilidad” para el ejercicio del poder político, en sus diversas manifestaciones (Baczkó 1991: 30).

En esa línea de pensamiento, utilizamos la noción de imaginario para referir a un modo de elaboración (*poiesis*) verosímil acerca del mundo, que funciona con efecto de verdad y conforma el campo de acciones posibles. Más que indagar en su estatus de verdad o su cercanía con la falsedad o el engaño, interesa analizar su articulación con relaciones de poder en los procesos de construcción de alteridades.

Partimos de reconocer la amplitud temporal y geográfica de las representaciones acerca de los confines de lo humano, desde las figuras antropomórficas híbridas y monstruosas que en la imaginería medieval habitaban en los bordes mismos de occidente, hasta los relatos e ilustraciones surgidos de los viajes transatlánticos a partir del siglo XVI, que en gran medida extrapolaban a tierras lejanas aquellas mismas figuras de lo extraño (Bartra 2000, Carreño 2008). Por su parte, las clasificaciones y explicaciones modernas acerca de la diversidad humana

tampoco escatimaron la dimensión ficcional, incluso cuando aparecían arropadas con el tono de la rigurosidad científica.

Un impulso importante a las prácticas discursivas de alterización negativa de los pueblos no occidentales, en particular los del Nuevo Mundo, fue aportado por los relatos de viajeros de distintas procedencias que funcionaron como testigos-cronistas de tierras y vidas extrañas: militares, comerciantes, diplomáticos, religiosos y exploradores varios fungieron de etnógrafos *ad hoc*, mucho antes de que se consolidara esa profesión a fines del siglo XIX.

Muchos de esos relatos tomaron cuerpo en imágenes que pasaron a nutrir los imaginarios europeos acerca del hombre americano. Imágenes que lejos de aportar al conocimiento y posibilitar un acercamiento, sirvieron para confirmar prejuicios y reforzar un paradigma excluyente de civilización y humanidad.

Como sostiene Castro Gómez, “la construcción del imaginario de la civilización exigía necesariamente la producción de su contraparte: el imaginario de la barbarie.” (Castro Gómez 2000: 151)

La producción y circulación de imágenes tuvo históricamente un papel importante en la construcción de identidades y diferencias. Tanto las ilustraciones y grabados, como las “imágenes técnicas” (Flusser 2014) a partir de la invención de la fotografía, contribuyeron con su pregnancia al establecimiento de un imaginario visual acerca de propios y extraños.

Los viajes siguieron siendo por mucho tiempo el trasfondo y la condición de posibilidad para esas prácticas de alterización. No sólo en la actividad de navegación desde el viejo mundo al nuevo, sino también en los viajes en sentido inverso, con el traslado de grupos humanos de

distintas latitudes para ser exhibidos en las metrópolis europeas, práctica extendida y recurrente en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX.

El fenómeno de los zoológicos humanos y las Exposiciones universales, puede entenderse como un síntoma de la consumación de la matriz moderna de producción jerárquica de la alteridad, consustancial a un amplio esquema de dominación geopolítica y cultural.

Las exhibiciones fueron también motivo de interés para los miembros de las sociedades de Antropología que sumaron a sus tradicionales investigaciones de campo en tierras lejanas, la disponibilidad de grupos étnicos variados sin salir de la ciudad.⁵

Además de motivo de interés científico, fueron instancias masivas de afluencia de público, lo que las tornaba rentables para el negocio del entretenimiento, pero también de sumo interés en términos político-culturales para los gobiernos.

Las exhibiciones zooantropológicas, junto con los museos que se multiplicaron durante el siglo XIX, convergieron con otras instituciones públicas en la formación de la ciudadanía. Fueron en términos de Bennett (1988: 79) “un conjunto de agencias educativas y civilizadoras” que cumplieron un papel importante en tanto aprendizaje simultáneo sobre sí mismos y sobre los otros. En la mayoría de los casos, estas fueron para la población las únicas instancias de contacto relativamente directo con la alteridad.

Por su parte, el despliegue de este “complejo exhibicionario” (Bennett 1988), contribuyó a modelar un espe-

⁵ Este tema es abordado en Sánchez, F. (2013) “Inventarios de la civilización. Geopolíticas del saber y exhibiciones zooantropológicas en la construcción del mundo moderno colonial”, op. cit.

cífico régimen de visibilidad moderno, ya en ciernes desde principios de siglo XIX, que incluyó también un adiestramiento de la mirada.

Como señala Crary en *Las técnicas del observador* (2008), “La visión y sus efectos son siempre inseparables de las posibilidades de un sujeto observador que es a la vez el producto histórico y el lugar de ciertas prácticas, técnicas, instituciones y procedimientos de subjetivación.” (Crary 2008: 21).

El concepto “régimenes de visibilidad” alude a una serie heterogénea de elementos interconectados, entre los que se cuentan: la organización de espacios de exhibición de objetos, cuerpos y relatos así como de circulación de espectadores; la institucionalización de dispositivos museísticos, ferias y exposiciones; y la organización de circuitos de producción y publicación de imágenes, entre otros.

En ese régimen de visión ya constituido previamente se inscribieron la fotografía y posteriormente el cine. Su capacidad de generación, reproducción y circulación técnica de imágenes gravitó de manera decisiva y creciente, no sólo en la construcción de imaginarios sobre la alteridad, sino en los modos de vinculación con el mundo y en la creación de mundos (Flusser 2014).

Un género de amplio desarrollo, que articuló el régimen de las exhibiciones y los intereses de la antropología, fue el del retrato de cuerpos y rostros. En esas ocasiones, el acto de ‘captura fotográfica’ implicó también un modo de subjetivación/objetivación, por lo tanto un modo más de ejercicio del poder.

La exposición coercitiva frente a la cámara de esos grupos o individuos, implicó un reforzamiento de la relación de asimetría que en muchos casos se traslucía en

las mismas fotografías, evidenciando las condiciones políticas que las hicieron posibles.⁶

“Lo fotográfico se instala en el centro de un dispositivo general de disciplinamiento y centralización de la información sobre los sujetos, pero constituye también una máquina de escribir sobre los cuerpos, de producir subjetividades, de preservar cuerpos para el recuerdo, de identificar otros para diseccionarlos del cuerpo social como elementos anómalos y enfermos.” (Cortés Rocca 2011: 70)

Desde el encuadre y la composición de escenas hasta su posterior inscripción en los circuitos científicos o editoriales, las imágenes elaboran relatos con claros sesgos ideológicos y culturales.⁷ Las tecnologías visuales no son solo medios de representación de lo existente, sino modos y medios de significación, y por lo tanto de producción de sentido, de imaginarios, de realidades; aspectos por demás importantes en los procesos de construcción de identidades y diferencias.

⁶ Las relaciones entre fotografía científica (antropológica, psiquiátrica y criminológica) y prácticas de poder son analizadas específicamente en Sánchez, F. (2019) “Regímenes de visibilidad y producción de subjetividades. La captura fotográfica y otros dispositivos afines”, op. cit.

En relación a la fotografía en el contexto de las Exposiciones, ver Báez, Ch. y Mason, P. (2006) *Zoológicos humanos. Fotografías de fueguinos y mapuche...* op. cit.

⁷ La posibilidad de reproducción técnica de esas imágenes permitió la extensión de ese relato visual exotizante de las diferencias más allá del lugar y momento puntual de las exhibiciones, a través de tarjetas postales, periódicos, revistas y libros, incluida la edición de álbumes oficiales de muchas de las Exposiciones.

Experiencias del espacio, políticas del territorio

Diversos autores contemporáneos han señalado la relación entre el espacio y el tiempo en tanto experiencias humanas ineludibles, aunque particularizadas por la variable cultural. En su libro *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos* (1995), Marc Auge sostiene en relación a esas dimensiones, que el espacio “es necesariamente histórico, puesto que se trata precisamente de un espacio cargado de sentido por grupos humanos, en otras palabras, se trata de un espacio simbolizado.” (Auge 1995: 15)

Esta inscripción simbólica de los espacios, para quienes comparten no sólo el acceso a un lugar sino cierta pertenencia cultural común, forma parte importante de los esquemas organizadores de la vida social.⁸

Pero la cuestión del espacio no solo atañe al sentido y la ubicación de lugares, sino también al desplazamiento. Este punto es abordado específicamente por Careri (2013), poniendo énfasis —a contrapelo de la interpretación habitual— en las vinculaciones entre la arquitectura y el movimiento. En este sentido indaga sobre la “arquitectura del nomadismo” que califica como “arquitectura del vacío” y se corresponde con la cultura del errabundeó, contrapuesta a la “arquitectura del espacio lleno” que caracteriza las formas de vida sedentarias.⁹

⁸ Más puntualmente sostiene Auge que “el lugar es triplemente simbólico” ya que en él y a través de él adquieren un sentido específico la relación de los sujetos consigo mismos, con los demás ocupantes y con su historia común (Auge 1995: 147).

⁹ Uno de los intereses manifiestos del libro *Walkscapes...* es analizar el lugar del recorrido en la historia de los arquetipos arquitectónicos, retrotrayéndose hasta la época en que “la arquitectura no existía todavía como construcción física del espacio, sino tan solo —en el interior del recorrido— como construcción simbólica del territorio.” (Careri 2013: 19)

De ese modo, plantea como cuestión de fondo una reflexión sobre los diferentes modos del habitar, con una atención particular en ese caracterizado por el movimiento. Su análisis incluye diversos motivos del andar, pasados y presentes, ligados a prácticas de subsistencia, peregrinaciones religiosas, o experiencias estéticas como las derivas de los situacionistas, variables sobre las que no profundizaremos aquí.

En cambio resulta relevante su abordaje de la relación entre el recorrido y los saberes tradicionales sobre el espacio y sus recursos, continua y empíricamente actualizados por parte de las culturas locales.

Siguiendo nuevamente a Careri: “...el territorio es leído, memorizado y mapeado en su devenir. Gracias a la ausencia de puntos de referencia estables, el nómada ha desarrollado una capacidad para construir a cada instante su propio mapa. (...) El mapa nómada es un vacío en el que los recorridos conectan pozos, oasis, lugares sagrados, terrenos aptos para el pastoreo y espacios que se transforman a gran velocidad.” (Careri 2013: 30)

Este modo de compenetración con el entorno, que formaba (y aún forma) parte de concepciones culturales más amplias acerca del mundo y del modo de habitarlo, fue uno de los motivos de atribución de atraso a pueblos originarios por parte de los variados programas colonizantes y modernizantes orientados por los criterios de propiedad y “productivismo capitalista” (De Souza Santos 2006: 22).

Los espacios territorializados por los estados nacionales, imbuidos de un claro impulso de sedentarización, fueron delimitados y atravesados internamente por nuevas fronteras, hecho que implicó entre otras cosas, un modo de fijación de las poblaciones, o en el mejor de los casos, de regulación de sus posibilidades de circulación.

Si bien los deslindes y los conflictos por territorios tienen una larga historia, el establecimiento de fronteras por parte de los estados nacionales modernos adquirió una rigidez y unos efectos políticos sin precedentes. Esas políticas de administración territorial alcanzaron un nivel paradigmático en el proceso de expansión colonial del siglo XIX, y tuvieron un fuerte apoyo en la cartografía.

Por ejemplo, la mención de la configuración del mapa de África a partir de la conferencia de Berlín (1884-85), se refiere al reparto y demarcación de territorios entre los países europeos, a la vez que a su representación cartográfica, que además de servir en cuestiones prácticas, funcionó como medio de legitimación político-jurídica de lo resuelto en esa convención.

Recordemos que el subtexto de ese acuerdo de reparto, fue el argumento de que los pueblos africanos eran incapaces, incluso de gobernarse a sí mismos.

La segmentación del espacio y la instalación de sistemas gubernamentales a imagen y semejanza de los estados europeos, separando a un mismo pueblo en distintas jurisdicciones, o al contrario, reuniendo tribus rivales en una misma, fue un elemento importante en el proceso de desestructuración de los sistemas sociales locales, incluso en un aspecto vital como es la organización de los conflictos y las alianzas.

De más está decir que la representación cartográfica de todo el continente con sus divisiones internas, no sólo no existía, sino que no era necesaria para los modos de vida de los pueblos nativos. La imposición de esa organización espacial fue claramente consustancial al proceso de dominación política, económica y cultural sobre el continente, vigente de manera formal hasta mediados de siglo XX y continuada de otros modos hasta el presente.

Algo similar ocurrió con el establecimiento de los estados nacionales y sus límites en Sudamérica después de la etapa colonial, tema que se aborda en el último ítem focalizando en el contexto de Norpatagonia, Argentina.

El dispositivo cartográfico

El concepto de cartografía resulta interesante en tanto analizador, no sólo de las prácticas de elaboración de mapas asociadas a políticas territoriales, sino también de los inventarios acerca de culturas y poblaciones desarrollados por los saberes de las ciencias, tanto en contextos coloniales como en la etapa de consolidación de estados nacionales independientes.

Esa doble entrada al tópico de lo cartográfico resulta relevante dado que los procesos de expansión y de ocupación territorial incluyen simultáneamente estrategias de ocupación en el nivel simbólico.

Los modos de ordenamiento espacial tienen una relación de mutua implicancia con los esquemas culturales. Por esa razón las conquistas de territorios también incluyeron, históricamente, una voluntad de conquista —muchas veces de eliminación— de los saberes, las lenguas, las cosmologías y las formas de religiosidad locales, todo lo que implicara ‘mundos’ cuyos modos de significación resultarían incompatibles y resistentes con respecto a los de los conquistadores.

En este sentido cobra importancia la elaboración de saberes sobre las características topográficas del espacio, y también sobre los modos de vida nativos.

Los mapas de los territorios apetecibles, tanto para el saber como para la conquista, así como las descripciones

e ilustraciones de sus habitantes (incluidas dentro o fuera de esos mapas) son también dos tipos de imágenes, recursos de representación que cumplieron un papel estratégico en el reforzamiento de viejos y construcción de nuevos imaginarios.

Un pionero en el análisis de la naturaleza social y política de la cartografía como J. B. Harley señalaba que los mapas no sólo son documentos importantes para el estudio retrospectivo de las figuraciones acerca de un territorio, sino que en su momento son piezas clave en la trama de las disputas políticas en torno a su dominio y administración.

Pero además del impacto directo de los mapas reales en los ordenamientos territoriales, también lo tienen en la configuración de “mapas cognitivos” de una o varias generaciones.

Señala Harley al respecto:

“El poder del mapa, un acto de control de la imagen del mundo, es como el de la imprenta en general. Desde la época de Colón, los mapas han contribuido a crear algunos de los estereotipos más dominantes de nuestro mundo.”(Harley 2005: 77)

Poder, mapa, imagen, mundo, estereotipos y la alusión a la divulgación posibilitada por la imprenta, conforman una síntesis de los aspectos centrales del dispositivo cartográfico.

Dicho esto, y para evitar el énfasis excesivo en una interpretación unidireccional de su funcionamiento, resulta interesante señalar la emergencia, en determinadas coyunturas, de disputas por la significación acerca de identidades y territorios, en el plano de las representaciones discursivas, visuales y también cartográficas: como por

ejemplo, prácticas de mapeo cultural comunitario o contra-mapas, elaboración de memorias sobre modos de asentamiento y circulación ancestral, recuperación o creación de nombres y toponimia en lengua nativa, experiencias todas ligadas a procesos de afirmación cultural y recuperación territorial.

En este sentido se hace evidente la imbricación entre políticas del espacio y políticas de construcción de identidades y alteridades, tanto en los proyectos de conquista como en los de resistencia. Esto se observa claramente en los procesos de territorialización del Estado argentino desde mediados del siglo XIX y sus derivaciones en el presente.

Disputas territoriales y culturales en Norpatagonia, Argentina

En este último apartado se esboza un análisis sobre el espacio y la historia local, buscando interrelacionar las dimensiones desarrolladas en el recorrido hasta aquí.

*Wallmapu*¹⁰ comenzó a disolverse a la par que se iba consolidando el mapa de los estados nacionales de Argentina y Chile, en un proceso de territorialización que implicó, por un lado, una reorganización de los espacios: sus límites, sus vías de comunicación y sus usos. Pero también impli-

¹⁰ En *mapudugun*, la “lengua de la tierra”, esa noción equivale aproximadamente al concepto de territorio. Las organizaciones mapuche lo utilizan en relación a sus espacios históricos de asentamiento y circulación a ambos lados de la Cordillera de los Andes, y también en tiempo presente, aludiendo a un espacio que se reivindica con autonomía y que excede ampliamente (tanto cuantitativa como conceptualmente) las fracciones de tierra reconocidas por el estado a las más de 50 comunidades existentes actualmente solo en la Provincia de Neuquén.

có una desestructuración de los modos de vida –y en gran medida la supresión de la vida misma– de un pueblo preexistente, cuyos sobrevivientes fueron incorporados de manera subordinada en los cánones institucionales de la nación.

Las denominadas “Conquista del desierto” en Argentina (1879-1885) y “Pacificación de la Araucanía” en Chile (1861-1883), fueron avanzadas militares realizadas sobre territorios indígenas asociados con la barbarie y por ello considerados espacios culturalmente vacíos. Fueron en rigor proyectos civilizatorios, que incluyeron a sacerdotes, educadores, topógrafos y fotógrafos.

De esas incursiones derivó una amplia producción textual, cartográfica y fotográfica que pasó a integrar distintos fondos documentales oficiales, de uso estratégico en su momento, y de gran valor actualmente como vía de investigación sobre los hechos y los imaginarios que formaron parte de ese proceso histórico.

Como señala Rodríguez para el caso argentino, el tópico del desierto a conquistar fue funcional en varios sentidos al proceso de consolidación del Estado: “el desierto no sólo le proporciona a la nación el soporte territorial necesario para trazar sus límites geográficos, también le sirve para la figuración de un vacío, de una carencia organizada colectivamente por un grupo, que la constitución del estado vendría a reparar.” (Rodríguez 2001: 8)

La alusión a una tierra inhóspita –aunque apetecible, que las elites técnicas y políticas de fines del siglo XIX se empeñaban en dominar–, implicaba una imagen reduccionista en relación a la multiplicidad de ecosistemas existentes entre la Costa atlántica y la Cordillera; una

realidad que los pueblos originarios conocían y habitaban según pautas estacionales de movilidad.

Estepa, mallines, valles y pasos cordilleranos formaban parte de un conocimiento profundo del terreno, una cartografía nativa sobre el territorio que incluía la multiplicidad de vidas existentes así como la multitud de espacios destinados a distintos usos: lugares de paso, de asentamiento, de engorde y de parición de animales, y también lugares sagrados solo utilizados para actividades ceremoniales. También hay que destacar la organización político-cultural a nivel regional con sus diversas ‘identidades territoriales’, con su esquema de jerarquías y alianzas que incluía también tratos diplomáticos con los gobiernos *winka*.

La serie de campañas estatales de extensión de fronteras hacia el sur encarada en las últimas décadas del siglo XIX, fue sustancialmente una máquina territorializadora¹¹ desplegada tanto sobre el espacio como sobre las poblaciones existentes.

En este sentido, representó una operación geopolítica y biopolítica a la vez.

Resulta interesante pensar ese proceso a partir del concepto foucaultiano de “biopoder”, entendido como tecnología de regulación de las poblaciones. De manera inherente al proceso en el que los estados modernos “se

¹¹ Más precisamente, y con inspiración deleuzeana, Fermín Rodríguez considera a la conquista “una máquina de máquinas, un complejo mecanismo socio-técnico que además de piezas tecnológicas como el rémington, el telégrafo, el ferrocarril (...), la cámara fotográfica y el teodolito; que además del soporte logístico de los caballos y los fortines; acopla cuerpos y enunciados. Soldados, científicos e inmigrantes también forman parte de la difusa maquinaria social de un estado que, en busca de una nación posible, salía al desierto a concretar su anhelo de totalidad y de unidad territorial” (Rodríguez 2001: 4).

hacen cargo de la vida” (Foucault, 2010: 217), el autor identifica una serie de prácticas de segmentación y establecimiento de jerarquías, que incluían una valoración diferencial de las vidas, y derivaron en la marcación de grupos humanos vistos como amenaza, y por ello blanco de políticas de conversión, expulsión o exterminio.

En el contexto de constitución del Estado argentino reseñado anteriormente, la política de extensión de fronteras fue acompañada por una práctica etnográfica de apropiación de la vida de las poblaciones nativas, que se plasmó en la conformación de colecciones de fotografías, cráneos y esqueletos, así como también de ‘nativos vivos’ expuestos en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, bajo la dirección de Francisco Moreno.

Cabe destacar que en el contexto geohistórico que estamos analizando, la administración estatal de los espacios conquistados se tradujo en el inmediato establecimiento del Territorio Nacional de la Patagonia, que posteriormente se dividió en cinco Territorios nacionales, entre ellos el del Neuquén y el de Río Negro, devenidos “fragmentos de desierto domesticado” (Lois 2018: 155).

Esa misma política de unificación territorial llevó en décadas siguientes, disputas mediante, a la fijación de la frontera con Chile, invistiendo a la Cordillera de los Andes como límite internacional y por lo tanto dispositivo político de separación, contrariamente a lo que sucedía ancestralmente, cuando no era una barrera sino un lugar habitado y de circulación permanente. En parte apelando a esa ancestralidad del territorio el Pueblo Mapuche reivindica actualmente su preexistencia y unidad más allá de las jurisdicciones estatales de Argentina y Chile.

La política de expansión y unificación territorial mencionada tuvo uno de sus pilares en la elaboración cartográfica, simultánea a las campañas, que sobre la base de mapas anteriores incorporó información estratégica de diverso tipo. Lois (2006) hace un interesante análisis sobre la política cartográfica de la Argentina sosteniendo que los mapas oficiales fueron, en gran medida, “el resultado de un ‘deseo territorial’ antes que el resultado de operaciones geodésicas. En el siglo XIX, los mapas han conquistado y ‘civilizado’ territorios antes que las fuerzas militares los vaciaran de indios.” (Lois 2006: 23)

El plano elaborado por Olascoaga durante la campaña de 1879 es paradigmático en este sentido: de mayor amplitud comparado con los planos parciales anteriores, incluyó la región central del país, la parte norte de la Patagonia, y las provincias vecinas de Chile, abarcando desde el Atlántico al Pacífico.

Además de la información netamente cartográfica, incluía una serie de leyendas que indicaban los itinerarios de las tropas, las diversas líneas de fortines marcando el avance de la frontera, las líneas de telégrafos militares, los ferrocarriles y los caminos. También aparecían marcados “toldos habitados” y “toldos abandonados”.

Lois sostiene al respecto que “mientras los mapas de De Moussy y de Parish hablan del pasado (recordemos que tienen inscripciones y relatos de exploraciones realizadas en los doscientos años previos), los mapas militares se dedican al futuro”, incluyendo emplazamientos que al momento apenas existían como proyectos (Lois 2006, 13).

En 1876, cuando las campañas aún no habían iniciado, Arthur von Seelstrang y André Tourmente confeccionaron por encargo del Estado el primer mapa com-

pleto del país, para ser presentado en la Exposición Universal de Filadelfia, EEUU, en ese mismo año.

Este “Mapa de la República Argentina” mostraba por primera vez una representación total del país en una misma escala, incluida la totalidad de la zona patagónica, hasta Tierra del Fuego y las islas Malvinas (Lois 2018, 120- 121).

Otra de sus particularidades fue que “un discreto blanco” cubría casi toda la Patagonia (Idem). Más allá de la falta de información precisa que eventualmente los explica, esos blancos evidencian las operaciones de borrado y reescritura características de la elaboración de mapas, que forman parte de lo que Harley denominaba la “retórica cartográfica”

“Lejos de fungir como una simple imagen de la naturaleza que puede ser verdadera o falsa, los mapas redescubren el mundo, al igual que cualquier otro documento, en términos de prácticas de poder, preferencias y prioridades culturales.” (Harley 2005: 61)

Estas observaciones sobre presencias y ausencias discrecionales en los mapas abren otra vía interesante de análisis sobre la dimensión política de las prácticas cartográficas, en tanto no sólo efectúan un mapeo de lo existente, sino que también proyectan gráficamente las intenciones sobre un territorio conquistado o en vías de conquista.

Como ya se mencionó, la conformación de un imaginario nacional acerca del desierto, en tanto espacio de la barbarie y por lo tanto espacio vacío de civilización, se dio paralelamente al desarrollo del ‘deseo territorial’ de ocupación y unificación, no sólo en términos espaciales sino también culturales.

Ese imaginario se nutrió de una abundante literatura así como de registros visuales, que fueron aportes signi-

ficativos al régimen general de enunciación y visualización de la alteridad y la rudeza de esos nuevos territorios y sus habitantes.¹²

La fotografía fue un factor importante en la maquinaria territorializadora, no solo por su efecto propagandístico sobre los avances de las campañas militares sino también como apoyo del proyecto topográfico y cartográfico, que sería fundamental para la posterior instalación de vías de comunicación, instituciones estatales y establecimientos productivos de diverso tipo.

En este caso resultan especialmente relevantes los trabajos de Pozzo y de Moreno y Encina, que integraron como fotógrafos oficiales distintas etapas de las campañas hacia el sur, produciendo información sustancial a través de álbumes de “vistas” sobre el territorio, en el momento mismo en que estaba siendo ocupado.¹³

Las tomas panorámicas enfatizaban la presencia de horizonte, trasluciendo la extensión del espacio a dominar, a la vez que la grandeza de la empresa en marcha. Retomaban y reforzaban de este modo una serie de discursos que desde hacía tiempo venían construyendo

¹² Desde obras de tono costumbrista hasta relatos de viaje e informes científicos, la frontera con el indio y/o con el desierto fue un tópico recurrente en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX. Por su peso en términos literarios así como por su repercusión política, son destacables los textos clásicos de Lucio V. Mansilla y Estanislao Zeballos.

¹³ Antonio Pozzo se incorporó en calidad de fotógrafo oficial en la columna al mando del Gral. Roca, en la expedición de 1879. Sus fotografías fueron compiladas en el “Álbum de vistas. Expedición al Río negro, abril a julio de 1879”. Por su parte, los ingenieros Carlos Encina y Edgardo Moreno participaron entre 1882 y 1883 en una campaña de reconocimiento de nuevos territorios avanzando hacia el suroeste, por orden del mismo Julio A. Roca, ya en el cargo de presidente de la Nación. Sus fotos fueron publicadas como “Vistas fotográficas del Territorio Nacional del Limay y Neuquén. Tomos I y II”

ese espacio en términos de un desierto, “un espacio vacío, abandonado, extenso, temible y desconocido, un *no man’s land*, una tierra sin ‘hombres verdaderos’; configuración espacial a partir de la cual se negó la existencia indígena y se legitimó la ocupación e incorporación de esas tierras al Territorio Nacional” (Risso 2012: 5).

Por su parte, las imágenes que incluían sujetos remitían a situaciones muy disímiles: por un lado, escenas en las que posaban jefes militares, formaciones de tropa disciplinada o columnas en marcha; y por otro lado, de indios sometidos, imágenes que atestiguaban el avance exitoso de la conquista.

Dos fotografías de Pozzo son ejemplos paradigmáticos de la dimensión política de estas imágenes y su papel legitimador.

Una de ellas es el retrato del Ejército al mando del Gral. Roca en cercanías del río Negro, en Choele Choele, en ocasión de la celebración del 25 de mayo (de 1879), fecha patria por excelencia en la Argentina. El acontecimiento de ese día en ese lugar, y la fotografía que lo registró, constituyen performativamente la toma de posesión por parte del Estado nacional de los territorios ‘ganados al indio’.

En segundo lugar, la fotografía titulada “Doctrina por el Reverendo Espinoza, luego Arzobispo. Choele Choele, margen del Río Negro, 1879” muestra una escena de evangelización de indígenas sometidos, que consagra simbólicamente el sometimiento en términos materiales y espirituales.¹⁴

¹⁴ En esa misma dirección merecen una mención especial, por su carga simbólica y política, las fotografías de indígenas vestidos con uniforme militar, muestra de la incorporación subordinada de los vencidos en las

En relación a estos fenómenos históricos ya centenarios, que aún siguen siendo materia de debate en la sociedad mayoritaria y de denuncia por parte de los pueblos originarios, resultan interesantes los procesos de elaboración de memorias transgeneracionales, entramados con prácticas culturales cotidianas y acumulando capas de sentido con el paso del tiempo. Relatos que contaban los abuelos sobre el malón blanco, sobre batallas, rendiciones y desplazamientos; memorias más recientes de referentes mapuche que padecieron la violencia de las políticas educativas aculturadoras de mediados de siglo XX; hasta la elaboración de las memorias de las luchas en las últimas décadas, incluyendo la afirmación de elementos identitarios heredados a la vez que inventando los medios para proyectar el “buen vivir” en un contexto cambiante y mayoritariamente adverso.

En esta última etapa fue fundamental el papel de las organizaciones de activismo político-cultural mapuche, fortaleciendo a la vez la comunicación intergeneracional y el tejido de redes interculturales con diversas organizaciones de la sociedad civil.

Este proceso de afirmación cultural estuvo atravesado por ejercicios de autorepresentación textual y visual así como también por prácticas de mapeo cultural participativo, de importante valor en los procesos de recuperación territorial llevados a cabo en la región durante las últimas décadas.¹⁵

instituciones-símbolos del conquistador. Un caso tan significativo como impactante es la foto de quien fuera el *lonko* (cacique) Manuel Namuncurá con el uniforme de coronel del Ejército argentino. Un análisis más detenido de este tema en Sánchez, F. (2017) “La construcción visual de la nación y sus otros. Imágenes y alteridades en la Patagonia”, op. cit.

¹⁵ Un ejemplo destacable, de realización conjunta entre organizaciones mapuche y miembros de universidades nacionales, fue la reconstrucción gene-

Cierre

El recorrido del trabajo buscó integrar indagaciones previas en torno a prácticas político-epistémicas de construcción de identidades y diferencias, con otros niveles de análisis, concretamente los referidos a regímenes de visualización y territorialización.

A partir de las grandes líneas de pensamiento sobre los contornos de lo humano acontecidas en la modernidad temprana (desde los relatos de viajeros del siglo XVI hasta la taxonomía linneana de mediados del XVIII), el análisis deriva por las específicas prácticas discursivas y no discursivas del saber científico del siglo XIX, que se entrecruzaron y potenciaron con regímenes de encierro y exhibición.

Los intentos de definición de lo paradigmáticamente humano, tuvieron como correlato procesos de subjetivación/objetivación de una multiplicidad de modos de existencia calificados como desviados, inferiores, disvaliosos. En esta dirección, las nociones de norma y normalización resultan pertinentes como claves de lectura del funcionamiento del saber, las instituciones, y las sociedades modernas en general.

El análisis de esas elaboraciones antropológicas no solo pone el foco en su dimensión epistémica, sino también en su articulación con el nivel geopolítico, en la medida en que aquellas conformaron una matriz de

alógica del proceso de reducción territorial sufrido por las comunidades de la zona de la actual Villa La Angostura, Provincia de Neuquén. Fue publicado en "Huellas y senderos. Informe final de los resultados del relevamiento territorial, histórico, social y cultural de la Comunidad Mapuce Lof Paicil Antriao (Neuquén)". Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas ODHPI, Neuquén Argentina, 2013.

sentido de pretensión universal y efectos prácticos de gran alcance. El esquema monocultural moderno-occidental que sólo reconocía las diferencias en la medida en que las incorporaba en un ordenamiento jerárquico, fue correlativo con prácticas de colonización, tanto al interior de los estados nacionales como hacia afuera.

Una segunda línea de análisis aborda el régimen de visibilidad moderno, buceando en la relación entre modos de subjetivación y construcción de imágenes e imaginarios, relación que aun reconociendo una historia previa, alcanzó un importante punto de inflexión con la invención de la fotografía y el cine.

La referencia a cuerpos, culturas y territorios como objetos de captura visual alude a tres niveles de representación en que la alteridad fue investida.

Los cuerpos de individuos o grupos humanos, convertidos en objetos de la ciencia o el espectáculo —en cualquier caso, objetos de la mirada exotizante.

Las culturas, también objetivadas, minorizadas, desajadas de sus contextos de creación y significación, incorporadas a los patrimonios museísticos destinados al consumo metropolitano, así como a nutrir las agendas de investigación antropológica.

La territorios ‘de interés’, registrados a través de mapas que no solo incluían signos cartográficos sino también ilustraciones de los habitantes y sus prácticas, efectuando una ocupación simbólica previa, o tal vez consumatoria, de su conquista efectiva.

Sobre este último aspecto ronda el tramo final del texto. Se plantea inicialmente la noción de cartografía en relación a prácticas varias de organización de lo existente, que a su vez prefiguran y connotan aquello que pretenden catalogar. Luego, retomando la conjunción

entre procesos de construcción de alteridades y de expansión territorial dominantes en los siglos XIX y XX, se aborda la práctica cartográfica como un modo de intervención sobre espacios y poblaciones, que funcionó históricamente como un dispositivo político-cultural estratégico en distintas escalas.

Finalmente, el recorrido propone un desplazamiento desde un nivel geopolítico amplio (el sistema-mundo moderno colonial) hasta un enfoque regional (la ocupación estatal y las disputas territoriales en Norpatagonia argentina), buscando relevar la matriz histórica general en torno a las alteridades, así como sus modos específicos de actualización a nivel local.

Bibliografía

- Auge, M. (1995) *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Baczko, B. (1991) *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Báez, Ch. y Mason, P. (2006) *Zoológicos humanos. Fotografías de fueguinos y mapuche en el Jardín d'Acclimatation de París, siglo XIX*. Santiago de Chile: Editorial Pehuén.
- Barra, R. (2000) "El mito del salvaje". *Rev. Ciencias*, n° 60-61, Universidad Autónoma de México.
- Bennett, T. (1988) "The exhibitionary complex" En *New formations*, N° 4.
- Careri, F. (2013) *Walkscapes. El andar como práctica estética*. Barcelona: Ed. G. Gili.

- Carreño, G. (2008) “El pecado de ser otro. Análisis a algunas representaciones monstruosas del indígena americano (siglos XVI - XVIII)” En *Revista Chilena de Antropología Visual*, número 12, Santiago de Chile.
- Castro Gómez, S. (2000) “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”. En Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: etnocentrismo y ciencias sociales*. Caracas: CLACSO.
- Chukwudi Eze, E. (2014) “El color de la razón: La idea de ‘raza’ en la Antropología de Kant”. En Mignolo W. et al *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo.
- Cortés Rocca, P. (2011) *El tiempo de la máquina. Retratos, paisajes y otras imágenes de la nación*. Buenos Aires: Ed. Colihue.
- Crary, J. (2008) *Las técnicas del observador. Visión y modernidad en el siglo XIX*. Murcia: CENDEAC.
- De Sousa Santos, B. (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Flusser, V. (2014) *Para una Filosofía de la Fotografía*. Buenos Aires: La marca editora.
- Foucault, M. ([1966] 1995) *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1986) *Historia de la sexualidad, Tomo II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001) “El Sujeto y el Poder” en: Dreyfus, H. y Rabinow, P.: *Michel Foucault: más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Foucault, M. (2010) *Defender la Sociedad. Curso 1975-1976*. Buenos Aires: FCE.

- Harley, J. B. (2005) *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Horsman, R. (1985) *La raza y el destino manifiesto*. México: FCE.
- Lander, E. (2000) *La colonialidad del saber: etnocentrismo y ciencias sociales*. Caracas: CLACSO.
- Lazzarato, M. (2006) *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lois, C. (2006) “Técnica, política y deseo territorial en la cartografía oficial de la argentina (1852-1941)”. *Scripta nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona. Vol. X, núm. 218.
- Lois, C. (2018) *Terrae incognitae. Modos de pensar y mapear geografías desconocidas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Morey, M. (1987) *El Hombre como Argumento*. Barcelona: Anthropos.
- Risso, J. (2012) «Estado Nación, Conquista del Desierto e imágenes de(l) nos-otros. Una propuesta de lectura sobre (re)presentaciones identitarias en Argentina». Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos, U. N. de Cuyo, Mendoza, Argentina.
- Rodríguez, F. (2001) “Estanislao S. Zeballos: un desierto para la nación”. En: *Relics and Selves Iconographies of the National in Argentina, Brazil and Chile 1880-1890*. Jens Andermann (ed.) Birkbeck College, University of London, Londres.
- Sánchez, F. (2013) “Inventarios de la civilización. Geopolíticas del saber y exhibiciones zooantropológicas en la construcción del mundo moderno colonial”. *Revista Chilena de Antropología Visual*, n.º 22.

- Sánchez, F. (2017) “La construcción visual de la nación y sus otros. Imágenes y alteridades en la Patagonia”. *Memoria y Sociedad*, vol. 21, n.º 43. Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Sánchez, F. (2019) “Regímenes de visibilidad y producción de subjetividades. La captura fotográfica y otros dispositivos afines”. En *Revista Barda*, Año 5, Número 8. Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura. Neuquén, Argentina.
- Todorov, T. (2009) *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1996) *Abrir las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI.

ESPACIALIDAD Y MODOS DE SUBJETIVACIÓN POLÍTICA: UN RECORRIDO POR LA FILOSOFÍA ARGENTINA

Rafael Mc Namara

La posibilidad misma de todo reconocimiento serio de la multiplicidad y la diferencia depende del reconocimiento de la espacialidad.

Doreen Massey

El problema del espacio es un punto de gravitación fundamental para la filosofía argentina. Desde sus primeros pasos, después de la Revolución de Mayo, una parte importante del pensamiento nacional ha intentado comprender e intervenir en la configuración de la subjetivación política a partir de una meditación acerca del territorio. La tesis de partida es muy conocida: “El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión”. Esta afirmación de Sarmiento, arrojada en las primeras líneas del capítulo primero del *Facundo*, marcó de manera indeleble a toda una tradición del pensamiento argentino. Sus ecos resuenan en (por lo menos) otros dos pensadores del siglo XX: Ezequiel Martínez Estrada, heredero explícito de Sarmiento, y Héctor Murena, autodeclarado discípulo del autor de *Radiografía de la pampa*. Linaje de discípulos y maestros que configura un recurrente intento por pensar la argentinidad a partir de una

reflexión sobre la llanura pampeana y su influjo sobre los modos de ser, pensar y actuar de sus habitantes.

Considerar el territorio a partir de la categoría de *extensión* implica pensarlo como una materia en cierto modo inerte y opaca. En la tradición mencionada, esa materia deviene barbárica y disolvente. De herencia claramente europea, esta filosofía considera el espacio como res extensa que debería ser moldeada por la *res cogitans*. Pero el “cartesianismo” resultante no deja de ser monstruoso, ya que si bien la *extensio* es americana, el *cogito* civilizatorio es europeo. El resultado es una lectura del territorio que lo concibe homogéneo y amorfo, desorganizado y desorganizante, productor de subjetividades, costumbres e instituciones esencialmente decadentes. En tanto *informe*, el territorio argentino para estos autores parece tener, como diría Bataille, el aspecto de un escupitajo (2003, 55). Más adelante habrá que dar un salto “hacia atrás” y encarar la pregunta ontológica de fondo: ¿es la *extensión* la única respuesta posible a la pregunta por el ser del *espacio*? Pero por el momento, permanezcamos un instante en la respuesta de Sarmiento y sus discípulos.

Inmensidad y soledad son quizá las dos características esenciales de la llanura pampeana vista a través de los ojos de Sarmiento. La ciudad, supuesto espacio natural del Progreso y la Civilización, es imposible en el desierto. El énfasis en lo desértico no implica, sin embargo, que Sarmiento sea ciego ante otras riquezas del territorio nacional. Dedicó no pocas líneas a la descripción de otros paisajes que también pueblan esta geografía, sus ríos y sus sierras; pero a nivel ontológico la imagen que predomina es la del desierto.

La vastedad del territorio es un mal también para Martínez Estrada, y da al país la “forma acabada de lo

informe” (2017: 171). Esta ausencia de forma es efecto de fuerzas ocultas que trabajan activamente en la disolución. Estas fuerzas producen una espacialidad que, lejos de engendrar moradas protectoras para el ser humano, parece habitada por potencias centrífugas. Se trata de un espacio repelente, donde los intentos de población solo llegan a formar una suerte de “archipiélago en tierras firmes” (2017: 117). Aún allí donde la ciudad logra constituirse, se encuentra permanentemente amenazada, acachada por fuerzas salvajes. El viento de la pampa penetra en la ciudad y erosiona paredes y espíritus. No importa cuántas ciudades se construyan, la última palabra siempre la tiene el desierto. La argentinidad se constituye así como un ser-a-la-intemperie. El tema sarmientino de la soledad se transforma en cifra de una imposibilidad: la de construir una nación fuerte. Los pueblos aislados solo pueden crecer en el temor, el resentimiento y la ignorancia.

Profundizando en la misma línea de pensamiento, el motivo de la soledad es caracterizado por Héctor Murena como lo más auténtico de nuestro sentimiento nacional, pero también como aquello que debemos enfrentar y vencer si queremos constituir un *nosotros*. La llanura es el paisaje predominante (o más bien no-paisaje), primera y última palabra de esta soledad metafísica. Extensión inabarcable, cargada con un “duro misterio de preanuncios hostiles” (Murena 2006: 63). Una nada que rodea todo ser y que impide la conformación de una verdadera comunidad. La formación de ciudades donde las personas viven encimadas no supera esta soledad esencial sino que la sublima en una asociación meramente económica, sin espíritu, sin pasado: “La comunidad que formamos carece de principios aglutinantes” (63). Murena se revela en estas líneas como digno discípulo de Martínez

Estrada, quien ya había dicho que “Las calles de Buenos Aires son hostiles, porque la noche de la ciudad es la noche del campo invadiéndola y las cosas toman el aspecto de la tiniebla sin amparo” (2017: 280).

El único modo de construir una comunidad, barrunta Murena, radica en enfrentar esa soledad y *realizarla* como sentimiento nacional. Este temple anímico debe afirmarse sobre la tensión del ser humano con el paisaje y las cosas que lo rodean. Solo así podrá realizarse la libertad, que es la afirmación de la existencia a través de los objetos del mundo, a través de un “señorío sobre el mundo” (Murena 2006, 68). Pero la idea de señorío como salvación hace sospechar que, como decía Kusch de Heidegger, toda esta línea de pensamiento está basada en un “error antropológico” (Kusch 2007: 441). Es probable que el error sea también ontológico. Exploraremos esta hipótesis en lo que sigue.

La imagen del pensamiento

De Sarmiento a Murena se despliega una potente imagen del pensamiento. Una de sus realizaciones históricas fue la llamada “conquista del desierto” es decir, la imposición de la “civilización” occidental sobre la “barbarie” autóctona. Se trata del permanente intento de trasplantar la metafísica ilustrada de Europa a América. Su sistema de valores celebra ante todo la calculabilidad y previsibilidad de todo lo que hay, el modelo de desarrollo económico y tecnológico bajo la idea de Progreso y, en suma, la configuración de un ser nacional diagramado a imagen y semejanza de la modernidad europea. La particularidad de la progresión de pensamiento bosquejada en el

apartado anterior es que, en los tres autores referidos, esta filosofía avanza de la esperanza a la decepción. Del pensamiento acerca de los males que aquejan a la Argentina en sus primeros pasos se llega, a mediados del Siglo XX, a la tesis de su carácter incurable. Pero más allá de sus diferencias, el optimismo de Sarmiento, el pesimismo estradiano y el mesianismo de Murena tienen la misma matriz.

Esta estructura de pensamiento puede ser interpretada a partir de la imagen del buen sentido que Deleuze propone en *Diferencia y repetición*. Una de las definiciones allí propuestas dice que el buen sentido consiste en una verdad parcial acompañada de un sentimiento de lo absoluto (Deleuze 2002: 336). El esquema es fácilmente reconocible: se aísla un aspecto de la realidad y a partir de allí se emite un diagnóstico que toma la parte por el todo. Frase favorita del buen sentido argentino: “son todos iguales”. Deleuze llega a decir que se trata de la ideología de las clases medias, subjetivadas a partir de los deseos de previsión y seguridad, pasiones que suelen estar a la base de conclusiones apresuradas y temores infundados. Desde este punto de vista, algunas de las intuiciones de los tres autores arriba estudiados pueden considerarse tan verdaderas como parciales. Incluso ideológicas, guiadas por una cosmovisión europea que fabrica activamente un desierto material, imaginario y simbólico allí donde no encuentra lo que espera. En efecto, el desierto fue imaginado y proyectado antes de ser conquistado. Así, hilvanando verdades parciales con no pocas falsificaciones, se imaginó primero un desierto, y luego se pensó que el desierto solo alojaba fuerzas dispersivas y bárbaras. No se sospechó que, en primer lugar, el desierto se dice de muchas maneras y envuelve sus propias formas de vida ni, en segundo lugar, que había también otras cosas aparte de

desiertos en el territorio. Se construyó así una totalidad ficticia a partir de algunos retazos verdaderos, una caricatura decadente de lo autóctono a partir de una negación de base. Aún Martínez Estrada, que logró intuir un potencial liberador en las fuerzas interiores del territorio, fue presa de la misma imagen del pensamiento. El problema argentino se le apareció en la forma de una incongruencia entre el idealismo europeizante y las fuerzas locales que, al ver cortados sus impulsos germinadores, insisten como fuerzas disolventes. Pero este agudo intérprete de lo argentino no llega a vislumbrar la singularidad de estas fuerzas. Su mirada sigue presa del paradigma sarmientino y, al verlas desde un cierto ideal de progreso y desarrollo sociales, esas fuerzas se le aparecen como ciegas y bárbaras, sin forma. El siguiente pasaje es elocuente en ese sentido: “Lo interior, que es lo que no queremos ser, prosigue su vida torácica, pausada, imperceptible. Y sin duda la libertad verdadera, si ha de venir, llegará desde el fondo de los campos, bárbara y ciega, como la vez anterior para barrer con la esclavitud, la servidumbre intelectual y la mentira opulenta de las ciudades vendidas” (Martínez Estrada 2017: 124). El autor permanece preso de una típica dicotomía especulativa, denunciada múltiples veces por Deleuze como una falsa alternativa: o bien lo claro y distinto organizado jerárquicamente, o bien la noche negra de lo indiferenciado. Así, todo lo que no encaja en los esquemas lógicos conocidos aparece como pura negatividad disuelta y disolvente. No es otra la estructura noética de la dicotomía entre civilización y barbarie, aún vigente en cierto sentido común argentino.

Hacia otra ontología

Otro modelo es posible, si pasamos del universalismo de la modernidad europea a una filosofía pluralista. El pensamiento deleuziano, interpretado como una singular ontología del espacio, ofrece algunas claves en esa dirección. El territorio ya no es pensado como algo vacío, previsible y homogéneo, características de la *extensión* (recordemos, el mal de la Argentina según Sarmiento), sino como dinámico y heterogéneo. El concepto de *intensidad* es clave en la propuesta deleuziana y orienta lo que aquí intentamos pensar. En la propuesta de un campo trascendental que se propone dar cuenta de las condiciones de la experiencia real a partir de un espacio esencialmente intensivo encontramos otro horizonte para pensar la espacialidad de lo político. Conviene entonces detenerse un momento en este concepto y algunas de sus derivas en la filosofía argentina reciente.¹

Al pensar la noción de *intensidad* como más fundamental que la *extensión*, la filosofía deleuziana invierte la imagen que la filosofía tradicional se dio del espacio, a saber, aquella que lo piensa justamente como extensión. Un espacio definido a partir de esta categoría responde a las características más notorias de lo empírico: una materialidad sólida y homogénea; por lo tanto, mensurable, ya

¹ Se nos disculpará la inclusión destacada de un filósofo francés en este recorrido por la filosofía argentina. He aquí las razones: la lectura que hacemos de Deleuze cobra sentido, por un lado, en diálogo crítico con la tradición liberal argentina, y por otro, como influencia o interlocución fundamental en algunas de las propuestas más vigorosas de la filosofía argentina actual. Detenerse en esta filosofía permite, según creemos, poner en primer plano algunos aspectos no sólo políticos, sino también ontológicos de esa renovación en el pensamiento argentino.

que es traducible en unidades de medida claras y distintas. Así, un espacio cualquiera puede ser representado a partir de límites o fronteras geoméricamente determinadas y de los objetos concretos que lo llenan. Los mapas cumplen esa función. El plano intensivo, en cambio, ya no remite a un espacio sólido sino a uno que podríamos llamar energético. Sus límites ya no tienen la forma del contorno claro, como las coordenadas del espacio extensivo, sino más bien la del umbral o la singularidad. Si seguimos pensando en términos de mapas, ya no debemos pensar en el mapa político, que representa las fronteras, sino en el mapa climático, que muestra desplazamientos difusos, direcciones, zonas de aumento y disminución de temperaturas, corrientes de aire, etc. En suma, un mapa de intensidades, colorido y animado.

Veamos otro ejemplo para explicitar aún más la diferencia entre los planos extensivo e intensivo del espacio. La magnitud extensiva del agua es el volumen, cuya unidad de medida es el litro. Una intensidad como la temperatura, por su parte, se mide en grados. Pero a diferencia del litro, los grados de temperatura no constituyen una unidad de medida homogénea. Hay puntos singulares, es decir, *umbrales* que determinan sus potencialidades. Así, los grados cero y cien marcan los umbrales de temperatura a partir de los cuales sucede algo notable: el agua pasa del estado sólido al líquido, del líquido al gaseoso, o viceversa. Decimos entonces que un espacio intensivo está escandido por umbrales o singularidades, lo que deriva en otra diferencia con la extensión: al contrario de esta, la intensidad constituye una espacialidad heterogénea y diferencial, llena de potenciales. El espacio intensivo es *acontecimental*.

Extensión e intensidad son dos planos de naturaleza por completo diferente. Pero eso no es todo. Desde el punto de vista deleuziano, la relación entre esas dos dimensiones es de *condicionamiento*: la organización extensiva del espacio supone todo un campo intensivo como su condición trascendental.² La extensión y sus cualidades forman el campo empírico que podemos representarnos de diversas maneras: mapas, figuras geométricas, mediciones varias. Pero lo que produce y sostiene esa organización material es un campo de intensidades. Así, manteniéndonos incluso en un plano empírico, se puede decir que toda la organización espacial y vital del planeta Tierra se sostiene por la acción de una diferencia de intensidad fundamental: la energía proveniente del Sol, que produce una diferencia intensiva permanente como motor y combustible de todo lo que sucede en el globo (nos referimos a la diferencia entre frío y calor entre la cara iluminada del planeta y la cara oscura, que está a la base de todos los ciclos naturales). Del mismo modo, el plano intensivo es también la condición de emergencia y despliegue de todo el campo de la sensibilidad, la afectividad y la actividad. Por ejemplo, el psicoanálisis freudiano ha teorizado el inconsciente como un campo de fuerzas y pulsiones que determinan toda la organización del yo. También en este plano, entonces, nos encontramos con un campo intensivo que sostiene el plano de lo representable a nivel consciente. A partir de este esquema general de condicionamiento es posible repensar toda la filosofía del espacio.

² En este sentido, la filosofía deleuziana se presenta como una original continuación de la tradición de la filosofía trascendental inaugurada por Kant. Para una enumeración esquemática de las características principales del trascendentalismo deleuziano (elaborado en toda su complejidad en *Diferencia y repetición*) se puede ver la carta a Jean Voeffray fechada el 25 de enero de 1982 (Deleuze 2016).

Intensidad e individuación

El espacio constituye un elemento esencial para pensar la subjetivación tanto individual como colectiva. “Elemento” en el doble sentido de *fundamento y medio* en el que habita un ente o conjunto cualquiera. De esta manera, el espacio pensado a partir de la noción de *intensidad* no se presenta como un objeto reconocible y utilizable para un sujeto consciente y activo, sino como pura sensación de fondo y condición de toda experiencia. Se diría un pre-sentimiento. La teoría deleuziana, cuyos rasgos elementales fueron resumidos en el apartado anterior, es formulada justamente en el marco de un pensamiento acerca de lo sensible, en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición* (“Síntesis asimétrica de lo sensible”). El plano intensivo es presentado como una dimensión imperceptible para la conciencia despierta y utilitaria. Solo puede ser captado como un bajo continuo que subtiende todo objeto o sujeto reconocible en un campo empírico. Sensación en sí misma inútil, pero que sostiene toda utilidad.

Esta espacialidad es el *a priori* de toda individuación. Puede ser pensada como una estructura de percepciones inconscientes, una nebulosa impersonal que rodea todo cuerpo o un fondo sombrío imposible de aprehender como si fuera un objeto “a la mano”. No es un *a priori* sensible al modo kantiano, es decir, una forma universal y vacía, sino un campo de fuerzas al mismo tiempo aglutinantes y disolventes. No es entonces una *forma* universal, sino lo *informal* puro. Ahora bien, sin dejar de ser informal, el campo intensivo tiene su propia lógica, su propio modo de determinación. Así lo demuestran las disciplinas arriba mencionadas (a saber, el psicoanálisis, que supo detectar una lógica de las pulsiones como campo inconsciente, y la

física, al estudiar el comportamiento de las energías). Del mismo modo, como quería Spinoza, se puede pensar una ética a partir de una suerte de geometría de los afectos. No cabe pensar entonces el campo trascendental como una noche negra indiferenciada. Si bien carece de forma extensiva, el plano intensivo tiene, sin embargo, sus propios modos de determinación y coagulación.

El espacio supuesto por toda individuación está siempre atravesado por intensidades que recorren el universo. Esas ráfagas intensivas forman aquí y allá “torbellinos” que envuelven inminencias y permanencias, sugerencias y evocaciones vagas. El espacio trascendental se dice también, entonces, como *envolvimiento* de temporalidades heterogéneas que Deleuze piensa a partir de la categoría de lo *virtual*. Plegamientos potenciales que forman el fondo siempre inestable de todo territorio existencial. En todo esto, la intensidad se revela como el *ser* de todo espacio empírico.

La teoría de la individuación da a la ontología del espacio su forma productiva y dinámica. Esta filosofía encuentra en lo sensible una lógica propia que no espera a las categorías del entendimiento para adquirir una estructura. Siguiendo a Simondon, Deleuze descarta el esquema materia-forma para pensar este problema y articula un sistema en el que las propias fuerzas, al entrelazarse, adquieren consistencia y potencia para producir individuaciones. El plano intensivo se configura, entonces, en *campos de individuación* que abrazan los entes que pueblan el mundo y *sostienen* su entorno. Pero el campo de individuación no es solo el entorno sombrío de todo objeto, sino también su elemento genético, la fuente de sus capacidades de afectar y ser afectado. Aparece entonces como una nueva figura del *fundamento* dador de sentido y

existencia. Pero lejos de la noción onto-teológica del Primer Principio, aquí nos encontramos con un fundamento esencialmente abierto y múltiple, ya que constituye un campo diferencial en el que las intensidades se entrelazan más allá de los límites aparentes de la extensión. El ejemplo de los mapas puede servir una vez más para ilustrar esto. Las corrientes de aire no respetan las fronteras políticas para moverse. Si uno superpone el estable mapa político al dinámico mapa climático comprueba enseguida que los movimientos intensivos desconocen los límites extensivos. El viento sopla donde quiere.

De aquí se deriva un modo de pensar lo social. Deleuze dice que una sociedad no se define por la oposición entre grandes totalidades representativas, sino por las intensidades que la atraviesan. Desde el punto de vista extensivo y cualitativo, se puede *representar* la sociedad como articulada en grandes contradicciones y oposiciones. Pero más allá (o más acá) de la representación, las intensidades y los afectos no siempre respetan estas divisiones: “una sociedad no se define tanto por sus contradicciones como por sus líneas de fuga” (Deleuze 2006: 269). Las intensidades exceden siempre los códigos y territorios que intentan contenerlas, planteando nuevos problemas y nuevas alianzas insospechadas. Los campos de individuación no constituyen la potencia que los individuos tienen para perseverar en el ser sin operar, al mismo tiempo, como el elemento de todo devenir y toda capacidad para componer cuerpos más intensos y extensos. Sin embargo, no todo es composición, aumento de potencia y alegría en el mundo de la individuación. También hay devenires terribles, violentos, destructivos. Como muestra Spinoza, las pasiones tristes tienen su propia lógica de encadenamiento y su modo particular de insistencia en el amarre de

las existencias. Intensidades que encadenan cuerpos y espíritus y que también encuentran en el cruce entre campos de individuación su elemento de proliferación decadente.

Los *campos de individuación* son tanto el *fundamento* como el *abismo* de los modos de existencia. Lo son en tanto están siempre abiertos al afuera. Cada campo de individuación forma una profundidad intensiva que envuelve líneas de fuga *virtuales*. Estos vectores de mutación expresan la capacidad que todo cuerpo tiene de devenir otro, para lo mejor y para lo peor (en el plano ontológico no hay juicios de valor: la intensidad es a-moral). El fundamento así pensado está lejos de la pureza. Es más bien el lugar de una esencial contaminación entre elementos y espacios heterogéneos, ya que la intensidad desconoce los límites tajantes de lo extenso (tanto material como mental o imaginario).³

Intensidades sociales

Haciendo una lectura situada de la ontología deleuziana se abre la posibilidad de pensar el vínculo entre la espacialidad y la subjetivación política de un modo por completo distinto al que dominó la tradición ensayística argentina en los siglos XIX y XX. La noción de un campo trascendental intensivo sugiere, según creemos, nuevos caminos para el pensamiento.

Uno de los más grandes filósofos argentinos de la intensidad es Oscar del Barco. Su camino es indepen-

³ En otro lado hemos desarrollado esta interpretación de la noción de fundamento a partir del concepto de lo Natal, en diálogo con la teoría de la intensidad (Mc Namara 2020).

diente aunque convergente en algunos puntos con la propuesta deleuziana. Este autor caracterizó el mundo contemporáneo como un gran Sistema en perpetuo y múltiple movimiento de construcción y deconstrucción, con cierres y aperturas parciales, crisis cíclicas y adaptaciones de distinto signo. Una pura inmanencia que no es más que la suma de todas sus estrategias ciegas. Abarca todos los ámbitos donde lo humano tiene lugar, desde lo económico hasta lo afectivo, desde lo cultural hasta lo natural, desde lo real hasta lo imaginario, etc. Una suerte de totalidad abierta, articulada en relaciones diversas entre dispositivos heterogéneos y mutantes. Según estas meditaciones, incluso las resistencias (por otra parte fundamentales y necesarias) no son más que formas del propio Sistema “queriendo” cambiar (aun cuando se trate de un querer sin voluntad ni lugar, una pluralidad de potencias impersonales). Del Barco concluye que el Sistema es un monstruo que está en todos lados y en ninguna parte, al mismo tiempo “global e intersticial” (2010: 97), sin otro *telos* que su propia perpetuación.

En esta lectura por momentos agobiante, que parece clausurar todo resquicio o salida posible, existe, sin embargo, un más allá, un ámbito de No-Sistema. Del Barco lo bautiza como lo Innombrable, accesible al pensamiento radical solo en señaladas ocasiones, a partir de una *intensidad vivida*. En un artículo que comienza y termina con dos frases del cineasta Andrei Tarkovski referidas a una ética del “hombre despierto” (Del Barco 2010: 89-100), el No-Sistema es nombrado como “la Zona”. Este guiño cinéfilo puede ser un buen punto de partida para plantear el problema de la espacialidad en esta singular filosofía política. Recordemos que “La

zona” fue el título con el que se conoció en el mundo hispanoparlante el film *Stalker* (1979), una ficción pos-apocalíptica que gira en torno de un territorio afectado por radiaciones, situado en las afueras de la ciudad. Este singular espacio tiene en su interior un recinto donde, según se dice, se cumplen los deseos más profundos de quien lo visita. Esta Zona no parece regirse por las leyes físicas y los códigos culturales que hacen predecible la experiencia cotidiana del espacio habitado. Está en un perpetuo e imperceptible devenir. No hay un camino que permanezca idéntico. No hay lugar estable. Para llegar a destino es necesaria la misteriosa guía del “Stalker”, un extraño individuo que ha sufrido el impacto de la radiación y, como consecuencia de ello, ha desarrollado una singular intuición. Para decidir el camino más seguro, el *stalker* arroja una tuerca hacia un punto determinado pero, al menos a simple vista, sin ningún signo que lo diferencie de cualquier otro sector. No es posible saber cómo se orienta el *stalker*, sólo lo hace. Cuando se le pregunta, este personaje caracteriza la Zona como un sistema complicado, lleno de trampas que nunca se encuentran en el mismo lugar. En contraste con el desolado gris húmedo, a veces sepia, del espacio habitado por la sociedad, Tarkovski presenta la Zona como el único espacio colorido del film. Nadie vive en la Zona (a excepción de un misterioso perro). Las fuerzas estatales de seguridad la custodian celosamente para que nadie entre. Ni siquiera sus guardianes ingresan en ella ya que le temen. La Zona podría ser entonces un paradjico *afuera interior* al Sistema, una topología cambiante cuyo mapeo es siempre experimental y provisorio. El film de Tarkovski puede ser pensado, al menos en una de sus múltiples capas de sentido, como la figuración de un

espacio utópico que no está en otro lado ni en otro tiempo sino que se encuentra en el corazón de una civilización que transita un largo ocaso. Como si realmente fuera posible encontrar la playa debajo de las baldosas. Pero aquí la playa puede también ser un abismo —todas las trampas de la Zona son mortales, advierte el *stalker*; pero con una buena orientación, la salvación es posible. De este modo, no hay lugar para la romantización de ese espacio ni de los desesperados que acuden allí. Solo una experimentación sin certezas, una virtual apertura de posibles que quizás convenga sondear sin temor ni esperanza. Al relacionarla con el film que parece inspirarla, la elección del nombre de la “Zona” para nombrar el espacio del No-Sistema es rica en sugerencias.

En sus lecturas de Nietzsche y Marx, Del Barco propone un esquema que se inserta plenamente en la teorización política que acabamos de comentar. Al interpretar los rasgos esenciales del Sistema para pensar su posible desmontaje, las filosofías de estos autores estarían orientadas por un punto de fuga. Esta *singularidad* se encontraría más allá de sus propias teorías, como una *alteridad* que al mismo tiempo las engendra y las mueve, pero a la que solo pueden nombrar de manera oblicua. Este espacio metateórico funcionaría como motor oculto o motivación secreta tanto para la tesis nietzscheana del ultrahombre como para la profecía marxiana de un futuro comunista. Para el filósofo cordobés se trata de un punto de máxima *intensidad* que anuncia un umbral a partir del cual se produciría un salto cualitativo, un cambio de agenciamiento tanto material como espiritual (punto de ebullición). Esta intensidad es una fractura en el tiempo, pura apertura de posibles para la que en rigor no hay un solo nombre, ya que es irrepresentable. Por eso es

nombrada de diversas maneras en las filosofías que Del Barco explora en sus escritos (desde Nietzsche y Wittgenstein hasta San Agustín y Marx, desde el hinduismo hasta la posmodernidad, pasando por prácticas chamánicas, experimentaciones poéticas, políticas, etc.). Quizá sea por esto que, en última instancia, esta singularidad existencial aparece como experiencia mística (así sucede, por ejemplo, con la revelación del eterno retorno en el artículo “Notas sobre la mística nietzscheana”). El discurso delbarquiano se aproxima de este modo a una extraña teología política negativa: parece que del No-Sistema no se puede hablar, o que solo es posible hacerlo multiplicando los nombres, pero sabiendo que ninguno de ellos puede hacerle plena justicia a la intensidad vivida.

En la última línea de “El otro Marx” Del Barco propone una fórmula sugerente para pensar la deriva política de esta mística de la intensidad. Allí afirma que aquel *más allá* de lo teórico se podría pensar como “un tipo de igualdad no subjetiva como condición del despliegue social de las intensidades” (2010: 43). Potente frase que queda en estado de mera indicación, ya que Del Barco no despliega la idea, que funciona en sí misma como punto de máxima intensidad más allá del cual solo queda la página en blanco. ¿De qué tipo de igualdad se trata? ¿Qué idea de política supone? ¿Qué significa pensar la intensidad como un despliegue social? ¿Qué imagen de la *condición* sugiere? No hay palabra en esa frase que no sea enigmática en su contexto de enunciación.⁴

Sabemos al menos que *no* puede ser la igualdad mentada en esa línea. La igualdad entre sujetos libres que se

⁴ Creemos, sin embargo, que lo desarrollado más arriba de la mano de Deleuze ofrece ya algunas pistas valiosas sobre las que volveremos luego.

reconocen por sus intereses conscientes forma parte de la autoconsciencia del Sistema. No puede, por lo tanto, oficiar como cifra del No-Sistema. Del Barco es claro al subrayar el carácter no subjetivo de esta igualdad. Quizá pueda ser pensada spinozianamente. Desde este punto de vista, “igualdad” sería el despliegue de la potencia singular que cada individuo *es*. Esa singularidad sería pre-subjetiva y trans-individual: un algo que late en lo más profundo de cada individuo pero que, al mismo tiempo, se compone por fuera de los individuos, en el plano de la potencia infinita de Dios o la Naturaleza, según los nombres que Spinoza usaba. Si este fuera el caso, una igualdad no subjetiva implicaría un modo de articulación complejo de las diferencias. Sin recurrir a Spinoza, en otro lado Del Barco define la política “como una multitud de acciones sin centro, erráticas o perversas, o como una polifonía que ninguna *unidad* teórica o ninguna práctica «política» de partidos pueden suprimir” (2014: 172). Es en el marco de estos problemas que el tema del espacio nos parece relevante para pensar estas diferencias, sobre todo en un territorio tan diverso como el argentino y más aún el latinoamericano.

Hacia una ontología del territorio situada en Argentina

El pensamiento de Oscar del Barco, al avanzar hacia lo ético pensado como mística y poética, no termina de internarse en el problema de lo intensivo y lo territorial que nos pareció sospechar en la referencia a Tarkovski. En esa línea, la ontología deleuziana puede ser una potente caja de herramientas para explorar el vínculo entre espacialidad y subjetivación política en una filoso-

fía argentina (si bien la obra delbarquiiana está fuertemente inspirada por la filosofía francesa del Siglo XX, Deleuze tiene en su pensamiento un lugar relativamente secundario, mucho más modesto que el de otros autores como Bataille o Derrida). Una deriva semejante se encuentra en las investigaciones del Colectivo Juguetes Perdidos en los barrios del conurbano bonaerense.

Este grupo de sociólogos porteños comienza su libro *¿Quién lleva la gorra?* con una pregunta por la singularidad de territorios concretos:

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

Lejos de la desertificación pampeana, de su inmensidad y soledad como cifra de todo lo argentino, los “nuevos barrios” aparecen como una figura *abigarrada* del territorio. Espacios de “disputa por la intensidad” atravesados por múltiples líneas afectivas y “territorios sensibles” diversos. Esta cartografía intensiva y situada apunta hacia un pensamiento pluralista del espacio, atento a la singularidad de cada lugar.

El Colectivo Juguetes Perdidos propone un método en principio simple: escuchar las voces que emergen del territorio, no solo en el contenido de lo que dicen, sino

también en sus formas, en la materialidad de sus inflexiones, en la textura de sus tonos y gestos, en la potencia evocadora de sus silencios y sus miradas. Lo que dicen los pibes aparece como expresión de una singularidad cuyos territorios existenciales hay que mapear en aquello que tienen de afirmación vital. Esta filosofía no se plantea, entonces, como búsqueda de lo universal sino como escucha de lo singular, de las existencias menores que afirman su derecho a vivir a puro desparpajo en los márgenes que constantemente produce el Sistema.

Esas afirmaciones vitales se plantean en primer lugar como *preguntas*, y es alrededor de la pregunta compleja “quién lleva la gorra?” que el Colectivo Juguetes Perdidos organizó su investigación en talleres en diversos territorios del conurbano bonaerense durante la década kirchnerista. En esos talleres se trataba principalmente de conversar con (y no *acerca de*) los pibes y las pibas que habitan esos barrios acerca de sus vidas, deseos, miedos, etc. De este dispositivo práctico emerge una potente filosofía. El deleuzianismo funciona allí como una inspiración notable aunque en gran medida implícita, casi nunca mencionada. Una caja de herramientas puesta a funcionar en el aquí y ahora, donde lo real de la intensidad aparece como clave para mapear los territorios.

Uno de los mecanismos posibles para gestionar esas intensidades amorales y muchas veces violentas es el *engorrarse*, de ahí la pregunta que dispara la indagación. La respuesta se rebela compleja, ya que “ponerse la gorra” como reacción que busca ante todo “enfriar” y controlar (cuando no eliminar) la intensidad, es un gesto disponible para cualquiera, desde los policías y gendarmes hasta los vecinos y los narcos, pasando a veces por los mismos pibes. “Ponerse la gorra” es un micropoder que todo el

mundo puede ejercer y que los autores pensarán luego como caldo de cultivo que hizo posible la victoria del macrismo en 2015. Pero la pregunta por quién lleva la gorra lleva pronto a otras preguntas que son las que aquí interesan: “preguntas vitales que son su reverso: ¿dónde hay afecto, dónde hay cuidado, qué estrategias hay en los pibes para circular por los nuevos barrios?” (Colectivo Juguetes Perdidos 2016: 99). Se trata de concebir el territorio como disputa por las intensidades. “En cómo una sociedad lidia con la intensidad se juega gran parte de la dimensión política de la época” (Colectivo Juguetes Perdidos 2017: 83).

Sobre *lo real* intensivo se fundan así dos realismos posibles: el *realismo vecinal* y el *realismo pillo*. El primero gestiona lo que los autores llaman “vida mula”, un continuo de espacios y dispositivos formado por el trabajo, la familia, la educación, el consumo, los planes sociales, etc. Un continuum que se sostiene sobre un fondo de *precariedad totalitaria* y tiene en el *engorrarse* uno de sus gestos definitorios. Todo allí se sostiene con alfileres y corre el riesgo de desbaratarse frente a cualquier ventisca. La *vida mula* es el conjunto de las pequeñas y grandes gestiones cotidianas en las que se configura ese frágil sostén. Para este *realismo vecinal* todo son amenazas (tanto interiores como exteriores, materiales como anímicas, reales como imaginarias). De ahí que el “ponerse la gorra” sea esencial para sostenerlo. El *realismo pillo*, en cambio, está hecho de un atrevimiento transgresor que surfea la precariedad totalitaria a puro desparpajo. No deja de moverse y jugar con todos los estereotipos (roles sociales) que la sociedad prepara para los pibes. Lejos de “quedarse en el molde” (el molde del trabajador, el del buen vecino, el del deportista que se hace de abajo, el de la piba que sostiene los

cuidados domésticos), los pibes y pibas saltan de un molde a otro, siempre buscando extraer un plus de potencia sobre el fondo de precariedad totalitaria. (*Vas corriendo con tus Nikes y las balas van detrás*). En lugar de conservar lo poco que se consiguió a fuerza de “mulear” el realismo pillito busca ante todo la línea de fuga, o como prefieren decir los Juguetes Perdidos, el *raje*. Se mueve en otro mapa de intensidades, traza otras conexiones que dejan al descubierto las múltiples fisuras de la vida mula. A los fantasmas de peligro que rodean al realismo vecinal, los pibes y pibas oponen una nebulosa virtual con otro mundo de posibles, donde los moldes no son más que objetos de un juego irrespetuoso. Sin embargo, tampoco cabe romantizar la vida pilla. Los *rajes* que propone no son siempre ni principalmente liberadores ni amorosos. Hay violencias y excesos que, así como pueden abrir y afirmar nuevas formas de vida, también pueden llevar a las precipicios de la muerte o la locura (el suicidio circula intensamente por estos territorios, y los que se suicidan son principalmente pibes). Ni romantizar ni normalizar, sino más bien escuchar y pensar.

Los *pibes silvestres*, con sus propias vidas, encarnan otras *preguntas*. Preguntas candentes arrojadas en la cara de la vida mula, preguntas irreverentes cuyos recorridos barriales son mapeados por el Colectivo a nivel del plano sensible. Una suerte de psicogeografía conurbana, quizá secretamente inspirada en aquellas exploraciones parisinas de los situacionistas, pero con las intensidades propias del Siglo XXI bonaerense. En su inspiración deleuziana, los Juguetes Perdidos conciben la intensidad como algo que anima pero siempre escapa los códigos sociales, algo esencialmente pre-social que es el fondo vital de toda sociedad, algo fantasmático que la recorre y la conmueve.

Ellos lo dicen mejor: “una intensidad no es nada muy filosófico ni abstracto, una intensidad es algo que escapa fuera de la normalidad, algo que agujerea la Realidad (Vida mula) o mejor, algo que se le escapa a ese continuo; se desquicia y se evade por pura aceleración de sus partículas más intensificables. Entonces pintó la locura y fue. Todo deviene puro ritmo” (2017: 82).

La democracia como pregunta

Cabe preguntarse *qué hacer* con ese mapeo micropolítico a nivel macropolítico. O mejor, fuera de la terminología deleuziana: ¿cómo pensar instituciones concretas que estén a la altura de esta ontología? ¿Cómo pasar de la espacialidad intensiva de *lo político* a la política como aparato de articulación orgánica? La ontología espacial que hasta aquí desarrollamos puede ser una potente caja de resonancia para pensar la heterogeneidad y la potencia diferenciante de los territorios pero, como pensamiento de lo político, quedaría incompleta si no se piensa en los modos posibles de su articulación institucional (aun cuando sepamos que la intensidad es, en última instancia, ingobernable). Lo que sigue no pretende ser más que un esbozo en esa línea.

Diego Tatián, heredero en muchos aspectos del pensamiento intensivo de Oscar del Barco y afín a la filosofía deleuziana en virtud de su spinozismo, propone pensar la política a partir del postulado de una igualdad ontológica como despliegue de la diferencia. Esta tesis ofrece, según creemos, algunas claves para pensar una consistencia institucional posible sin renunciar al carácter múltiple y excesivo de la intensidad. Abrevando

en su larga conversación con la filosofía de Spinoza, “igualdad” para Tatián, no es homogeneidad, sino despliegue de la potencia absolutamente singular de cada individuo. En efecto, para el célebre pensador del Siglo XVII, cada existencia finita se define como una esencia singular que no es más que un grado de la potencia absolutamente infinita de la Naturaleza. Ese grado marca una *diferencia* irreductible. La política pensada a partir de una declaración originaria e ineludible de igualdad no buscaría sólo una igualación jurídica ni meramente material, aun reconociendo como esenciales la igualdad ante la ley y la distribución de la riqueza. Lo que Tatián llama una “declaración de igualdad” pretende ser ocasión para el despliegue de las intensidades que cada individuo porta. En consonancia con esta idea, el filósofo propone pensar la democracia como institucionalidad que se sostiene en una *decisión colectiva de dejar abierta la pregunta por lo que pueden los cuerpos y las mentes* (Tatián 2012: 8). Democracia como idea regulativa que implica, ante cada configuración institucional, hacerse la pregunta por las potencialidades que habilita, bajo la premisa spinoziana de que las potencias adecuadas son aquellas que se componen y producen, por lo tanto, un aumento en la capacidad de obrar del cuerpo colectivo (así, el soberano spinozista no basa su poder en el terror sino en la alegría, es decir, no en la disminución del poder del pueblo sino en su aumento).

La práctica del Colectivo Juguetes Perdidos en relación a los talleres puede ser interpretada a partir de esta noción de democracia. En el marco de la actividad tallerista en los nuevos barrios, para este colectivo se trata de una lucha constante por dejar abierta la potencialidad de esos espacios, por evitar codificarlos según las imágenes

disponibles: “lo que hay que dar entonces es una lucha por mantener indeterminados esos espacios: [...] que sean espacios de contención y refugio para pibes y pibas perseguidas [...], que sean espacios festivos y desreglados” (2016: 98). Pensar el espacio de taller como verdadero encuentro entre colectivos heterogéneos: un colectivo de sociólogos de alrededor de cuarenta años, con sus memorias corporales del aguante ricotero de los años noventa, y un colectivo de pibes y pibas silvestres que crecieron en plena década kirchnerista en los márgenes de la sociedad. Una decisión por no sobreinterpretar, no codificar, sino salir a ver y a escuchar cómo se caminan esas calles, cómo se transita el territorio como campo de batalla entre los dos realismos, cómo se fabulan otros mundos posibles al calor de los nuevos barrios.

Como decíamos antes, se trata de un pensamiento de lo singular, ya que parte de concebir los espacios de manera plural. No cabe extrapolar sus métodos ni sus conceptos a otros territorios, a otros realismos. Quedan por hacer otras investigaciones en torno de otras intensidades, que no tienen necesariamente el funcionamiento rapaz que muestran en los territorios de los nuevos barrios bonaerenses. ¿Cómo pensar territorialmente las múltiples intensidades sexuales, culturales, obreras, etc.? ¿Cuáles son los campos de individuación intensiva supuestos por esas y otras comunidades? ¿Qué conexiones son pensables entre esos espacios heterogéneos? Estas y otras preguntas pueden orientar la exploración de nuevos modos de habitar lo político.

Llevar ese pluralismo hasta la idea de una democracia posible, pensada como insistente pregunta por la igualdad, se nos presenta como una vía fecunda de pensamiento en la intersección de la ontología espacial con la teoría

política. Dejar abierta la pregunta es, necesariamente, multiplicarla. La institucionalidad se presenta entonces como estructura abierta que se orienta a una permanente y siempre inacabada articulación y potenciación de las diferencias, que protege el derecho a existir de las minorías sin imponerles una codificación homogeneizante. Articular sin homogeneizar, esa es la cuestión. Esto no implica, claro está, creer que sería posible un Estado que logre cobijar de una vez y para siempre a todas las diferencias, porque tampoco estas están dadas de una vez y para siempre. Siempre habrá intensidades sociales que escapen a los modos de articulación establecidos (lo instituido). Su ser es el del exceso. Por eso la democracia se plantea como pregunta abierta, y no como respuesta cerrada. Incluso el aparato estatal debe ser *en devenir*, monstruoso en cierto sentido (un “elefante reumático”, como le gusta decir a Andrés Manuel López Obrador).⁵ La turbulencia intensiva, por su parte, deriva en modos de perseverar en el ser que requieren cierta estabilidad y conducción para sostenerse sobre un fondo necesariamente precario. Quizá sea una política de este orden la que, en sus mejores encarnaciones, recibió en Argentina el resbaladizo pero insistente nombre de “peronismo”.

⁵ Nos parece fundamental, en este sentido, el trabajo de Julián Ferreyra en torno a una lectura latinoamericana que, aún contra la letra de no pocos textos deleuzianos, propone que es posible (y necesario) pensar una teoría del Estado a partir de la ontología de Deleuze. Para acercarse a esta original propuesta se puede ver, entre otros trabajos, su tesis sobre un Estado intensivo (Ferreyra 2020). La expresión “elefante reumático”, que también debo a Ferreyra, es frecuentemente utilizada por López Obrador para referirse al Estado (por ejemplo, en esta nota publicada en la revista Forbes: <http://www.forbes.com.mx/el-elefante-reumatico-ya-empezo-a-caminar-amlo/>). Se puede pensar como una metáfora (y como tal, necesariamente inexacta) para expresar cierta “lentitud” que la maquinaria estatal representa en relación a la pura velocidad de las intensidades sociales y los flujos de todo tipo (económicos, semióticos, libidinales, etc.).

A modo de conclusión

En este escrito hemos intentado pensar algunos modos de articulación de lo político con lo espacial. Así, nos pareció que la dimensión de lo político debe articularse a partir de un pensamiento atento a la heterogeneidad constitutiva de los territorios. Desde ese punto de vista, la imagen del pensamiento que informó hegemónicamente los primeros dos siglos de historia Argentina debe ser discutida. Al ofrecer una imagen homogénea del territorio nacional, como extensión demasiado grande y disgregada, autores como Sarmiento, Martínez Estrada y Héctor Murena se bloquearon la posibilidad de pensar los territorios como algo más que un gran desierto improductivo que debía ser moldeado a imagen y semejanza de las urbes y los campos europeos. Se podrá decir que el segundo y el tercero fueron solo grandes escritores con nula influencia en los destinos del país, pero sería difícil exagerar el influjo del primero. En ese sentido, Martínez Estrada y Murena se presentan como discípulos, en el plano del pensamiento, que continúan sacando las consecuencias de la imagen sarmientina de la nación. Aquí nos hemos concentrado solo en un aspecto de esta filosofía: su ontología espacial. Al considerarla mera *extensión*, este pensamiento es ciego a las potencias del territorio.

Nos pareció encontrar en la filosofía de Gilles Deleuze una serie de elementos para superar esa visión del espacio. Al centrar la lectura en el concepto de *intensidad* se habilitó un doble movimiento: por un lado, invertir la imagen clásica de lo espacial (este deja de ser fundamentalmente extensivo para ser pensado a partir de lo intensivo), y por otro, ofrecer una imagen del espacio convergente con otros modos de pensar lo político. El pensamiento deleu-

ziano en torno a la intensidad como campo de individuación que actúa en el fondo de todo territorio ofrece una lógica para pensar el despliegue social de las intensidades. El espacio ya no se presenta como materia muerta, sino como campos de potenciales que animan los territorios y los cuerpos, habilitando una espacialidad de lo político pensable en términos de devenir y pluralidad.

En la búsqueda de una filosofía argentina que pudiera ser puesta en línea con la propuesta de Deleuze, nos encontramos con la filosofía de Oscar del Barco y con los trabajos del Colectivo Juguetes Perdidos. El primero encuentra en la intensidad vivida una apertura hacia otros mundos posibles y una política de la diferencia que deriva, en última instancia, en una ética mística (figurada magistralmente, por ejemplo, en el cine de Tarkovski). Los segundos construyeron una potente filosofía anclada en territorios concretos del conurbano bonaerense. La emergencia de dos realismos en pugna para lidiar con lo real de la intensidad pone de relieve, al mismo tiempo, la espacialidad de lo político y la politicidad de lo espacial en una micropolítica de lo sensible. La imagen del pensamiento que surge de esta experiencia invierte por completo la imagen sarmientina: el espacio deja de ser extensivo y homogéneo para transformarse en intensivo y diferencial. Del universalismo europeizante pasamos a un pensamiento de lo singular anclado en territorios concretos. Esto implica que la propuesta de este colectivo no puede ser extrapolada a otros contextos. Ella solo es válida para pensar los nuevos barrios del conurbano bonaerense. Esto implica que la imagen global de una espacialidad intensiva es una imagen plástica, que debe ser pensada de nuevo en cada aquí y ahora.

Ese pensamiento singular del territorio impone un último problema, del que solo presentamos un esbozo preliminar en el último apartado. En efecto, un pensamiento anclado en lo singular de las intensidades deja en la sombra la urgente pregunta por su articulación a gran escala. La filosofía de Oscar del Barco ofrece algunas intuiciones relevantes para pensar lo intensivo como campo de disputa política. Su idea de igualdad como despliegue social de las intensidades plantea una serie de problemas que se continúan en la filosofía spinozista de Diego Tatián. Siguiendo a este autor nos pareció que una democracia pensada como pregunta siempre renovada por el despliegue social de las intensidades puede funcionar como cifra de una política estatal por venir. De este modo, la espacialidad intensiva de lo político se presenta como exceso que engendra, mantiene y potencia una institucionalidad en devenir, hospitalaria con las existencias menores y atenta al hormigueo de posibles que rodea lo real. Quizá esta *gran política* aún puja para pasar a la existencia; una existencia que no puede ser plena ni pura, ya que en el exceso de las intensidades queda siempre un resto rebelde, una alteridad que no se puede suprimir y que, justamente por eso, es el único combustible para un Estado popular.

Bibliografía citada

- Bataille, G. (2003) *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Colectivo Juguetes Perdidos (2016) *Quién lleva la gorra*, Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

- Colectivo Juguetes Perdidos (2017) *La gorra coronada: diario del macrismo*, Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Del Barco, O. (2010) *Alternativas de lo posthumano*, Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Del Barco, O. (2014) Comentarios de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y la carta de Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* N° 42. En *Sobre la responsabilidad: no matar* (pp. 167-218), Córdoba, Argentina: Del cólope.
- Deleuze, G. (2002) *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2006) *Conversaciones*, Valencia, España: Pretextos.
- Deleuze, G. (2016) Carta a Joseph Emmanuel Voeffray. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año 2, Nro. 3, pp. 26-28 (luego editado en: Deleuze, G. *Cartas y otros textos*, pp. 97-99, Buenos Aires, Argentina: Cactus, 2016). Disponible en: <http://revistaideas.com.ar/ideas-3/>
- Ferreira, J. (2020) El Estado intensivo: ontología y política en Gilles Deleuze. *Revista de Filosofía Aurora*, v. 32, n. 56, pp. 503-523.
- Kusch, R. (2007) Contenidos filosóficos del pensamiento popular. En *Obras completas. Tomo III*, Rosario, Argentina: Fundación A. Ross, pp. 437-454.
- Massey, D. (2014), La filosofía y la política de la espacialidad, algunas consideraciones. En Arfuch, L. (ed.) *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias* (pp. 99-122), Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

- Martínez Estrada, E. (2017) *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, Argentina: Interzona.
- Mc Namara, R. (2020) Lo Natal como fundamento en Deleuze y Guattari. *Revista de Filosofía Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 65, no. 85, pp. 109–33.
- Murena, H. (2006) *El pecado original de América*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Sarmiento, D. F. (1971) *Facundo*, Buenos Aires, Argentina: Kapelusz.
- Tatián, D. (2012) *Lo impropio*, Buenos Aires, Argentina: Excursiones.

CUERPO INFORMADO. SOBRE EL CUERPO EN EL BIOARTE

Ayelén Zaretti

Resumen

Este trabajo repasa las formas en que los campos del saber y los tipos de normatividad que se constituyeron hasta mediados del siglo XX, se han modificado. Se han transformado las maneras en que se establece la relación con el mundo y la relación con los otros. Esas maneras habilitan la modificación técnica de la vida y del cuerpo, provocando otra vida e incitando otro cuerpo.

Aquel cuerpo de la Modernidad, constituido por el Humanismo y disciplinado por las instituciones, deviene *cuerpo informado*, es decir, cuerpo intervenido por las tecnologías de la vida y de la información. Sistema de procesamiento de información, este cuerpo puede ser modificado y diseñado para entrar en un régimen de signos. La 'buena presencia' será su mayor valor y la posibilidad de su patentamiento maximizará las *commodities*, al tiempo que maximiza la vida.

El texto que prosigue indagará en torno al modo en que este cuerpo informado se hace presente en una de las vanguardias artísticas quizá más controversiales de nuestro tiempo: el bioarte. En líneas generales este movimiento agrupa proyectos, performances, u obras de arte que se sirven de las herramientas de las biotecnologías para intervenir simbólicamente en el mundo. El interés primordial consiste en analizar cómo esos cuerpos fundan una variación en los procedimientos con los cuales se establece la relación con el mundo, con los otros y consigo mismos. Cómo encarnan una transformación de la experiencia de la cultura en tanto resultan espacio de crítica y modificación de esa misma mutación que, al cabo, los compone. El bioarte propone un cuerpo que se extiende en estas tecnologías, pero para avanzar sobre el territorio de lo sensible; vale decir, para aumentar su potencia.

Así, la propuesta de este trabajo es observar el cuerpo en el bioarte, cómo es construido, cómo tensiona o entra en sistema con otros cuerpos, y cómo, finalmente, propone una sensibilidad estética que puede conducir a un disenso.

Introducción

La Segunda Guerra Mundial significó para Occidente una compleja serie de transformaciones en torno a las relaciones de saber y de poder que se habían vuelto hegemónicas durante el siglo XIX. Aquel mundo, alguna vez interpretado por el Hombre, empezó a ser informado. Aquel poder que se ejerciera por el encierro, comenzó a ejercerse a cielo abierto. Aquel Hombre emprendedor y productivo, devino procesador de signos. Campos del

saber, ejercicios del poder, y modos de subjetivación se modificaron, componiendo nuevas relaciones de fuerza y dando lugar a una otra experiencia. En su seno, los cuerpos también sufrieron modificaciones. El cuerpo contemporáneo se extiende en las tecnologías de la vida y de la información. Se abre volviéndose pasible de modificación y diseño. Se fragmenta, haciendo estallar en su fragmentación toda unidad que sobre él reposara.

Durante la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, se ha hecho posible y necesario controlar por mecanismos (bio)tecnológicos los procesos de vida y de muerte para intervenir y participar en la producción de vida y de un tipo particular de ‘sobrevida’ o muerte. Esta intervención tecnológica sobre la vida ocurre en la desvinculación de los nacimientos y las prácticas sexuales de las poblaciones, por medio de la combinación sinérgica de métodos de anticoncepción con métodos de fertilización asistida e *in vitro*. Sobre las muertes la intervención tecnológica ocurre en la fragmentación del cuerpo-vivo en ‘material anatómico humano’ disponible para trasplantes y ablaciones, y en el sostenimiento de la vida por medio de asistencia tecnológica. El resultado es que el par moderno cuerpo-vida se desacopla, se descompone: uno y otra entran en procesos diferenciados vinculados a la manera del sistema; el cuerpo se vuelve un sistema de procesamiento de información. La vida se vuelve el principal activo del capitalismo financiero; pasible de patentamiento, es su maximización la que maximizará los beneficios capitalistas; a la vez que es su potencia creativa la que producirá constantemente nuevos mundos de signos para hacer circular como mercancía. Es la noción tecnocientífica de información la que hace de piedra angular en los campos de saber con-

temporáneos sobre los que se articula el funcionamiento del capital; datos que organizan la materia, y que, en tanto que datos, son transportables, modificables intercambiables, modulables, ‘diseñables’.

La noción tecnocientífica de información será clave además, para comprender el funcionamiento de la biopolítica contemporánea. La población devendrá público en el ejercicio de la noopolítica (Lazzarato 2006) y capturarán la vida también a nivel infocomunicacional haciendo de los cuerpos superficies de actualización de los mundos de un capitalismo que, cada vez más, deviene financiero, cognitivo e informacional.

Cuerpo extendido, cuerpo-signo, cuerpo-sistema: el cuerpo es comprendido como un sistema más, como un sistema de procesamiento de información y como información pasible de procesamiento. Ya sea como fuente de bioplusvalía, ya como actualizador de mundos de signos del capital, el cuerpo contemporáneo entra constantemente en sistemas, siendo uno él mismo. La extensión del cuerpo no consiste entonces, en una ampliación material o energética –al menos, no solamente–, sino que quizá, al contrario, consiste más bien en una fragmentación y en un estallido. El cuerpo informado hace estallar sus propios límites, los pone en entredicho y fuga constantemente del ‘devenir uno’.

Lo que se verá a lo largo de este trabajo es precisamente cómo desde el bioarte, se compone ese cuerpo contemporáneo –capturado para la maximización del capital–, como un cuerpo político capaz de poner en tensión tanto los supuestos modernos, como las proposiciones más recientes que, en torno al cuerpo, se han echado a rodar. Los cuerpos del bioarte son extensión del territorio de lo sensible, expanden afección, percepción y

sensación, esquivando la funcionalidad, la organicidad del cuerpo, para hacerlo devenir sin órganos. Allí crecen las líneas de fuga, las desterritorializaciones; allí, en lo inconsumible, en lo improductivo, in-corporan otros deseos.

La modernidad hizo el cuerpo, nosotrxs lo deshicimos

Como el hombre, como el mundo, el cuerpo es construido, compuesto a partir de esa materialidad que entra en las relaciones de fuerza de los campos del saber para ser intervenido por diferentes tipos de normatividad. Ese cuerpo-materialidad, del que solo tenemos imaginaciones, toma así una forma determinada: si durante la Edad Media era grotesco, abierto, en comunión con el mundo y confundido con los animales; durante la Modernidad, en cambio, se cerraría, se volvería límite y contingente. Durante el período que va entre fines del siglo XV y fines del siglo XVIII, las relaciones del hombre con el mundo, con los otros y consigo mismo, se modifican de manera tal que se produce la emergencia del cuerpo como contracción, como residuo de esas relaciones. El individualismo, el saber anatómico y la filosofía cartesiana consolidarán –en un proceso de unos tres siglos–, el cuerpo moderno. Cuerpo-límite, contingente del Hombre, representante del yo frente a los otros, pero extraño, ajeno a ese yo que representa, el cuerpo se vuelve campo de intervención privilegiado de las ciencias humanas que emergen hacia el siglo XIX. Gestos, formas y conductas son racionalizadas: un poder constante y extensivo se ejercerá sobre él de manera de volverlo más útil cuanto más obediente y más obediente cuanto que más útil. *Máquina maravillosa*, el cuerpo será disciplinado para lograr

introducirlo en la línea de producción de las demás máquinas, para obtener siempre una fuerza productiva mayor a la de la suma de las fuerzas individuales.

Es a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando aquel cuerpo-máquina disciplinado, obediente y útil de la Modernidad comienza a ser cada vez más modulado y controlado. Ya no se trata de disciplinar, normalizar, hacer entrar al cuerpo en un molde determinado, sino de que el propio cuerpo se adapte, se modifique, mute. Las disciplinas dejarán paso a las modulaciones; instrucciones que se inscriben, se copian o se graban, en el cuerpo a la manera de una computadora. La reconquista del cuerpo, su liberación, se impone en el discurso como la posibilidad de reconquistar el ‘uno mismo’.

A lo largo del siglo y en lo que va del presente, se consolidarán las condiciones de posibilidad para que se haga pensable, para que se haga posible y necesario, operar técnica y directamente sobre los cuerpos y sobre la vida. Estas intervenciones (bio)tecnológicas permiten el control de los procesos de vida y de muerte extendiendo el control biopolítico más allá de los límites del cuerpo. La intervención tecnológica provoca la fragmentación del cuerpo en material anatómico humano disponible para trasplantes, ablaciones y experimentaciones varias. El cuerpo se extiende así en su fragmentación, perdiendo aquellas características que lo constituían en tanto que cuerpo.

Información, modulación y noopolítica

Los bancos de órganos, tejidos, células, componen una cantidad de biomasa y tejidos vivos disociados de ‘sus’

cuerpos que requieren de la intervención tecnológica constante para evitar el estado no-vivo. La distancia entre un estado y el otro deviene escala de grises (Sibilia 2009). Los cuerpos que fueran concebidos como organismos que cumplen funciones, y que constituyesen lo vivo durante la experiencia de la cultura de la Modernidad, mutan con las tecnologías de la vida y de la información. Cuerpo y vida aparecen constantemente intervenidos, no ya para su corrección y su control sino para su producción, su diseño, su generación y su creación.

Las biotecnologías (como las principales ciencias de nuestro tiempo) se articulan sobre la noción tecnocientífica de información que posibilita pensar la transmutación de lo vivo y lo no-vivo, de lo humano y lo no-humano, a partir de un modelo de comunicación informacional. La noción de información sobre la que anuda nuestra relación con el mundo está caracterizada por dos ideas fundamentales; por un lado, la vida entendida como información y, por otro, la vida comprendida como una máquina semiótica.

En 1943 Erwin Schrödinger formuló incipientemente la explicación para la transmisión del 'orden biológico' a partir de un código-guion que contendría toda la materia prima para desarrollar la vida y las instrucciones para dicho desarrollo. Esta explicación, que hoy conocemos como código genético, se superponía a la postulación que desarrolló Alan Turing en 1936, sobre la traducción de la cognición en computación de símbolos como elementos de significación. Esta última hipótesis aparecería también en el modelo neuronal propuesto por Warren McCulloch y Walter Pitts también en 1943, donde las conexiones neuronales emergen como conexiones lógicas que hacen de ellas dispositivos binarios. La invención de la compu-

tadora vino a posibilitar la reproducción técnica del pensamiento humano para luego convertirse en su modelo. La información entendida como datos que organizan la materia hace entender la vida como información y se convierte en la piedra angular de la *episteme* contemporánea.

La teoría de los sistemas, la cibernética, las neurociencias, las ciencias cognitivas, la biología molecular, la física nuclear, abrevaron en esta noción transformando el modo de relación con el mundo. Es la idea de la posibilidad de que haya datos que organizan la materia la que hace posible y necesario organizar esa materia, y es esa organización la que proporcionará más elementos para la composición de la noción de información. Las biotecnologías se desarrollan a la par de esta *episteme*. Son a la vez condición de posibilidad y resultado directo de la transformación de la vida en información.

En este tejido entre saberes y prácticas sociales, lo que fuera el cuerpo-especie de la Modernidad también se modifica. Las poblaciones, atravesadas por la mirada comunicacional e informacional, devienen públicos. Esta misma noción de información es gestada desde la estadística hasta la opinión pública, pasando por la liberación del signo de su soporte físico con el desarrollo de las tecnologías de transmisión de información. En el seno de este movimiento es que florecen los públicos: las poblaciones desde el punto de vista de sus opiniones (Foucault 2006). La biopolítica enlazará aquí con la *noopolítica* (Lazzarato 2006), capturando la vida no sólo a nivel molecular sino también a nivel comunicacional, o mejor, infocomunicacional.

La noo-política (el conjunto de las técnicas de control) se ejerce sobre el cerebro, implicando en principio la atención, para controlar la memoria y su potencia virtual. La modulación de la memoria sería entonces la función más importante de la noo-política.

Si las disciplinas moldeaban los cuerpos constituyendo hábitos principalmente en la memoria corporal, las sociedades de control modulan los cerebros y constituyen hábitos principalmente en la memoria espiritual (Ibíd: 100).

Hay entonces un doble modulado, el de la vida en tanto que proceso orgánico y el de la vida entendida como memoria. Para esclarecer las diferencias y los lazos entre uno y otro, Lazzarato (2006) propone la noción de ‘noo-política’. Este neologismo, conformado por el prefijo *noos* (noûs) –que en Aristóteles designaba al intelecto y hoy es la marca comercial de un proveedor de Internet–, intenta dar cuenta de las modulaciones ejercidas sobre los procesos de atención y memoria.

Es con el público entonces, que la biopolítica enlaza con la noo-política (Rodríguez 2006). No se trata tanto de un reemplazo de una por otra, sino de la articulación entre ambas.

De hecho, Lazzarato indica que tanto las disciplinas como la biopolítica (el biopoder) acompañan a la noo-política en lo que Gilles Deleuze (Deleuze y Guattari 1991) llama ‘sociedades de control’. La noo-política será la que dirija los procesos de control debido a su mayor nivel de desterritorialización y, por ende, a su eficacia para ejercerse sobre la virtualidad de la acción a distancia entre cerebros. Los dispositivos modernos de control,

no desaparecen, sino que se transforman radicalmente. Es que ya no son sus instituciones las que logran organizar los modos productivos del capital y los modelos de subjetivación política y social. Ahora, los lenguajes, los afectos, los saberes, la vida, se transforman en el centro productivo de la valorización capitalista. Los dispositivos noo-políticos serán entonces las “redes hertzianas, audiovisuales, telemáticas, y [la] constitución de la opinión pública, de la percepción y de la inteligencia colectiva” (Lazzarato 2006: 100).

Se trata de ‘máquinas de expresión’ que constituyen lo sensible. “Se podría decir, invirtiendo la definición marxiana: el capitalismo no es un modo de producción, sino una producción de modos y de mundos [*mo(n)des*]” (Ibíd: 109). Estos mundos que produce el capital, son precisamente mundos de signos que se actualizan, que se ponen en acto, en los cuerpos. El problema de las sociedades de control es justamente, el de efectuar esos mundos.

En esa captura, los cuerpos ya no requieren fuerza y salud para el trabajo de la fábrica sino que necesitan una potencia de adaptación en términos de imagen. El cuerpo extendido, se hace cuerpo-signo, prótesis identitaria, marca del *self* en un capitalismo que se sostiene sobre la circulación de modos de ser, de modos de habitar el mundo, de estilos de vida que actualizan ‘mundos de signos’ compuestos por el mismo capital. Este cuerpo entra en un régimen de signos por medio de una nueva serie de dispositivos que *aggiorna*, actualiza y complementa a las disciplinas de la experiencia de la cultura moderna. Los cuerpos ya no serán forzados a ingresar en moldes ortopédicos sino que serán modulados para autogestionarse, para ser buenos gestores de sí mismos. La

salud, la buena presencia, el cuidado de sí, volverán su mirada exclusivamente a estos propósitos.

Estos cuerpos ya no pueden ser ni máquina, ni límite. Al contrario, se trata de cuerpos que se extienden en estas tecnologías de la vida y de la información. Extensión por la transmisión y extensión por la materia: cuerpo fragmentado, interconectado, cíborguizado; capaz de sintonizarse y ajustarse a un nuevo régimen de signos donde vale por su propia imagen.

A la revalorización del cuerpo le acompaña su ascenso en términos de imagen: el cuerpo se transforma en un socio al que se le pide la mejor postura. Cuerpo que se modula, sobre el que se inscribe un signo, del que se espera que funcione como marca del *self*, a la manera de la marca comercial de cualquier otro producto en venta. Se trata de un cuerpo que tiene valor de uso y valor de cambio, y cuyo usuario deberá gestionar del modo más eficiente para obtener de él su mayor plusvalía: la ‘buena presencia’.

Estos son los cuerpos que circulan bajo las actuales condiciones de funcionamiento del capital: capitalismo financiero que sostiene su ejercicio sobre el consumo. Son las fuerzas creativas las que se instrumentalizan para la fabricación de mundos de signos que funcionan como promesas de paraíso en la tierra. El capital financiero fabrica mundos, ‘mundos de signos’ que se actualizan en la memoria espiritual y que se efectúan en los cuerpos. Mundos que se construyen como fantasía revistiendo el deseo al tiempo que indicando cómo desear. El cuerpo-signo funciona entonces como una marca comercial más; marca del estilo de vida en venta, del mundo de significados a actualizar. Convertido en marca, en signo, el cuerpo excede su materialidad para volver una y otra vez sobre ella.

El cuerpo se vuelve prótesis

Si la Modernidad componía un cuerpo cerrado que le pertenecía al Hombre y que permitía por su intermedio, su disciplinamiento y docilización; la época contemporánea, construirá un cuerpo modulable, de diseño, que lejos de aparecer silenciado, será revalorizado para aparecer como un ‘socio’ un compañero, el *partenaire* en la danza de una vida constantemente maximizada. En la dilución de las dicotomías modernas, también se fundirá el límite entre cuerpo y espíritu o mente. La composición del hombre en términos de sistema de procesamiento de información, hará de esa distancia pura desdiferenciación. De este fenómeno son manifestación, las ciencias cognitivas y las neurociencias, pero también los modos de intervención de las tecnologías de acción a distancia, vale decir, la gestión noopolítica de los públicos. Si es posible el accionamiento sobre los procesos de atención y memoria, es precisamente porque los mismos se inscriben sobre la materialidad de un cuerpo. Tal como en una computadora, el *hardware* determina al *software* y viceversa. Las posibilidades de intervención sobre ese cuerpo-sistema se incrementan: desde la farmacopea hasta las biotecnologías, pasando por la protésica y la biónica, todos esos saberes técnicos intervendrán sobre un cuerpo que se vuelve objeto de diseño.

La medicina contemporánea –que ahora involucra también y entre otras, a la física nuclear, es un gran ejemplo para pensar esta conversión del cuerpo. Las intervenciones genéticas sobre los niños por venir; las posibilidades e investigaciones para desarrollarlos totalmente fuera de la mujer, en placentas e incubadoras artificiales, extienden los poderes de la medicina hacia el

campo del deseo (aquello que hubiera pertenecido exclusivamente al espíritu): “al azar de la concepción y de la gestación se le opone, actualmente, una medicina del deseo” (Le Breton 2002: 228). Medicina que, aunque no sólo funciona en el ámbito de la reproducción, encuentra en la sexualidad un campo sumamente fértil. Desde los anticonceptivos hasta el sildenafil (Viagra), pasando por todas las tecnologías de embellecimiento de los cuerpos para volverlos ‘sexualmente atractivos’ codifican y estandarizan la sexualidad.

Pero además, el éxito de estas tecnologías “(...) ha introducido de golpe las fuerzas del mercado en la intimidad de las relaciones sexuales (uno de los pocos ámbitos del entretenimiento que seguían siendo gratuitos) (...)” (Yehya 2001: 21). Es interesante observar que estos fenómenos se evidencian precisamente allí donde anudaban las tecnologías totalizantes e individualizantes del ejercicio biopolítico. Esas mismas prácticas sociales que dislocan el dispositivo de sexualidad, lo reconvierten en engranaje de la máquina capitalista: el sexo y la reproducción (ahora despegados entre sí, separados) se vuelven ámbitos diferenciados de extracción capitalista.

Esta medicina del deseo no sólo funciona en el ámbito de la sexualidad; esos mismos psicofármacos, se encuentran disponibles para el consumo de cualquiera que quiera hacer uso de ellos. Pero no sólo eso: la misma noción de salud –y por ende, el ámbito de acción de la medicina– se ha extendido. Ya en 1946 la Organización Mundial de la Salud definía el estado ‘sano’ como “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. Al decir de Pablo Rodríguez (2009) en esta afirmación ya está contenida la medicalización generalizada. Es que

precisamente, la búsqueda de ese estado de completo bienestar incluirá, en adelante, toda una serie de prácticas que excederán en mucho a las prácticas médicas propias de la Modernidad. Desde la alimentación hasta la protésica aparecen incluidas en la ampliación de derechos que reclama esta extensión sanitaria, pero que requiere sobre todo de una expansión del mercado.

De este modo, la salud (también) entra en el intercambio de valores, deviene un objeto de consumo. En este contexto, el cuerpo que arrastraba la carga moderna de la corruptibilidad de la carne, cargará ahora con la constancia de su degradación; con la potencialidad eterna de sus fallas; y así, con la constante intervención para no ser ‘enfermo’ para ser ‘siempre sano’ o mejor ‘para estar saludable’. Alimentarse bien, hacer deporte, hacer terapia o meditación o yoga, son parte de ese imperativo sanitario (Costa y Rodríguez 2010). Imperativo que compone un cuerpo que, lejos de tener que entrar en un molde predeterminado, tendrá que alistarse para estar siempre disponible para la corrección, la reforma y la modificación, en miras de protegerse de sí mismo, de su propia corrupción natural.

Incluso toda la serie de prótesis e implantes artificiales que, bien para corregirlo o para diseñarlo, encarnan en el cuerpo, componen otro modo de esa conminación a ‘estar sano’. Estos sustitutos o amplificadores, serán más eficientes, cuanto más capaces de integrarse al organismo ‘receptor’; vale decir, cuanto mejor constituido se encuentre el nuevo sistema que ese cuerpo-natural compone con ese otro cuerpo-técnico. El menú de opciones es impresionante: estética o funcional, la protésica arraiga en el cuerpo como un modo *hard* del imperativo. Implantes cocleares, prótesis de brazos, piernas o manos, implantes

de siliconas... Un gran menú para bien diferentes propósitos, pero siempre modificando las percepciones de que ese cuerpo es capaz.

Biotecnologías e ingeniería genética; y medicalización y protésica, apoyarán una tercera modalidad de intervención del cuerpo. Se trata del dispositivo *fitness* (Costa 2007): una serie de prácticas cosméticas, quirúrgicas, gimnásticas, dietéticas y farmacológicas, que buscarán hacer encajar (*to fit*) al cuerpo en un régimen de exhibición que le permitirá a su vez, ganar mayor competitividad en los mercados (de trabajo, del deseo, de prestigio). Será por medio de estas prácticas que el cuerpo funcionará como ‘señal de ajuste’ para el alma (Costa 2008).

De esta manera, el cuerpo-sistema, abierto, diseñable, modulable, traba vínculo con lo que durante la Modernidad fuera su contracara: el pensamiento, el alma, el espíritu. En la posibilidad de modulación que proponen estos dispositivos técnicos y la farmacopea —específicamente con los psicofármacos, la protésica y la biónica—; se hace posible la intervención sobre esa contracara. El alma, la Razón o lo que Le Breton (2002) llama ‘la persona’ también termina por ser transformado en aquellas intervenciones.

El cuerpo se vuelve máquina significativa que debe entregar una determinada imagen a la vez que entregará otras significaciones (empezando por su código genético) que permitirán a su vez la modelización de aquella imagen (Rodríguez 2008). En la composición del sistema *corps-mens*, se desplazan los límites, y se hace posible intervenir tanto en uno como en otro. Es sencillo: tanto el *software* como el *hardware* son pasibles, por igual, de modificación, de creación, de composición. Así es que el cuerpo se convierte en la inscripción del *self*:

El hombre poco formal, *cool*, cuida su *look*, y también quiere que lo hagan los demás; es, esencialmente, un ambiente y una mirada. El cuerpo se convierte en una especie de socio al que se le pide la mejor postura, las sensaciones más originales, la ostentación de los signos más eficaces (Le Breton 2002: 154).

La instrumentalización de las fuerzas productivo-creativas corre en paralelo con esta mercantilización de los estilos de vida. Los mundos de signos que fabrica y pone en circulación el capital financiero prometiendo paraísos terrenales para cualquiera que sea capaz de actualizar esos mundos sobre su propio cuerpo, son la manifestación más evidente de esto.

En el cruce entre las tecnologías de la vida y las tecnologías de la información; en medio de la revolución telemática y la biotecnológica (Flusser 2007); allí donde la vida deviene información y máquina semiótica (Rodríguez 2009), el cuerpo hace de prótesis identitaria. El nuevo capitalismo se erige sobre el inmenso poder de procesamiento digital y metaboliza las fuerzas vitales (infomoleculares e infocomunicacionales), lanzando al mercado nuevas subjetividades (Sibilia 2009) que producirán más vida —más información, más signos— que serán puestos a trabajar para producir nuevas subjetividades para lanzar al mercado. En todo este procedimiento, ya no hay fábrica ni gran organización detrás del cuerpo trabajador; los cuerpos contemporáneos son empresarios de sí mismos; se autogestionan.

Los cuerpos contemporáneos administran por sí mismos su fuerza de trabajo, que son sus fuerzas vitales al nivel de sus moléculas y al nivel de sus signos. Van sema-

nalmente al gimnasio y regularmente al control médico; se cortan el pelo tal el mundo de signos que quieran actualizar, y utilizan esas imágenes de cuerpo para montarlas sobre sí mismos; trabajan además en un horario fijo o flexible, pero son capaces de gestionar también el estrés que ese trabajo produce; horas y horas de ocio productivo que produce sobre todo más y más signos a actualizar sobre los cuerpos.

El cuerpo del modelo empresarial, autogestionado para la minimización de los riesgos y la maximización de la vida —que es ahora, maximización de los beneficios económicos—, hará de aquel cuerpo que pudo ser fuga, que pudo ser extensión sensible; un cuerpo total, totalizado y totalizante, en esa inscripción del significante capitalista que lo vuelve marca, que le inscribe un logo personal para replicar en publicidades y redes sociales.

Bioarte: arte y ciencia

Escribía Vilém Flusser en su columna regular en *Art Forum* (2007[1988]) que el nuevo material que parece desafiar el olvido y que le permitiría al artista la elaboración de información para su preservación, es la biomasa, esas “gotas que contienen información” (Ibíd: 78) que pueden ahora ser modeladas por medio de las biotecnologías y hacer de estas últimas el ‘arte supremo’ de nuestro tiempo. Insiste Flusser en que “(...) en adelante dispondremos de técnicas para realizar obras de arte vivas que se multiplicarán y darán origen a más obras de arte vivas”(Ibíd: 79); la biotecnología abre así, un nuevo e ilimitado campo al impulso creador, la posibilidad para la emergencia de un arte en sentido literal; es decir, la creación de un nuevo espíritu.

Hacia finales de la década del '70 diversos artistas comenzarán a hacer uso de las herramientas de las ciencias de la vida, para producir 'obras' que serán entonces, el resultado de un experimento (o varios) sobre un cuerpo o ser vivo. A partir de allí, como se verá, ni el artista conservaría más el genio creador, ni el público conservaría más la contemplación atenta y concentrada. El desarrollo de esa corriente artística se dará a la par del desarrollo de las biotecnologías, los descubrimientos en torno a la ingeniería genética, las técnicas del ADN recombinante, y la protésica.

En un sentido amplio —que luego se irá especificando—, el bioarte considerará los encuentros posibles entre biología, arte y tecnología (López del Rincón 2016). De hecho, pueden rastrearse algunas producciones de este tipo mucho antes de la consolidación de este movimiento: Edward Steichen exhibirá sus *Delphiniums Blue* el 24 de junio de 1936 en el MoMA. Sus flores, creadas con métodos tradicionales y artificiales de hibridación, estuvieron en exposición durante una semana. El elemento disruptor de Steichen se sostiene en la concepción de la biología como medio y no sólo como tema de referencia abstracto. Otro pionero de esos años será Alexander Fleming. El descubridor de la penicilina, era miembro del *Chelsea Arts Club* por su afición a las acuarelas, pero su cita aquí se produce por una serie de 'pinturas vivientes' que realizó mucho antes del descubrimiento que le valiera el Premio Nobel. Se trataba de papeles secantes que Fleming pintaba con bacterias, cada tipo de bacteria crecía con colores diferentes y esto daba los tonos que Fleming buscaba para sus dibujos, componiendo imágenes de soldados, bailarinas, boxeadores, con bacterias *in vivo*.

Estas propuestas serán retomadas hacia el final de los

70's por George Gessert quien hibridaría sus propias plantas enfocando su trabajo artístico en la superposición entre arte y genética, con un interés particular por la estética y por cómo el gusto, o las preferencias estéticas de los seres humanos, afectan en la evolución natural. Entre un período y otro habrá quienes utilicen organismos vivos ya existentes (cuerpos, fluidos) en sus obras; desde las pinturas que Roland Dorgelès le hiciera componer a un mono en 1910, hasta las obras con sangre y orina del Accionismo Vienés, diversos artistas, de diversas corrientes, hicieron uso de materiales orgánicos. Pero lo que distinguirá la forma artística que interesa a este trabajo, será la manipulación de material biológico y la creación de nueva vida (Kac 2007).

Aunque una definición genérica parece resistirse todavía, las prácticas que han sido aunadas bajo el nombre de bioarte tendrán como característica diferencial la utilización de las biotecnologías y sus técnicas específicas, como medio de producción.

Desde sus orígenes, el bioarte ha sido un movimiento sumamente prolífico y diverso. Sin embargo, podrían trazarse algunos ejes sobre los que se desarrollan mayoritariamente sus intervenciones. Si bien todas las producciones se sirven de material biológico y de las herramientas de las ciencias biológicas para inventar o transformar organismos vivos; las intenciones de estas producciones variarán tantas veces como artistas tomemos de ejemplo. En un esfuerzo analítico por trazar los temas principales del bioarte, podrían mencionarse tres ejes de interés: 1) la denuncia del avance acrítico de las biotecnologías y su modo (dominante) de ejercerse sobre la naturaleza. Se trata fundamentalmente de una denuncia ambientalista respecto de las conductas humanas sobre aquello que hemos

dato en llamar ‘medio ambiente’, pero abre las puertas al cuestionamiento de la dicotomía naturaleza-cultura. 2) La problematización de las relaciones entre arte y ciencia; las formas de percepción que se inscribían en cada esfera y que pueden inscribirse ahora a partir del juego que se abre entre ambas; la puesta en cuestión de la posibilidad de representación tanto en una como en la otra; que finalmente cuestionarían la dicotomía arte-ciencia, ser-parecer. 3) La presentación de nuevos modos de venir al mundo que darían cuenta de modos no necesariamente artísticos —y que ya estarían aconteciendo—, que pondrían en cuestión la dicotomía cuerpo-mente.

Los tres ejes se encuentran en la pregunta principal del bioarte por el estatuto de lo vivo: ¿qué es, finalmente, estar vivo? Allí es donde este género artístico gana su potencia para pensar el cuerpo en la experiencia de la cultura contemporánea. En la medida en que la vida, devenida información, se separa de su par ‘cuerpo’ este último reviste también nuevas características que podrán ser observadas precisamente allí: donde la dislocación del par cuerpo-vida se hace más y más evidente: el bioarte.

Si hubiera que trazar sus características podría decirse que el bioarte se distingue por 1) articular la esfera del arte con la de las ciencias naturales, especialmente las derivadas de la biología; 2) no tener garantías previas a su realización a causa del trabajo con material vivo; 3) depender de un ambiente científicamente controlado y de dispositivos técnicos muy específicos, que exceden la práctica artística; y 4) buscar la inscripción de los organismos creados en un entorno público y en diversas dinámicas de interacción social (Maldonado 2011).

Puede observarse un marcado carácter comunicacional que permite señalar su modo de inscripción “(…) en el

campo de la intervención técnica de lo viviente. Este modo de inscripción se vincula con la exhibición de un cambio en el espacio del saber sobre la vida” (Ibíd: 104). Si el conocimiento sobre la naturaleza se apoyaba sobre la funcionalidad de la vida, diferenciando lo orgánico (vivo) de lo inorgánico (muerto), en la biología contemporánea se sostiene sobre un discurso de verdad articulado sobre un modelo de comunicación informacional. Lo vivo y lo inorgánico pueden transmutar por el principio de información. Emerge otra vez, la pregunta principal del bioarte: ¿qué es estar vivo? Y allí radica la potencia de esta nueva manifestación artístico-científica o científico-artística; evidenciar que

(...) más allá de la funcionalidad inherente del organismo vivo, es el carácter informacional y la posibilidad de establecer un circuito de interacciones entre la vida y el artefacto, entre lo cultural y lo natural, entre lo biológico y lo histórico aquello que delinea los rasgos constitutivos del saber sobre la vida en la actualidad (Ibíd: 105).

Se pone en cuestión la condición de ser vivo, de ser humano, de ser. Hay un desafío a las categorías ontológicas que acuñó la modernidad alrededor de la noción de ‘ser’. La ontología monovalente y la lógica bivalente; el pensamiento dicotómico moderno, ya no resulta eficaz para pensar el presente. El desarrollo de las biotecnologías (desde la oveja Dolly hasta la decodificación del código genético humano) se daba como una provocación, pero lo hacía al interior de su propia esfera (moderna), al interior de la ciencia. El arte, en cambio, logra dar cuenta de estas modificaciones, transformándose a su vez; la misma separación entre arte y ciencia aparece

diluida en estos cambios y el arte se sirve de la ciencia para encontrar nuevos y más intensos recursos expresivos. De aquí, la emergencia del bioarte.

Las piezas de los bioartistas se meten con la vida y dan cuenta de que no sólo el arte comienza a corresponderse cada vez más con la ciencia y la técnica que la secunda, sino que éstas, a su vez, se asemejan más que nunca, a la vida cotidiana. La propuesta de superación que acompaña esta evidencia será entonces, la reunión de la razón y la percepción; el intelecto y el cuerpo; la cultura y la naturaleza: en pocas palabras, la desdiferenciación de todas las dicotomías tradicionales de la modernidad.

La revalorización de las posibilidades de conocer por medio de los sentidos, revaloriza a su vez al cuerpo sensible. Gran desafío a la ciencia moderna que históricamente desconfió de los sentidos y desestimó la experiencia objetivándola en experimento. Al reunir al arte con las fuerzas de la vida, el bioarte promueve la restauración de la relación entre *phýsis* y *techné* —rota en la Modernidad por la ciencia y la técnica—, y hace de las diferencias entre arte y técnica, y entre arte y vida, puras desdiferenciaciones. Al menos en parte, al menos en intención, el bioarte parece devolver la experiencia (estética) al experimento.

Ciborgs de verdad

Los cuerpos que nos presentan lxs bioartistas son ciborgs. El término ciborg fue acuñado por Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline en 1960: tiempo en que la humanidad se lanzaba a la conquista del espacio. Clynes y Kline habían detectado una serie de dificultades que podrían atravesar

los cuerpos en el espacio, fuera de la atmósfera terrestre, y entendían que sería más lógico modificar al hombre que al ambiente. Así, en un artículo publicado en la revista *Astronautics* en septiembre de 1960 detallaron punto por punto, dificultades y soluciones.

Estas soluciones provendrían de sustancias químicas y artefactos, lo que no es casual si se observa que mientras Clynes hacía una importante carrera en neurología y sistemas biológicos, dedicándose específicamente a los sistemas perceptivos; Kline era galardonado dos veces con el premio Albert Lasker por sus innovaciones en psicofarmacología. Ambos se encontraban trabajando en el Rockland State Hospital, institución psiquiátrica que ya había abandonado las lobotomías para comenzar a instalar el uso de los psicofármacos. El ciborg era entonces un hombre mejorado, evolucionado, capaz de soportar los problemas fisiológicos y psicológicos que podrían afectar a los astronautas; un cuerpo flexible, adaptable y, sobre todo, modificable.

A partir de allí el ciborg se hizo popular y cotidiano; pasó a formar parte de muchos relatos de ficción y no tanto; de hecho, “*cyborgs* podemos ser todos los que hemos sido moldeados y conformados por la cultura tecnológica” (Yehya, 2001, p.14). Tanto es así, que podemos encontrar esta afirmación en buena parte de los bioartistas.

Siguiendo a Donna Haraway (1995) la figura del ciborg puede ser pensada como metáfora realista que aparece como “criatura de realidad social y también de ficción” (Haraway 1995: 253), y es que precisamente, desdibuja estas fronteras. Ya en *Primate vision* (1989) Haraway cuestionaba la siempre tajante diferencia entre el hecho y la ficción, estableciendo una similitud de base entre ambos:

tanto los hechos como la ficción son haceres humanos vinculados a la dialéctica entre lo natural y lo artefactual (Romero Bachiller y Blanco 2011). El ejemplo de Haraway es el discurso de la biología: construcción narrativa que, buscando describir los hechos de la naturaleza, los presenta como tales y termina de vincular hecho científico con ciencia ficción; los *scientific facts* se transforman en *science fiction*.

La hibridación es característica del ciborg; su ontología es híbrida y por esta razón invita a tomar partido, a tomar posición política. Es que el ciborg no aparece como sujeto político puro, unívoco y liberado. Al contrario, se presenta enmarañado y sucio: sus orígenes han sido los del militarismo y el desarrollo patriarcal, “pero los bastardos son a menudo infieles a sus orígenes. Sus padres después de todo, no son esenciales” (Haraway 1995: 256). La figura del ciborg viene así a romper con el *mainstream* de identidades de la década del ‘80; donde bien por oposición, bien por identidad, los límites y las clasificaciones se definían claramente. El ciborg, en cambio, es relación; articulaciones entre lo humano y (todo) lo no-humano. El sujeto moderno estalla en mil pedazos para dar lugar a otra cosa.

En una primera mirada, el ciborg podría parecer una identidad individual; puesto que, de hecho, se muestra como un solo cuerpo. Sin embargo, ese cuerpo es siempre colectivo, siempre articulado, siempre en relación. Haraway va desplazando esta figura del uno cada vez más hacia lo colectivo. En *Las promesas de los monstruos* (1999) dice “la pregunta debe ser más virtuosa: ¿quiénes somos ‘nosotros/as’” (Ibíd. p. 151). Entonces, no se trata de un híbrido que conserva su forma, su figura individual; no se trata de una identidad compuesta por múltiples fragmen-

tos, sino que más bien, el ciborg es articulación, es relación y relaciones. “articulamos, luego existimos” (Ibíd: 150).

En *The companion species manifesto: Dogs, people and significant otherness* (2005), Haraway dirá que sólo se es en relación y que esas relaciones preceden al sujeto, lo constituyen. Relaciones que se producen, claro, entre humanos, pero también entre no-humanos, y entre humanos y no-humanos. Acontecen relaciones entre múltiples especies, tipos, clases. Todos los elementos son en ejercicios de interacción. Y esos haces de relación son a su vez, heterogéneos y tienen diversas potencialidades.

De esta manera, se pone en entredicho la mismísima concepción de ‘lo humano’ (tal como propone el bioarte): sus límites se vuelven difusos, la humanidad se vuelve lábil. Lo que se define como humano no es ni más ni menos que lo que se ha constituido como tal en un momento histórico dado. Finalmente, el hombre es también –sino el que más– un ser ‘artefactual’; está construido como ficción y como hecho (Haraway 1999). La humanidad se apuntala en sus relaciones con los otros no-humanos (maquínicos y orgánicos). La gran apuesta de Haraway parece ser la puesta en cuestión de aquello que se ha dado en llamar humanidad y que busca constantemente una identidad única y unificada que pueda ser representada de algún modo. El ciborg ataca por igual a la representación como a la unidad de la identidad humana.

Si el cuerpo-sistema permitía el diseño customizado del usuario-consumidor para funcionar como prótesis para una identidad también customizada, y prometía cambios infinitos, volviendo reproductiva y consumidora la fragilidad creativa propia de los procesos de singularización; el modelo del ciborg viene a romper con esto. Es cuerpo-sistema pero, a partir de esa potencia, entra en

otras relaciones, con otros modos, para romper con el empresario, con el buen gestor de sí. Pero no como el superhéroe de los *comics* estadounidenses, sino más bien como el paria mutante y marginal que carcome desde adentro las normas y condiciones de comportamiento y reproducción materiales del mundo contemporáneo. Este ¿sujeto? relacional e interactivo, corroe las formas de identidad unificada en su propio venir al mundo: en un mundo relacional nunca, nada, es uno.

Incluso en su nacimiento el ciborg fue identidad quebrada, estallada. Pero claro, el *cogito* debía darle unidad y el ciborg parecía ser el sujeto político del feminismo de los '80 y los '90. Sin embargo, su forma relacional detiene las figuras totalizantes para encarnar las articulaciones que componen eso que, en algún momento, fue uno, pero que en el ciborg vuelve a ser relación y articulación.

El cuerpo del ciborg no representa. No hay distancia entre el cuerpo y el hombre, pero tampoco la hay entre el cuerpo y la imagen del cuerpo: el sistema *corps-mens* es reversible, enteramente relacional, y siempre producción nueva de modos de venir al mundo. El ciborg es venir al mundo; habla por sí mismo —si hubiera sí mismo en él—. Es potencia relacional capaz de hacer estallar las mismas bases que sostienen aquella industria y estos modos de ejercicio del poder.

Podría pensarse en clave deleuziana, para decir que son estos los cuerpos que pueden ser sin órganos: se oponen al organismo como organización y al poder organizado; producen nuevos territorios; desterritorializan, produciendo nuevos modos de percibir el mundo. Es a partir de ese esquivo a la funcionalidad, a la organicidad del cuerpo, que crece la posibilidad de fuga y que anidan las desterritorializaciones: líneas de fuga que in-corpo-

ran, que hacen-cuerpo deseante. Son estos ciborgs los que desafían, con sus cuerpos fragmentarios, escuchando con sus brazos, oyendo con sus ojos; retan a aquel cuerpo orgánico, sobre el que reposaba como inerte, la vida.

El cuerpo del ciborg es la encarnadura de esas relaciones y articulaciones que lo componen y lo construyen. Y precisamente por eso, el ciborg no es héroe. Es incapaz de mantenerse ajeno a las cooptaciones del capital. Sobre ellos, como sobre el azar, la diferenciación y toda la potencia de la vida, se ejercerán los agenciamientos del capitalismo avanzado. Los cuerpos contemporáneos (todos) ya son ciborgs: “Todos estamos en zonas fronterizas quiasmáticas, en áreas liminales en las que se están gestando formas nuevas y tipos nuevos de acción y responsabilidad en el mundo” (Haraway 1999: 140). Habrá que implicarse en estas relaciones y articulaciones sabiendo que son carne que obliga efectos y afectos, movilizaciones y transformaciones. No hay modo de representar en el mundo articulado, no hay elementos silentes por los cuales hablar; se trata de seguir articulando para producir nuevas significaciones.

Desafiando las dicotomías modernas y exponiendo(se) las desdiferenciaciones contemporáneas, los cuerpos del bioarte, los ciborgs, aparecen como potencia vital para pensar el presente, pero sobre todo, funcionan como posibilidad política. Es que, en esta extensión, el cuerpo logra vincular, o mejor, eludir, la distancia entre cuerpo y mente. Dislocando las dicotomías modernas; esquivando la organización de las organicidades; remarcando el carácter relacional del ser en el mundo, estos cuerpos, carcomen desde adentro las normas y condiciones de comportamiento y reproducción materiales del mundo contemporáneo. Estos cuerpos-multiplicidades son la encarnadura

de esas relaciones y articulaciones que los componen y los construyen. Encarnadura de líneas de fuga, producen aquí y ahora, todo el tiempo, bloques de sensación que extienden los territorios. Cuerpo que acontece como cuerpo y como imagen de cuerpo: cuerpo sin representación que anuda como extensión y pensamiento, como la información que organiza la materia.

Cuerpo extendido, cuerpo informado

Las relaciones saber-poder de la experiencia que nos toca, componen un cuerpo que se permite pe(n)sar de otro modo, con otras potencias. Como adelantaba Michel Foucault (2008) ese cuerpo que sólo se reconocía en el cadáver o en el espejo, esa imagen especular sin mayor relación que la representación del cuerpo, se propone como superficie de inscripción. Allí se inscribe el signo, pero también el deseo.

Si pensamos que la imagen del espejo se halla en un lugar inaccesible para nosotros, y que nunca podremos estar allí donde está nuestro cadáver; si pensamos que el espejo y el cadáver están ellos mismos en una lejanía inexpugnable, entonces descubrimos que la utopía profunda y soberana de nuestro cuerpo sólo puede estar oculta y ser clausurada mediante otras utopías (Foucault 2008: 12).

El cuerpo que hace de prótesis identitaria, el cuerpo que viene a representar un yo, es un cuerpo que (se) esconde: oculta con otras, su propia utopía, la que le otorga toda su potencia de fuga. Fuga hacia la constante diferenciación que es la vida; hacia la composición infi-

nita; hacia la extensión de las superficies sensibles; hacia la ampliación del territorio de la experiencia, en esa trama de relación de relaciones.

El cuerpo relación es un cuerpo sin subjetividad (como el que se construyen bioartistas como Stelarc u Orlan); es un objeto afectivo que se toca, tocando, dejándose tocar, dándose a tocar. Un cuerpo inidentificado, inidentificable; porque en la multiplicidad nunca, nada es uno; porque en la composición constante de relación de relaciones, nada puede ser (otra vez) idéntico a sí mismo. Como gran oposición al cuerpo de la Modernidad, el cuerpo contemporáneo se alza; como resistencia al cuerpo lleno del capital, el cuerpo informado se abre en su propio vacío. Parecería que hay algo de irreductible en el cuerpo; a fin de cuentas, lo único imposible es fugar(se) de ese entramado de relaciones, componentes de una relación metaestable proveedora de las imágenes e imaginaciones del mundo.

Bibliografía

Costa, F. (2007): “Antropotécnicas de la modernidad tardía. Bio-tanato-políticas y nuevos dispositivos de captura del cuerpo” en *Newsletter*, núm. 7, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires: Olavarría. Versión electrónica. Recuperado de: www.soc.unicen.edu.ar/newsletter/nro7/nuestrosdocentes.html

Costa, F. (2008): “El dispositivo fitness en la modernidad biológica. Democracia estética, just-in-time, crímenes de fealdad y contagio” en *Memoria Académica Jornadas de Cuerpo y Cultura de la UNLP*. Versión electrónica. Recuperado de: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.647/ev.647.pdf

- Costa, F. y Rodríguez, P. E. (2010): “La vida como información, el cuerpo como ‘señal de ajuste’: los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal” en LEMM, V. (ed.): *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales. (pp. 155-173).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1991): *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Flusser, V. (2007[1988]): “Arte vivo” en *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*. Nro. 6. Buenos Aires. (pp. 77-80).
- Foucault, M. (2006): *Seguridad, territorio, población: Curso en Collège de France 1977-1978*. (1ra. ed. - 1era. reimp.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008b): “Topologías” en *Revista Fractal*. N° 48. Versión digital. Recuperado de <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html>.
- Haraway, D. (1989): *Primate visions: Gender, race and nature in the world of modern science*. Nueva York: Routledge.
- Haraway, D. (1995): “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX” en HARAWAY, D.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 251-311). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Haraway, D. (1999): “Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados /bles” en *Política y Sociedad* N°30 (pp. 121-163). Madrid.
- Haraway, D. (2005): *The companion species manifesto: Dogs, people and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

- Kac, E. (2007): "Introduction. Art that Looks You in the Eye: Hybrids, Clones, Mutants, Synthetics, and Transgenics" en KAC, E. (ed.): *Signs of life. Bio Art and Beyond*. Cambridge: The MIT Press.
- Lazzarato, M. (2006): *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Le Breton, D. (2002): *Antropología del cuerpo y modernidad*. (1era. ed. - 1era. reimp.) Buenos Aires: Nueva Visión.
- López Del Rincón, D. (2016): "Arte, biología y tecnología. Relaciones interdisciplinarias en el laboratorio científico" en *Arte, Individuo y Sociedad*. N° 28, Vol. 2. (pp. 235-252).
- Maldonado, M. (2011): "Arte e intervención técnica en los bordes de la modernidad biológica" en *Poéticas tecnológicas, transdisciplina y sociedad. Actas del Seminario Internacional Ludión/Paragraphe*. (pp. 101-106). Buenos Aires: Exploratorio Ludión.
- Sibilia, P. (2009). *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, P. E. (2006): *El a priori histórico de las sociedades de control. Por qué la información nació en el siglo XVIII*. Trabajo presentado en X Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación. San Juan. Recuperado de <http://redcomunicacion.org/>.
- Rodríguez, P. E. (2009): *Ciencias Posthumanas y episteme posmoderna. Un análisis de algunas transformaciones del saber en las sociedades occidentales contemporáneas*. (Tesis de Doctorado). Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- Romero Bachiller, C. y Blanco, R. (2011). *(Re)pensando la figura del cyborg*. Encuentro abierto del grupo Género y

Tecnología en Medialab Prado – Plaza de las Letras –Madrid. [video] Recuperado de http://medialab-prado.es/article/repensando_la_figura_delciborg.

Yehya, N. (2001): *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción*. México: Paidós.

MÁS ALLÁ DEL LOGOS: LA EXPERIENCIA ESTÉTICA PROFUNDA COMO ACCESO A UNA SABIDURÍA VITAL

Sonia S. Morán

Resumen

Este trabajo se propone cuestionar el “logos” como expresión suprema del conocimiento y superación del “mito”. La indagación se sitúa en el plano de la experiencia estética, abrevando en la concepción de la misma desarrollada por J. Dewey. A partir de allí surgen encuentros y derivas de un pensamiento situado, siguiendo la lógica de un pensar epistémico (a la manera de H. Zelman) para indagar qué sucede en culturas donde lo artístico, lo estético o lo bello impregnan todos los planos de la vida. Se orienta la lectura aquí hacia pensadores latinoamericanos como A. Colombres y T. Escobar, y se recupera el planteo acerca del saber tenebroso en R. Kusch, entre otros. La mirada se centra especialmente en culturas originarias de impronta andina, abordando la preeminencia de lo afectivo y el miedo a lo que no se puede nombrar, analizando la aparición de lo estético

como vía de acceso a lo desconocido y también de su expresión liberadora y canalizadora. La experiencia estética aparece aquí como una experiencia de conocimiento, o mejor dicho tal vez de sabiduría, ligada a los vínculos comunitarios, al ritual y a lo sagrado; en un contexto cultural donde “lo bello” (y también lo monstruoso) tienen una función social relevante y religante. La experiencia estética como forma de habitar un mundo pleno de irrupciones del orden de lo no-humano, lo que irrumpe y trastoca, en un mundo que “es así” y en el que estamos inmersos. Una estética para vivir, atravesando el miedo, el peligro y lo tenebroso.

Introducción

De la filosofía antigua occidental, originada en Grecia, se deriva en líneas generales la idea de que lo estable, lo que permanece ajeno a los cambios sensibles, aquello que se capta por medio de la razón, es lo que se puede conocer; ya sea considerado como el principio ordenador, el ser parmenídeo, un carácter formal común, una realidad más allá del mundo sensible presente en la idea platónica, la forma o el universal que está en la cosa y se dice de ella. En todos estos planteos filosóficos lo estable, que permanece idéntico, es la puerta de entrada que nos permite acceder al objeto de conocimiento.

La trascendencia de esta concepción filosófica (que deriva en una visión de mundo) viene indudablemente atada a la herencia griega, que arranca con Parménides, centrando la filosofía occidental en el camino de la lógica y la primacía de una racionalidad excluyente de lo múltiple en beneficio de lo uno. El ser como lo único

pensable, y sus consecuencias: la identidad, la no contradicción y el tercero excluido como pilares fundamentales. Una filosofía que “ponga orden” en el caos, tal vez el “gran mecanismo de defensa” que encontraron esos griegos, frente a la incertidumbre de la vida y la certeza de nuestra decadencia y finitud. Mecanismo heredado posteriormente por el occidente cristiano y su continuidad en la ciencia moderna amante del “orden y el progreso”.

El universal (problema que desveló a la filosofía del medioevo) parece ser la forma que este “hombre occidental” encontró, a través de su historia, para etiquetar, amoldar, someter, dominar, la rica y fantástica diversidad de la vida.

¿Por qué otros caminos del pensar, y en consecuencia del hacer, hubiéramos transitado de haber sido otra la forma de interrogar lo que fluye a nuestro alrededor? En el mundo occidental la vía del concepto fue la triunfante, y tal vez solo la experiencia estética pueda liberarnos por un rato de su tiranía.

La lógica occidental, devenida en su ciencia de racionalidad causalística, nos ha conminado a pensar y creer que el único conocimiento válido y digno de ser considerado auténtico es el que ella promueve, es decir, el analítico. En su oposición (puesto que además es una lógica binaria de verdadero-falso y de no contradicción) presenta el plano del mito como lo irracional, asociado con la superstición y el “primitivismo”, carente de toda legitimidad desde el punto de vista del conocer.

Desde esta perspectiva se le niega todo estatuto de acceso al conocimiento auténtico o válido al pensamiento simbólico (tomado como contrapartida de analítico). Ese es el camino que me propongo desandar y revisar desde otras miradas, desde ojos que miran con otras lógicas,

generando un pensamiento situado desde un “más acá”, con una perspectiva que incluya lo latinoamericano como un pensar propio y localizado. Para este fin será necesario indagar qué sucede en culturas donde lo artístico, lo estético o lo bello impregna todos los planos de la vida, como el lugar desde el cual se pueden representar aspectos de la experiencia vital inaccesibles desde otro plano (por ejemplo el de la racionalidad pura), centrándome especialmente en pueblos originarios andinos. La experiencia estético-artística aparece aquí como lugar donde decir lo que no puede ser dicho porque no tiene nombre, o porque no se lo puede nombrar, o para decirlo en palabras de R. Kusch, desde el plano de lo tenebroso (como contracara del saber lúcido).

La experiencia estética

J. Dewey en su obra *El arte como experiencia*, nos plantea que hay muchos pueblos en la humanidad para quienes lo que intensifica el sentido de la vida inmediata es objeto de culto y admiración, expresándolo en manifestaciones artísticas que adornan sus propios cuerpos, o en elementos de la vida cotidiana como mantos, platos, arcos, jarros, etc., cuidadosamente decorados. Claramente refiere aquí a pueblos originarios de distintos lugares. Todas estas cosas son medios para exaltar los acontecimientos cotidianos y se mezclan con el culto, las ceremonias y las fiestas de la comunidad. De hecho la danza surge como parte de ceremonias religiosas. Todas las artes que hoy conocemos y acostumbramos a asociar con las galerías, forman parte en estos pueblos, de la vida significativa de la comunidad organizada. Estas artes aquí aparecen

relacionadas entre sí y con una finalidad social o comunitaria. Incluso, plantea Dewey, en la propia Atenas clásica es imposible arrancar las artes de su situación de experiencia directa.

Solo en el mundo capitalista moderno se dan las condiciones para generar un abismo entre productor y consumidor de arte y en consecuencia, una separación entre experiencia ordinaria y estética. Esto conlleva a la institucionalización del arte, su separación de la vida corriente, a la acumulación propiamente capitalista de obras en museos o colecciones particulares, adquiriendo el status de bellas artes que acreditan el galardón del “buen gusto” y el rango cultural elevado y distintivo de las clases adineradas.

Para este autor el problema reside en recobrar la continuidad de la experiencia estética en los procesos normales de la vida, puesto que el verdadero hecho artístico surge cuando se expresa la plena significación de la experiencia ordinaria.

Toda oposición mente-cuerpo es un signo de escape y contracción, por miedo a la vida y sus aconteceres, según Dewey. Pero solo el humano puede llevar a alturas sin precedentes la unidad entre la sensibilidad y el intelecto. Cuando se reduce la vida a etiquetar situaciones, objetos y acontecimientos, la vida misma cesa, puesto que ella es continuidad ilimitada, que solo puede ser percibida por la intuición sensible. Para este autor lo que constituye la diferencia entre lo que es estéticamente bello y lo que no lo es, está dado por el grado de completación al vivir las experiencias de hacer y percibir, como la utilidad de las máscaras tribales o la satisfacción de un pescador al comer su pesca. En su obra *El arte como experiencia* nos menciona:

“La historia de la separación y de la aguda oposición final entre lo útil y lo bello es la historia del desarrollo industrial por el que mucha producción se ha convertido en una especie de vida diferida, y el consumo, en un goce impuesto de los frutos de la labor de otros.” (Dewey 2008: 31).

Los mitos y ceremonias de los pueblos originarios son exaltaciones inmediatas de la experiencia del vivir, por ello se repiten sin importar que su objetivo se cumpla o fracase. Para Dewey estos no son ensayos de ciencia, puesto que aquí (como en los relatos mitológicos) el elemento sensible dirige lo meramente intelectual. Para Dewey:

“(…) tenemos una experiencia cuando el material experimentado sigue su curso hasta su cumplimiento (...) su fin es una consumación no un cese. Tal experiencia es un todo y lleva con ella su propia cualidad individualizadora y de autosuficiencia. Es una experiencia.” (Dewey 2008: 41-42).

Las artes que están controladas por el rito y la ceremonia son igualmente estéticas, aunque asuman formas prescritas y litúrgicas puesto que pueden expresar lo activo en la experiencia del grupo.

A. Colombres y T. Escobar, la importancia del mito como expresión estética de un saber comunitario

Adolfo Colombres contempla dos vías de acceso al conocimiento: la analítica (que se correspondería con la racionalidad occidental) y la simbólica (menoscabada

por la anterior y presente en el mito, el ritual, el arte, la cultura en general). Este autor expresa que mito y logos no deben leerse como excluyentes sino como complementarios, ya que cada uno explica lo que el otro no puede explicar, puesto que se insertan en ámbitos distintos, son vías de acceso diferentes al conocimiento, apoyándose en distintos aspectos y enfocando desde distinta perspectiva. Despreciar uno de estos caminos es limitativo de la condición humana y de las posibilidades del conocer en términos de experiencia.

Colombres distingue el pensamiento simbólico del analítico. Si bien ambos constituyen vías de acceso para el conocimiento del mundo, el primero se relaciona con lo intuitivo y emocional, produciendo imágenes; mientras que el segundo se vincula con la lógica y produce conceptos. Si bien algunos filósofos occidentales han elegido el camino simbólico, la mayoría de la tradición ha enfatizado y hasta privilegiado casi de manera excluyente la vía lógica racional. Para Colombres, no obstante, ambas vías son complementarias.

Este pensador analiza el mito como el más privilegiado de los símbolos, que le otorga un anclaje concreto y un fundamento al arte. Esto es así porque traduce al imaginario ciertos aspectos profundos de la realidad, plasmándose en la conciencia colectiva. El mito responde a las preguntas fundamentales que prefiguran la verdad, actuando como relato fundacional de una cultura. Tiene la propiedad de revelar ocultando y a través de ese juego dialéctico remite a lo maravilloso, donde se puede recuperar lo perdido (el paraíso, la edad de oro, el estado de pureza). A través del mito el hombre se vincula con lo sagrado y se compromete con su realidad.

El mito posee un lenguaje propio, que es diferente del de la razón, uno es poético; el otro causalístico, matematizante. Pero desde el mito no se niega a la razón, sí se la desacraliza. El mito vincula con la existencia, se conecta con el sentido de la vida, es una forma de conciencia más ligada a las pulsiones vitales.

El análisis racional, siguiendo a Colombres, rompe la unidad del mundo, el mito le restituye la coherencia, lo salva de la angustia y del vacío, le otorga sentido a la acción. En *Teoría transcultural del arte* plantea:

“De esto se desprende que toda auténtica filosofía debe fundarse en una determinada cultura, y no volar por encima de ella, como nos hizo creer el colonialismo pedagógico, a fin de cortar el vínculo entre ambas. Nuestro pensamiento, seducido así por una falsa universalidad, se alejó de la vida real, trabajando sobre categorías conceptuales extrañas que no podían, por cierto, alumbrarla.” (Colombres 2013: 42).

La razón surge en la filosofía griega como un pensamiento separado de la vida, del saber de estereotipos míticos, al que Kusch llama pensamiento seminal.

Desde la perspectiva transcultural, el arte se relaciona con el mito, puesto que ambos erigen un objeto en símbolo, en pos de satisfacer una necesidad espiritual. El mito es creación y el arte recuperación de esa creación, porque la obra de arte aspira a convertirse en paradigma, según Colombres. Tanto el mito como el arte aspiran a la totalidad, con miras a estructurar la conciencia bajo una visión unificadora de mundo.

Mito, arte y ritual nos enseñan a maravillarnos frente al mundo, mostrándonos su complejidad y profundidad.

El arte que se aleja del rito se empobrece, por eso recuperar la dimensión ritual de la cultura implica cuestionar la idea del arte por el arte y tomar en cuenta los procesos históricos y los contextos socioculturales, para situar y analizar las creaciones simbólicas.

Dentro del análisis de los rituales la fiesta merece un lugar, puesto que de alguna manera contiene al rito. La fiesta es un tiempo especial que se distingue del cotidiano. Refuerza el *ethos* social, al tiempo que lo transgrede. La fiesta popular es una fiesta donde se participa, no es un espectáculo que se ve desde afuera, puesto que implica involucramiento. En la obra ya mencionada Colombres nos dice:

“La fiesta es el tiempo del simulacro, de la escenificación, de la poesía y, sobre todo, del arte, hasta el extremo de que se ha querido ver en ella una forma de arte total, capaz de ensamblar con cierta coherencia toda la producción simbólica de una comunidad.” (Colombres 2013: 73).

Ticio Escobar señala que el rito, como núcleo de la fiesta, recurre a la belleza, a lo estético, para escenificar, lo mismo que lo hace el arte. Esta belleza enuncia, pero también enmascara, ya que el enigma es lo que mantiene viva la emoción.

Si regresamos al plano de occidente, encontramos que la tragedia clásica griega se origina también en el mito y el rito, nutriéndose de los mismos, para generar nuevos paradigmas.

Esta función estética no es gratuita o inútil (en tanto opuesta a utilitario), sino que es un tipo de función simbólica que añade elementos a lo utilitario para potenciarlo. En su origen se liga a la magia y luego al rito y la religión.

La magia de lo estético tiene diversas puertas de entrada: lo bello, lo sublime, lo trágico, lo cómico, pero también lo monstruoso (o lo tenebroso podríamos decir con Kusch).

“Cuando la belleza de las plumas y pinturas acude en apoyo de una fiesta religiosa o de un rito funerario, no lo hace para situarse en un primer plano, sino para fortalecer y asegurar la eficacia de otras funciones.” (Colombres 2013: 198).

En la estética andina predomina un principio de oposiciones que interjuegan. Lo vital surge de ese juego de fuerzas contrapuestas, y se expresa en estructuras duales (como el mundo de arriba y el de abajo). Esta estética no se define por la belleza, sino por principios abstractos. En todo caso acude a la belleza para afirmar esos principios. Su carácter es predominantemente comunitario, por lo cual no busca expresar emociones o deseos intensos.

Es por su conexión con otras funciones, y por destacar lo numinoso, cómo la belleza se transforma en conocimiento. Se comparte el significado y el sentimiento que emana del objeto, cuya eficacia depende de su belleza. Retomando el texto citado, se afirma:

“Lo bello, entonces, es lo que nos sumerge en lo más hondo o sagrado de la existencia humana, lo cargado de sentido que se opone al vacío y la banalidad. Lo sagrado atrae, fascina, pero también produce rechazo y horror. (...) tal dualidad constituye la clave de su eficacia, de las emociones intensas que suscita.” (Colombres 2013: 245).

En el fundamento de la experiencia estética tiene un lugar también lo monstruoso, cuando viene cargado de

sentido, es la forma que produce o revela un significado profundo. Para Colombres lo que llamamos belleza sería el despliegue de la forma cuya finalidad es poner de manifiesto la densidad de un sentido, y esto alcanza no sólo al territorio de lo bello, sino también del horror y lo monstruoso que asume la intensidad de lo sagrado.

Ticio Escobar señala que en el arte indígena de América no existe la idea de genio individual, ni de ruptura renovadora, ni de unicidad de la obra; puesto que no hay arte producto de creación individual, sino colectiva, ni busca innovaciones transgresoras manifiestas en obras irrepetibles como el arte occidental.

En la estética comunitaria, según apunta Colombres, no se daría lo que occidente llama placer estético. Aunque en el ritual haya instancias lúdicas o dramáticas, lo importante es el sentimiento intenso que procura a sus participantes. Con el rito no se busca un placer estético, ni una ascensión a lo sublime, sino contribuir al mantenimiento de los sentidos del mundo y a la continuidad de la vida. Implica también experimentar emoción violenta, porque se remonta al tiempo sagrado originario, fortaleciendo los sentimientos de pertenencia, y las relaciones de solidaridad y reciprocidad. La estética comunitaria no niega las otras funciones de la vida social, sino que las potencia, generando lo que este autor llama “subjetividad comunitaria”.

En síntesis, el planteo de Colombres, apunta a prestar atención a los mitos de los pueblos originarios y sus vínculos con el arte, tomándolos como fundamento de la cultura y no como ficciones. En relación a estos mitos se pondrá atención al pensamiento simbólico, considerando que mito y logos pertenecen a ámbitos distintos, pero que en estas comunidades actúan como comple-

mentarios, no como opuestos irreductibles, ni por el sometimiento de uno a otro como en el caso del predominio de la razón occidental. Cada uno explica lo que el otro no puede, como dice T. Escobar. Luego del mito viene el rito para establecer, reproducir y renovar las identidades tanto individuales como colectivas.

Ticio Escobar en su texto *La belleza de los otros*, basado en pueblos originarios latinoamericanos de la zona del Paraguay y el NE argentino, nos habla de una tensión entre arte, crítica y política, donde se juegan nuevas políticas de la mirada y nuevos montajes perceptivos. El lugar del arte aquí es reflotar lo sumergido, nos dice este autor, definiendo al arte como:

“(...) conjunto de objetos y prácticas que subrayan sus formas buscando nombrar funciones e intensificar y expresar mejor los recuerdos, valores, experiencia y sueños de un grupo humano.” (Escobar 2005: 16).

En el arte indígena lo estético no puede separarse del complejo sistema simbólico (arte, religión, política, derecho, ciencia). No es posible deslindar entre forma y función como en la teoría del arte occidental.

En estas culturas encontramos obras de autor anónimo y/o colectivo capaces de revelar, desde el juego de la forma, verdades profundas e inaccesibles por otra vía.

Para Ticio Escobar la fiesta ritual es una obra de arte total, y constituye la síntesis de la creación colectiva. Las creencias y rituales son el eje de la cultura tribal, le da fundamento y cohesión a las formas estéticas y a la vida, su destrucción genera crisis de identidad y deterioro personal y social. La resistencia cultural más que conservar tradiciones radica en el uso de formas en las que el indígena se reconoce y se siente expresado.

El saber lúcido y el tenebroso en R. Kusch

Rodolfo Kusch contribuye a esta temática con un planteo localmente situado, muy pertinente para este trabajo de indagación. Distingue el saber de la sabiduría, planteando la diferencia entre un saber lúcido de un saber de lo tenebroso. El primero es acumulativo, se adquiere cual una cosa y se posee con un sentido de propiedad, para hacer ostentación del mismo; es un saber de cosas que “se agarran”, nos dice Kusch. El segundo, el tenebroso es el que, para este autor, salva nuestra moralidad, pero choca con la razón del lúcido, se enfrenta a la lógica formal, puesto que está atravesado por el amor, la angustia, el odio, que hacen que no siempre dos sea igual a dos.

En el Tomo I de sus *Obras Completas*, bajo el título *¿Saber o sabiduría?* plantea:

“¿Y en qué consiste ver sabiamente las cosas? Pues en adosar las tinieblas a la luz. Si dos más dos son cuatro para las matemáticas, el sabio le agrega la sospecha tenebrosa de que para la vida eso podría no ser así. (...) el saber tenebroso supone que detrás de cada cosa está su negación, detrás del hombre el no-hombre.” (Kusch 2007: 573-574).

Este planteo implica que a partir de la negación, por ejemplo del concepto de hombre, afirmamos todo lo que el hombre es, y de esa manera descubrimos el corazón del concepto, lo recreamos, porque aprendemos lo que podría ser, su lado luminoso y su lado oscuro. Esto implica “ver” lo que se oculta, lo que no se devela a la simple mirada, o al análisis científico. Sería como un indagar por detrás, o más allá del fenómeno, en lo pro-

fundo de lo existente, es una indagación que nos implica y nos involucra, poniendo en juego y tensión eso “que somos”, incluye nuestra afectividad (o más bien la pone en un primer plano), nuestra intencionalidad, nuestra subjetividad, todo aquello que la ciencia occidental deja afuera por considerar que contamina y perturba un conocimiento legítimo y válido.

Para el occidente blanco la realidad está poblada de objetos, una realidad por delante del sujeto. En cambio en el mundo indígena no hay cosas propiamente dichas, sino que las mismas refieren a sus aspectos favorable o desfavorable, lo que interesa no es el objeto en sí mismo, sino su aspecto favorable o adverso. La realidad no es concebida como algo estable y habitado por objetos, sino como un intenso movimiento del cual hay que advertir el signo favorable o adverso en cada caso. Desde la perspectiva de este autor el saber indígena no es el de una realidad de meros objetos, sino de aconteceres. El término indígena *utcatba* significa “estar”, o podría ser “estar en casa”. También significa “estar sentado”. En síntesis, sus distintas acepciones lo vinculan a un mero darse, o mero estar, pero en relación al concepto de amparo y germinación.

Mientras que, desde la mirada occidental, acudimos a utensilios y tecnología acuñada desde afuera, para intervenir en la realidad, el indígena acude a sus rituales acuñados por su propia cultura. La diferencia está en que el ritual es personal, involucra, compromete a quien lo practica; en cambio, la tecnología occidental es impersonal. En la realización del ritual se remueve la intimidad personal, en la solución externa no. Esto, para Kusch, nos enfrenta a nuestra propia crisis.

Toda la cultura y, por ende, la filosofía y la ciencia

occidental, se erigió sobre el prejuicio y el prurito acerca de la vida emocional, intentando por todos los medios su sometimiento para dar libre curso a la razón incontaminada. En relación a esto cabe considerar que las culturas indígenas poseen soluciones rituales frente a manifestaciones extremas de su vida emocional, que el mundo occidental desconoce. Para el indígena la vida afectiva no implica la paralización de la vida racional, ni el caos de la sensualidad, ni tampoco necesita superar esa vida emocional. Sí hace con ella algo que el occidental desconoce, enfrenta sus miedos, a través del ritual.

Para Kusch el término quechua y aymara “*kuty*” no es un simple vocablo, sino una categoría que refleja un mecanismo que forma parte del pensamiento indígena. Se relaciona con el “*asi*” del mundo. Esta categoría hace referencia a la concepción del “*vuelco*”, significa trocar, volver, revolucionar. Dentro del mundo indígena, que R. Kusch analiza como un mundo “*que es asi*”, los sujetos sufren un constante temor al “*vuelco*” o trastrocamiento de ese “*ser asi*” del mundo.

El esquema de la religión incaica pareciera tener dos polos opuestos, uno con un dios positivo (maestro del pacha) y el otro negativo (provocador del *kuty* o vuelco del pacha). Ambas deidades son innombrables y en medio de ellas se da el trueno como un intermediario que vuelca el favor y provoca necesidades.

El ritual debe enfrentar el miedo, una inmersión en el *kuty* para asumir las fuerzas demoníacas que la promueven. Esto implica conciliar el bajo mundo con el de arriba (los dos extremos innombrables). Al cabo de la lucha arquetípica de los opuestos se conduce a la salvación, enfrentando el miedo para lograr el estereotipo y llegar al equilibrio de la integración psíquica.

¿No es esto lo que busca la tragedia griega con la catarsis? Enfrentar el miedo y superarlo, buscando el equilibrio de las emociones y la integración del individuo en el marco de su comunidad.

La concepción indígena de hombre es una concepción desgarrada, puesto que siempre está sujeto al vaivén de los innombrables extremos. La filosofía indígena no separa el saber de la vida, sino que el saber gira en torno al vivir y eso es lo que llamamos “pacha”.

Este juego trascendente de los opuestos innombrables es terrible, monstruoso e inhumano. El crecimiento o movilidad iría de lo terrible a lo inteligible y perceptible, a la manera de una compensación. En el apartado 8. “lógica indígena”, perteneciente a *El pensamiento indígena y popular en América*, Tomo II de las *Obras Completas* de R. Kusch, nuevamente leemos:

“Detrás del ver claro y distinto de la percepción, se da el telón de fondo de la oscuridad en el que se deposita seguramente el margen demoníaco que condiciona al mundo. La visión indígena no se concreta entonces al simple árbol, sino al margen numinoso que rodea al árbol, ese marco del antiobjeto que torna relativa la existencia del objeto. Hay en suma un ver por la ausencia, como una inmersión de lo existente en lo no-existente, como si viera la realidad en negativo.” (Kusch 2007: 398).

Nuestra verdad occidental es aristotélica, de concordancia, en cambio la quechua es más de tipo seminal, dice Kusch, como arrancada desde el fondo del sujeto y puesta adelante, en el aquí-ahora. El cosmos indígena está sometido a una constante reversión, e incita a que cada uno logre su integración.

Según este filósofo, cuando asoma la presencia de las cosas sobre el telón de fondo numinoso que las hace trascender su mera utilidad, asoma también la monstruosidad. Las cosas allí se hacen presentes cargadas del misterio del puro “así”.

“Estar” proviene de *stare* (en latín, estar en pie), esto implica inquietud, en cambio “ver” proviene de *sedere* (estar sentado) lo que implica quietud y habilita a la posibilidad de definir, de conceptualizar. El mundo definible es más confiable, aleja los temores, las inquietudes; al contrario el mundo sometido a las circunstancias cambiantes es temible. La oposición entre estar y ser conlleva la oposición entre inquietud y reposo. Kusch se pregunta si ese estado de inquietud no comprende el lugar donde se cruza el pensar lúcido y causal, con otro indefinible, inatrapable, donde irrumpe lo innombrable ante la visión del “así” de la realidad.

La ciencia occidental apunta a ver “cosas” el saber indígena y popular apunta a ver significados, con un predominio de pensar moral. El objetivo de este pensar es movilizar la psique en un sentido profundo, para hacer efectiva la vida y esto se logra a través de la emocionalidad. La realidad adquiere un valor simbólico y esto desemboca en una teología cotidiana que garantiza el orden de lo sagrado, brindando un orden más estable.

El problema radical de este pensar consiste en fundar la existencia y no en el conocer mismo. Desde esta lógica “existo y luego pienso”. No al revés. Porque lo que pienso está comprometido y motivado por la posibilidad de la existencia, pienso como proyecto. La posibilidad de ser impone un sacrificio y para ello se piensa en términos mandálicos. Hay una búsqueda interior frente al asedio negativo del mundo. Esta negación transforma al mundo

en símbolos. Predomina la relación con lo innombrable, a través de la plegaria o el ritual, por sobre la relación sujeto objeto propia del conocimiento occidental.

Según Kusch nuestro pensamiento posee una doble vectorialidad, que hace que por un lado, se ordene según un vector intelectual y vea solo objetos y piense de manera práctica; pero por otro, hay un vector emocional que carga al mundo de signos favorables y desfavorables y a su vez, lo puebla de dioses. Ambos pensamientos actúan de manera inversa, cuando uno se desarrolla más, el otro tiende a disminuir. En el primer vector predomina el ser y en el segundo el estar.

Rodolfo Kusch analiza el pensamiento popular de los pueblos andinos (especialmente del noroeste argentino y Bolivia), encontrando que en el mismo se manifiesta un mecanismo de pensar general, con la presencia de un elemento catalizador identificado con la inminencia de lo nefasto.

Todo esto está inmerso en una lógica de la negación, según la cual, Dios no concreta toda la posibilidad que encierra el caos. Hay una disponibilidad constante de lo afirmado ante la posibilidad de reunir en un símbolo lo pensable y lo impensable. Todo lo afirmado está sitiado por la negación, nos dice este autor. Por ello las afirmaciones son relativas.

Para Kusch el arte de América Latina posee la fealdad heroica de Martín Fierro, detrás del formalismo de Mitre. Es un arte dual, de dos caras, sosteniendo entre sí un abismo como entre Dios y el Diablo. La estética de lo americano, en consecuencia finca en el acto artístico, porque éste incluye lo tenebroso, e implica polaridad, partiendo del absoluto hacia el objeto artístico.

Pensando en el arte en general, este filósofo plantea que el acto del arte contiene una superación de una falta

esencial, por lo tanto todo arte aparece como solución para lo fallido de la existencia. Supera la oposición entre vida e inteligencia, entre instinto y razón, individuo y sociedad.

“El arte entra así en el proceso general de lo humano porque subsume el mundo vital al mundo intelectual para fijar y contener.” (Kusch 2007: 783).

En el arte se traduce o expresa en signos comprensibles, lo que fuera relegado como tenebroso ante la inteligencia. La vida, lo vital, cuestiona a la inteligencia desde el arte. Actúa como la transición de lo tenebroso hacia la luz. Es una respuesta plástica a las preguntas vitales y fundamentales de un grupo social.

Volviendo a lo americano, Kusch apunta que la objetividad occidental está basada en una realidad que se da como opuesta al sujeto, y es vista en función de la utilidad que le presta a éste. Con Kant la realidad es la que reconstruye este sujeto. Dentro de esa visión occidental eurocentrada, lo indio no tiene validez, es algo muerto y por ende se lo conmina al museo como monstruoso y aberrante.

Este autor nos habla de una estética del espanto, al respecto de la estética originaria de Latinoamérica. Pone como ejemplo el bajorrelieve de la Puerta del Sol en Tiahuanaco y dice que lo que la separa de cualquier obra de Buenos Aires es lo mismo que separa lo monstruoso de lo natural, para agregar luego:

“Pero lo natural no es más que una tolerancia que hacemos de una serie de hechos repetidos. (...) Hemos hecho depender de una serie de hechos la estabilidad de nuestra vida.” (Kusch 2007: 788).

La monstruosidad de lo indígena devela un mundo diferente, regido por valores antagónicos, como resabio de antiguas luchas. Representa lo opuesto al sentir ciudadano, la negación del mismo. Detrás de eso monstruoso se esconde la experiencia del dominio geográfico indígena. El escultor Libero Badii plantea que el arte indígena “*desborda en fuerza y potencia*” conjugando una armonía entre la línea humana y la de la naturaleza.

En cambio la cultura occidental es una cultura sin naturaleza, puesto que es una cultura del sujeto, donde lo exterior aparece como aquello externo, pasible de ser abordado instrumentalmente y técnicamente dominable. No hay compromiso con el mundo exterior. Esta cultura busca la armonía a través de la palabra, del nominalismo de la realidad, recrea la misma a partir del vocabulario, conceptualiza, por intermedio del sujeto que habla. Kusch dice que, de esta manera, ésta cultura ha perdido el miedo al espacio.

Se puede decir, siguiendo a Kusch, que el arte indígena surge del espanto ante el espacio inhumano, como expresión del constante estar al borde de la muerte y la destrucción. El arte surge del enfrentamiento de lo humano con lo inhumano. La magia aquí también juega un papel estético alimentado por una emocionalidad constante.

La lucha primordial es la del hombre y espacio y la gran experiencia indígena es la de sobrevivencia en esa lucha. El arte entonces juega un papel funcional, creando una estructura peculiar, la de una bidimensionalidad particular. El sentido profundo de este arte es el de la conjuración del espanto-cosa, y lo hace mediante esa estructura plana, bidimensional. Más adelante en el mismo Tomo IV, apartado “La humanidad indígena” de *Anotaciones para una estética de lo americano*, expresa:

“El acto mágico implica un rito o sea un despliegue plástico. De esta manera el primer elemento del arte indígena es el del plano tomado primordialmente como muralla expresiva, que, en segundo término, hace la función de una pantalla mágica con la que se conjura la real realidad del espacio-cosa hostil de América. El arte precolombino es un arte de conjuración más que de expresión, de ahí su bidimensionalidad y su estrecha relación con los rudimentos de escritura. Es un arte-signo con el que se conjura, en forma de pantalla mágica bidimensional, todo lo que pudiera oponerse a la integridad humana del indígena.” (Kusch 2007: 796-797)

La belleza “andina” y la expresión de lo monstruoso

Un análisis que complementa el de Kusch en torno a la estética andina es el de V. Cereceda, quien plantea que las manifestaciones estéticas de estos pueblos muchas veces generan repulsión por su ambigüedad sexual, o la confusión de especies, o incluso la representación de animales asociados a lo tenebroso como reptiles, etc. La belleza andina, también para esta autora, es una belleza asociada al espanto, en tanto su exceso representa altos riesgos. Además, coincidiendo con los autores latinoamericanos ya mencionados, esta belleza no es autónoma, sino que tiene una tarea a cumplir, asociada a la mediación en coyunturas o tránsitos, funcionando como elemento de cohesión.

La belleza por tanto tiene una función de conjunción, contraria al intelecto que es disyuntivo. El mundo de la

mediación es el de los límites imprecisos, del desorden; en cambio el de la división es el de las formas precisas, ordenadas, del equilibrio y los límites definidos. Podemos pensar aquí en Dionisos y Apolo, interpelados desde el pensamiento de Nietzsche. Estos mundos se complementan a pesar de ser opuestos. Cereceda ejemplifica esto con distintos elementos de la cultura quechua y aymara, encontrando un ejemplo particular en los tejidos. Al respecto aparecen como un caso particular de la estética de lo tenebroso o lo monstruoso los tejidos de la comunidad *jalq'*, de Sucre (Bolivia), tejidos donde el espacio es fluido, sin límites precisos, con figuras sinuosas y envolventes, que implican un espacio caótico, donde el desorden aparece como un valor, como expresando una idea de secreto, de umbral hacia lo sagrado inhumano. Sin duda son un ejemplo del arte como lugar donde narrar lo inenarrable.

Mientras el tema de la mediación se relaciona con la belleza, el tema de su opuesto, la “disjunción” (o podríamos decir también individuación quizás) se relaciona con el intelecto. La belleza entonces asumiría una posición contraria al entendimiento o a la conciencia despier-ta. El placer y el amor integran ese mundo de conjunción o mediación asociado a la belleza, en tanto que el dolor y el encono pertenecen al ámbito de la “disjunción” o del intelecto. Es notable que de ambos lados aparecen pasiones o sentimientos, lo que implica considerar que desde la perspectiva aymara no habría una oposición entre sentimiento y razón como ocurre en occidente. Aunque impregna más el mundo de la conjunción, la sensibilidad no es exclusiva del mismo, sino que también aparece ligada al intelecto. El proceso opuesto-complementario del entendimiento y la conciencia es el que va desde la emoción sensual a la emoción de belleza.

El mundo de la “disjunción” es el de las formas precisas, equilibradas, ordenadas, con límites precisos y netos. Nos permite identificar claramente las diferencias. Podríamos asociarlo con el mundo de la individuación. Es el mundo de las estructuras sociales, de las jerarquías, de las prescripciones y normas, el mundo del orden. En los tejidos se expresa en el *allqa*.¹ En cambio, el mundo de la mediación o de la conjunción, posee formas imprecisas, con límites fluidos, con un cierto desorden, en los textiles esto se expresa en las *k'as*.² Pero así y todo, estos dos mundos no se niegan entre sí, sino que se complementan, puesto que la mediación se sitúa en la periferia o margen de la división.

La unión excesiva toma forma de desorden, de lo indeterminado absoluto, que en el lenguaje textil de los tejidos se expresa en espacios más o menos anchos de un solo color llamados *pampa* (que en quechua o aymara significa espacio llano sin grandes distinciones, o silvestre, no domesticado). Es posible que lo *pampa* exprese lo sagrado, ya que algunos dioses andinos no poseen determinaciones precisas, su representación es fluida y confusa.

El mundo de la mediación participa de los dos opuestos, entre lo indeterminado continuo y lo claramente

¹ En el texto de V. Cereceda *Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku*, se caracteriza el *allqa* como encuentro entre luz y sombra, contraste nítido, que en los tejidos parece expresar la idea de ruptura o contrariedad. Se condice con el mundo de la disyunción.

² En *op.cit.* de Cereceda se definen las *k'as* como angostas degradaciones de color, que a su vez muestran matices de un mismo tono, formando una escala cromática que se ordena de lo más claro a lo más oscuro, o a la inversa. Producen la impresión de ser un mismo tono que se transforma gradualmente. La calidad de las *k'as* radica en la maestría de las tejedoras, que incluso fabrican sus propios colores. Se asocian a la conjunción.

diferenciado. Es una posición ambigua que participa del orden y del desorden, de lo continuo y lo discontinuo.

Intento de provisoria, inconclusa (y tenebrosa) conclusión

En síntesis podemos decir que lo simbólico domina el pensamiento de estos pueblos andinos, por lo que su conocimiento (o sabiduría diría Kusch) acerca de la realidad es un conocimiento sin más (ni menos) pretensiones que “una buena vida” o un “buen vivir”, que se entiende como un vivir en armonía o equilibrio entre lo fasto y lo nefasto; entre fuerzas antagónicas, pero a su vez, complementarias, que habitan un mundo inquieto e impredecible, en continuo y sagrado movimiento. No hay aquí un humano soberbio que intenta dominar o explotar a la *pacha* y su multidiversidad, sino alguien que busca comprenderla y relacionarse en reciprocidad. Para todo ello está el arte o la expresión estética, que se desprende del ritual y de toda una experiencia de vida que es sagrada, donde cada objeto sirve a una finalidad profunda en conjunción con un cosmos vivo y actuante.

La belleza o lo monstruoso, como aquello que despliega sentidos ocultos, como el mágico portal que conduce al encuentro del misterio, de lo numinoso, a la reconciliación con los innombrables, tienen evidentemente un lugar fundamental en la vida de estos pueblos. Lugar de conexión con lo imperceptible a simple vista, con lo que se oculta, con el fondo sagrado de la vida y la existencia. En definitiva una privilegiada vía de acceso a la sabiduría.

Si el concepto particiona, divide, fragmenta, individualiza, su imperio casi excluyente en la vida occidental mo-

derna ¿no nos conduce al aislamiento y a la extrema fragilidad, ahogándonos en el sinsentido? Tal vez es hora de reflexionar sobre otros ámbitos de lo humano que seguramente colaboran más a fin de buscar esa buena vida, o esa felicidad que ya mencionaba Aristóteles como meta. Considero que frente a la hiperfragmentación, a la que nos condujo el mundo occidental, es imperioso reencontrarnos con nuestro suelo, hurgando en lo afectivo e intuitivo, buceando en una estética profunda. El desastre ecológico que amenaza dejarnos absolutamente a la intemperie, hasta el punto de la extinción, es motivo más que suficiente para ello. En este camino seguramente tenemos mucho que aprender de nuestros pueblos originarios.

Hay algo de la existencia que nos atraviesa, nos constituye y también nos desborda, ese algo tiene que ver con el sentido profundo de la misma y el concepto no puede alcanzarla, porque le resulta imposible de apresar, como el río de Heráclito en continuo movimiento. Es ahí donde tiene lugar la experiencia estética, como desocultamiento de una verdad que no es proposicional sino existencial, afectiva y hasta carnal.

Solo se puede abordar desde allí la complejidad de la existencia, porque su forma es la del despliegue de la vida, el devenir de la experiencia nos enfrenta a la finitud, al dolor, al amor, a la angustia de la incertidumbre; y las armas de la teoría pura son insuficientes para con todo esto, a lo sumo pueden eludirlo con elegancia en una pretensión de conjuro intelectual. Pero la vida con su ímpetu sigue allí acechando. Es así que la vía de la experiencia estética nos abre un sendero, un resquicio por donde encontrarnos, desde donde atisbar en la oscuridad para “ver” o intuir lo oculto, para conferir

sentido al sinsentido de nuestra existencia pequeña y fugaz. Aunque sea un sentido que se escapa todo el tiempo, al que solo podemos atrapar en el instante acotado de esa experiencia.

Estos planteos ubican a la experiencia, y en particular la experiencia estética, en un lugar destacado para abordar ese *conocimiento otro*, inapresable desde el abordaje analítico conceptual. Recuperar y revalorizar el lugar de la experiencia estética que se vincula con la vida corriente, para complejizar y profundizar nuestro vínculo con el mundo, superando la separación con la *res extensa* cartesiana. Una experiencia que nos coloca con pies y manos en el barro de la vida, que no evita la angustia sino que intenta recorridos para atravesarla, sabiendo que el horror también nos constituye y que no podemos evitarlo.

Alguna vez me dijeron que si el arte fuera posible sin el concepto también las vacas harían arte. Desde la perspectiva de este trabajo creo que el arte, cuando es portador de una sensibilidad y sabiduría comunitaria, puede ser un complemento del concepto, pero no necesita de él. En occidente se ha trabajado para unir sus cauces llegando hasta el arte conceptual, pero aquí estamos en sus antípodas. Podríamos decir el arte sagrado, y a la vez arte situado localmente, arte en reciprocidad con la vida cotidiana, que a su vez es la vida excepcional donde irrumpe lo tenebroso. Arte ritual, ceremonial, expresión de arquetipos míticos, fundante y religante. Un arte para vivir, pero no de cualquier modo, para vivir en armonía con este cosmos del “aquí ahora”, que rodea y fusiona al ser humano en una multitud vital. Arte para conjurar el miedo y atravesarlo, arte que fortalece personal y comunitariamente. Arte también como vía de conocimiento, pero un conocimiento de develación, de desocultamien-

to del misterio, por tanto un conocimiento que no es conceptual sino plenamente simbólico, que se muestra a la vez que oculta, cargado de significado y sentido.

Sólo el arte puede abrirnos las puertas de lo impensado y permitirnos un religar con la vida misma en su diversa plenitud. Sólo el arte nos reconcilia hasta con lo monstruoso, nos sumerge en lo Uno y nos presta un sentido para amigarnos en el disparate del caos, donde por cierto también están las vacas.

Bibliografía

- Bugallo, L. y otro (comp.) (2015) *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. Jujuy, Argentina: Universidad Nacional de Jujuy.
- Cereceda, V. y otros (1993) *Una diferencia, un sentido: los diseños textiles Tarabuco y Jalq'a*. Bolivia, Sucre: Tupc Katari.
- Cereceda, V. (1987) Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku en Bouysee-casagne, T. y otros *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. La Paz, Bolivia: Editorial Hisbol.
- Colombres, A. (2010) *Sobre la cultura y el arte popular*. Bs. As., Argentina: Ediciones del sol.
- _____ (2013) *Teoría transcultural del arte*. Bs. As., Argentina: Ediciones del sol.
- Dewey, J. (2008) *El arte como experiencia*. Barcelona, España: Paidós.
- Escobar, T. (1981) *El mito del arte y el mito del pueblo (cuestiones sobre arte popular)*. Asunción, Paraguay: R. Peroni Ediciones.

- _____ (2005) *La belleza de los otros*. Asunción, Paraguay: Museo del Barro.
- _____ (2013) Arte indígena. El desafío de lo universal en *Revista Casa de las Américas* N° 271.
- Kusch, R. (2007) *Obras Completas*. Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross.
- Richard, N. (2006) El régimen crítico-estético del arte en el contexto de la diversidad cultural y sus políticas de identidad en Simón Marchan (comp), *Real/virtual en la estética y la teoría de las artes*. Barcelona, España: Paidós.
- Trías, E. (2006) *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, España: Ariel.
- Zemelman, H., *Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas*, México: Instituto Pensamiento y Cultura en América, A. C., (Ipecal).

HABITAR LO SAGRADO

Teófilo Alvariñas Cantón

Introducción

La originaria experiencia del ser como φύσις (physis) en los griegos, la experiencia sagrada de la Pachamama en los pueblos originarios andinos, la experiencia mística, metafísica, religiosa y espiritual de coligamiento con la Naturaleza, se han ido desvaneciendo a medida que el vertiginoso medir y calcular propios de la ciencia y técnica modernas objetivaron y desacralizaron el mundo. La profanación y explotación sin límites nos enfrenta quizá al peligro más inconmensurable de la historia, pero allí puede nacer lo salvo.

Este proceso, parece haber requerido de dos giros ontológicos.

El primero, una objetualización del mundo, representado modernamente como un conjunto de existencias objetivas, cuantificables y disponibles.

El segundo giro, quizá más profundo, fue su desacralización, a través de distintos caminos: la desacreditación

de la experiencia mística, religiosa y espiritual en tanto carentes de racionalidad, la ilusión de que lo que “en verdad” salva es la ciencia, la institucionalización y confinamiento de la experiencia de lo sagrado, entre tantos otros.

Abandonamos el auténtico habitar, dejamos de escuchar el decir esencial y las voces el destino unidas en la infinita relación de copertenencia.

Esa escucha olvidada es la que nos regresaría a la senda de lo sagrado, que permanece oculto como rastro que lleva a la divinidad.

En tiempos de penuria y de huida de los dioses, el preguntar de Heidegger en su diálogo con Heráclito, la poesía de Hölderlin, la sabiduría ancestral andina nos invitan a meditar “la” relación de copertenencia de cielo, tierra, mortales y divinos en su Unidad.

Demorarnos con serenidad a escuchar las voces en coro de los Cuatro hará surgir lo salvo, en el peligro de la noche técnica del mundo.

La experiencia de la physis

Heidegger en *Introducción a la metafísica*, recuerda que los griegos, a partir de una experiencia radical del ser, poética e intelectual, accedieron a lo que ellos tenían que llamar $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ (physis) que originariamente significaba cielo y tierra, piedra y vegetal, animal y el hombre, la historia humana, ésta entendida como obra de los hombres y de los dioses, que incluso comprendía a los dioses mismos, sometidos al destino.

Los griegos experimentaron originariamente la physis como fuerza imperante, que brota, ser y devenir, perma-

neciendo al salir, regulada por ella misma (1999, p. 23).

En “Paisaje creador: ¿Por qué permanecemos en la provincia?” de 1933, Heidegger describe su propia experiencia (2014 b: pp. 15-16). Dice allí que:

Yo, propiamente, jamás contemplo el paisaje. Siendo cómo se va transformando a cada hora, de día y de noche, en el gran ir y venir de las estaciones (...) todo esto se insinúa, se agolpa y vibra a través de la existencia (*Dasein*) diaria allí arriba. Y ello, una vez más, no en instantes intencionados de inmersión hedonista y empatía artificial, sino sólo cuando la propia existencia se encuentra en su trabajo. Sólo el trabajo abre el espacio para esta efectiva realidad de la montaña. La andadura del trabajo permanece hundida en el acontecer del paisaje. (...) Cuando, en la profunda noche de invierno, una agitada tormenta de nieve pasa rugiendo (...) entonces es la hora señalada de la filosofía. Su preguntar debe entonces volverse sencillo y esencial.

Expresa Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, que la palabra “metafísica” no es primordial, si se entiende por tal aquella que se ha formado a partir de una experiencia humana esencial y original, como su expresión.

Se trata de una palabra que se remonta a una serie de palabras griegas que se fueron fusionando en una de ellas, la palabra φύσις (physis). De un modo aproximado, puede traducirse como el “imperar que se constituye a sí mismo de lo ente en su conjunto”.

La physis nombra todo este imperar por el que el hombre mismo es gobernado y sobre el que no tiene poder.

Por ello, se distingue del sentido moderno y tardío de naturaleza (como contraconcepto de historia), en un sentido más original que ambos conceptos, previo a la naturaleza y a la historia, “los abarca a ambos e incluye también en cierto modo al ente divino” (2007: pp. 50-52).

En *Aportes a la filosofía* afirma que sólo de modo griego, en el pensar inicial y en relación con la φύσις (physis), el devenir es un surgir, un cambio repentino de lo presente; y el “transcurrir” un desaparecer (2003 e: p. 163).

En *Heráclito*, señala Heidegger que en la actualidad, estamos impedidos de re-pensar el Ser, originariamente pensado por los griegos como φύσις debido al pensar romano-latino (obstinado con sustancias y relaciones sustanciales) y al pensar científico moderno, enfocado en relaciones funcionales y objetivas (2014: pp. 324-325).

En los *Seminarios de Zollikon*, se pregunta: ¿a qué pertenece la objetualidad, que es como la ciencia natural ve el ser de las cosas? y dice que pertenece al fenómeno que puede hacer evidente para el humano algo presente en cuanto presente.

Pero lo que se hace presente, también puede ser *experimentado* como algo que brota a partir de *sí mismo*; esto significa φύσις (physis) en sentido griego (2013: p. 163).

El juego del mundo

En la conferencia *La proposición del fundamento* (1956) Heidegger se refiere al “mundo” como aquel *juego* al que somos llevados los mortales, habitando en la cercanía de la muerte.

Refiriéndose a la copertenencia de ser y fundamento en el temprano pensar griego, expresa que Heráclito

pone en relación *lógos*, *physis* (el brotar a partir de sí, que abre su esencia y se oculta), *kosmos* y *aión*.

Podemos oír lo que llamamos el “sino del ser”, tras lo dicho en los nombres *lógos*, *physis*, *kosmos*, *aion*; que en el fragmento 52 de *Heráclito* se expresa así: “Sino del ser: un niño que juega”.

Es el misterio del juego al que el hombre y su tiempo de vida vienen llevados, ese juego es “porque” es sin “porqué” (2003 d: pp. 155-156).

Las cosas

En *Sery tiempo* (2003: § 34, p. 185) decía Heidegger que la investigación filosófica tiene que renunciar a la “filosofía del lenguaje”, para interesarse por las cosas mismas.

En la conferencia *La cosa*, Heidegger afirma que en su zona, la de los objetos, el saber vinculante de la ciencia ha aniquilado ya las cosas como cosa, olvidándose de la esencia. La cosa no es *res* en sentido romano, ni el “estar presente” de la Edad Media, ni el objeto de la Edad Moderna.

Si pensamos la cosa como cosa, cuidamos su esencia, *habitamos* la cercanía en el juego de espejos de los Cuatro, en su simplicidad y copertenencia, que se confían y coligan en la Cuaternidad unitaria (2001 a: pp.130, 132-133).

En la conferencia *¿Y para qué poetas?* (1946) Heidegger expresa que mientras el hombre se limita a sumirse en la autoimposición intencional, no sólo él mismo está sin protección, sino también las cosas en la medida en que se han convertido en *objetos*; porque lo que permanece en la presencia de las cosas objetivas. no es su reposar ellas mismas dentro del mundo que le es propio, sino que lo

que permanece como meros objetos para su uso es la reposición o sustitución (2012: p. 229).

Una jarra es más que simple materia, el vino es mucho más que mero líquido. La cosa, hace permanecer la Cuaternidad.

La *cosidad* de la jarra, descansa en la esencia del vacío que no sólo vierte; sino que acoge, retiene y obsequia.

En el vino demoran el fruto de la tierra y del cielo (el sol), animando las reuniones de los mortales y también ofreciéndose en consagración a los dioses inmortales.

En el obsequio de lo vertido demoran la simplicidad de los cuatro, haciendo permanecer tierra y cielo, divinos y mortales que acaecen propiamente. Así, la esencia de la jarra es *coligación* de la Cuaternidad.

El vino, que en “El habla” era ofrenda “de” los divinos, en esta conferencia también es ofrenda o sacrificio de los mortales en consagración “a” los dioses (1994: pp. 148-151).

El pan y el vino son dos cosas grandemente nombradas que en la simplicidad de su *cosear* relumbran reuniendo a su alrededor a los Cuatro como frutos del cielo y de la tierra y como ofrenda de los divinos a los mortales (1990: pp. 20-22 y 26).

Dice Byung-Chul Han que la “cosa” de Heidegger, está completamente al margen del uso y del consumo. Es un lugar de demora contemplativa (2018: p. 106).

Saviani señala que el experto chino en taoísmo Chung-yuan-Chang, quien mantuvo conversaciones con Heidegger, compara el último pensamiento heideggeriano con la tradición taoísta y señala en su traducción del capítulo XXV del Tao Te Ching, que el término “*wu*” debe interpretarse como “cosa”, en el sentido de Heidegger: como un reunirse, “pura coligación escanciante” de la simple

unidad de la Cuaternidad de tierra y cielo, los divinos y los mortales (2004: p. 68).

La Cuaternidad (*das Geviert*)

En la conferencia *Construir, habitar, pensar* (Darmstadt, 1951) Heidegger habla de la *Cuaternidad* (*das Geviert*) y de la copertenencia originaria de la cuadratura, como unidad de tierra, cielo, divinos y mortales (2002: pp. 27-29).

En el pensamiento de Heidegger, el Ser (*Seyn*), las cosas, la Cuaternidad (*das Geviert*) se coligan en una relación de copertenencia. Su pensamiento jamás dejará de estar habitado por los antiguos griegos y por la poesía de Hölderlin.

En su conferencia *La vuelta*, dice Heidegger que pensando, nosotros aprendemos ante todo el habitar en el ámbito en el que acontece-apropia el restablecimiento del destino del Ser. También nos recuerda, que en la esencia del *peligro* está oculta la posibilidad de una vuelta que dé un “giro” en el olvido de la esencia del Ser.

En esta conferencia formula una pregunta esencial que interpela aún hoy: ¿habitamos nosotros autóctonamente en la cercanía, de tal manera que pertenecemos primigeniamente a la cuaterna de Cielo, Tierra, mortales y divinos? (2003 b: pp. 187, 191, 194).

En la conferencia *El habla*, dice Heidegger que el mundo es la Cuaternidad unida de cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el “cosear” de la cosas”; un mundo en el que “moran las cosas”.

Las cosas, dejan morar la Cuaternidad (*Geviert*) de los Cuatro cerca de ellas y siendo cosas, “des-pliegan

mundo”, el dejar-morar-reuniendo es el “ser cosa”.

El *mundo* aquí no es ni la representación secularizada del universo de naturaleza e historia, como tampoco la representación teológica de la creación, ni la mera totalidad de lo presente. Al ser nombradas, las cosas son invocadas a su ser cosa.

Según Pöggeler, fue la poesía de Hölderlin la que llevó a Heidegger a pensar el mundo como cuaternidad de divinos y mortales, tierra y cielo. Entonces volvía a pensar los muy antiguos pensamientos, cuando aún el hombre tenía su hogar en la experiencia mítica del mundo. Aquel mundo experienciado como *nupcias* de tierra y cielo, como mortales situados bajo la interpelación del dios.

Para Pöggeler no hay una indicación acerca de cómo pensar el mundo como cuaternidad, pero si atendemos al modo en el que Heidegger ha llegado a la experiencia del mundo, quizá podamos llegar a esa experiencia. El mundo como cuaternidad y su ocultante salir de lo oculto, el mundo como *danza* de los cuatro en una infinita relación de copertenencia no es explicable mediante un fundamento externo (1993: pp. 297-303).

Pobierzym señala que en Heidegger, la vinculación entre habitar y mundo condensan de un modo ya post-metafísico la originalidad de su pensamiento.

La *medida* del hombre, con algo y junto a algo celeste, resulta esencial para el habitar humano (en el mundo cuaternario), también para des-articular la voluntad de poderío imperante (2016: pp. 82 y 103).

La verdad del Ser es el imperar del mundo, en cuanto el juego-espejo de la cuaterna de Cielo y Tierra, mortales y divinos.

Habitar poéticamente

En *Ser y tiempo* Heidegger expresa que “ser en el mundo” hace referencia a un fenómeno *dotado de unidad* y que si bien hay que ver íntegramente dicho fenómeno, el “ser en” se distingue de una cuestión meramente espacial, ya que “en” procede de “habitar en (...) detenerse en” (2003 a: § 12, pp. 65-67).

Heidegger en el curso *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* impartido en la Universidad de Friburgo durante el semestre de invierno de 1934-1935 cita el poema “En amoroso azul florece...”, de Hölderlin, poema al que también se referirá en numerosas obras y conferencias posteriores. Dice así:

Pleno de mérito, más poéticamente habita
el hombre sobre esta tierra.

En su discurso *Hölderlin y la esencia de la poesía*, analizando este poema de Hölderlin, dice Heidegger que morar poéticamente significa “estar en la presencia de los dioses y ser alcanzado por la cercanía esencial de la cosas”.

El fundamento mismo del existir es poético, estando en la presencia de los dioses y siendo alcanzado por la cercanía esencial de las cosas (2005 a: pp. 47).

El habitar es para Heidegger el cuádruple preservar.

Los mortales “están” en la cuadratura en tanto habitan, preservando la cuadratura en su ser; habitan en tanto salvan la tierra, acogen el cielo como cielo, esperan a los divinos (las señales de su llegada) y conducen su propio ser auténticamente.

Salvar la tierra implica dejar a algo *libre* en su *propio ser*,

el salvar la tierra ni la domina ni la somete, a partir de lo cual sólo hay un paso hasta la explotación sin límites.

Añade que el habitar como *preservar* resguarda la cuadratura en aquello cabe lo cual los mortales se detienen: en las cosas. La estadía cabe las cosas, consume la cuádruple estadía de la cuadratura como unidad, dejando a las cosas como cosas en su ser: cuidando (cultivando) las cosas que crecen y erigiendo (un puente) las que no crecen (2002: pp. 27-29).

Según Rojas Jiménez, cuando Heidegger se refiere al cuidar las cosas que crecen y erigir aquellas que no crecen, pone en relación al hombre con dos fuerzas productivas distintas: la *physis* por un lado y la *poiesis* por otro (2009: p. 251).

Así como en *La cosa*, Heidegger medita sobre la esencia de la jarra como coligación de la Cuaternidad (das Geviert), en *Construir, habitar, pensar* habla del puente erigido desde el ser del habitar, que reúne la cuadratura: congregando la tierra como paisaje en torno del río, dejando a éste correr, acogiendo la lluvia del cielo que fluye naturalmente, permitiendo a los mortales desplazarse y convocando como paso elevado ante lo divinos, cuya presencia es pensada o agradecida, a veces en la figura del patrono del puente.

El puente erigido desde el ser del habitar, contrasta con la central hidroeléctrica que describe Heidegger en la conferencia *La pregunta por la técnica* (de 1953). La técnica moderna *provoca*, poniendo (imponiendo) a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que es explotada “calculadamente” y sin medida.

La central hidroeléctrica puesta (im-puesta) en el Rhin, hace que el río aparezca construido (obstruido) en la represa, reconvirtiéndoselo en mera corriente de presión hidráulica, desde la esencia de la central.

La concepción artística de Hölderlin en su himno “El Rhin” es la contracara de la calculada provocación técnica (2003 b: pp. 123-124).

El habitar preserva, al llevar su ser a las cosas.

Los espacios se abren cuando se les da cabida en el habitar del hombre, los mortales *están* (salvan) habitando (2002: pp. 33-45).

Expresa Pobierzym que no es casual que Heidegger medite acerca del habitar humano en el período de la muerte de Dios, en la época de la *imagen del mundo*, donde los dioses han huido y la naturaleza comienza a ser devastada, advirtiéndonos que no habitamos poéticamente sobre la tierra cuando, desde el cálculo técnico, se objetualiza como materia prima o energía explotables; no es romanticismo, sino el intento de asumir el destino técnico planetario, para poder escuchar lo que nos circunda, que en su brotar nos habla del entramado que acaece entre la tierra y el cielo, los mortales y los divinos (2014: pp. 459-460, 467-468).

Dice Hölderlin en su himno “Cantando al pie de los Alpes” (1995: p. 209):

¡Oh santa inocencia! Tú eres lo más querido
 por el corazón de hombres y dioses;
 ya te quedes en casa o vayas a sentarte
 al pie de los venerables Alpes,
 sabía y siempre satisfecha. Porque muchos bienes
 conocen los hombres, pero, tal salvaje,
 mira el cielo sin llegar a comprenderlo.
 Para ti, sin embargo todo es puro,
 para ti, tan pura.
 Mira cómo la ruda bestia del campo
 te sirve y se confía, y el callado bosque halla

de nuevo una voz y te dicta sus preceptos,
las montañas te enseñan sus leyes sagradas
y de todo cuanto el Padre manda que seamos,
sólo tú puedes darnos la imagen clara.
Estar a solas con los inmortales,
y mirar con firmes ojos
el día, el río, el viento y el tiempo que pasa,
tal es mi dicha y mi anhelo constante,
hasta el día en que me arrastre el oleaje,
como al sauce, y balanceado por sus ondas
me quede para siempre dormido.
Pero al que lleva en su pecho lo divino,
le gusta vivir en este mundo.
Así quiero, mientras pueda, oiros y cantaros
libremente, ¡oh lenguajes del cielo!

El “*Decir*” esencial

En Logos (*Heráclito*, fragmento 5) expresa Heidegger (2001 a: p. 169) que:

Una vez, en los comienzos del pensar occidental la esencia del lenguaje destelló a la luz del ser. Una vez, cuando Heráclito pensó el *lóγος* como palabra directriz para, en esta palabra, pensar el ser del ente. Pero el rayo se apagó repentinamente.

En *Aportes a la filosofía* dice Heidegger que cuando los dioses llaman a la tierra, y en el llamado hace eco un mundo, resonando este llamado como ser-ahí del hombre, el lenguaje como fundamento del ser-ahí es palabra que funda historia (2003 e: p. 401).

Heidegger, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*,

encuentra que la palabra primordial φύσις (physis) para los antiguos pensadores griegos está en íntima relación con el λόγος (logos); “el imperar de lo que impera” en relación con “la palabra que obtiene este imperar del ocultamiento”.

Los pensadores, a los que Aristóteles llama sus antecesores, no eran filósofos de la naturaleza, sino aquellos que se pronuncian sobre la φύσις, sobre el imperar en su conjunto, que lo expresan y lo traen al descubrimiento.

Estos pensadores se pronuncian sobre la verdad de la φύσις como *alétheia*, como desocultamiento; de un modo diferente al actual pronunciarse a través de enunciados, sobre los que luego se busca predicar su “verdad” o falsedad.

La φύσις trata de ocultarse.

Decía Heráclito que: “Superior y más poderosa que la armonía que está manifiesta a la luz del día es la que no se muestra (la oculta)” (2007: pp. 54-55).

En su *Carta sobre el humanismo* expresa Heidegger que el pensar recoge el lenguaje en un decir simple, así el lenguaje es el lenguaje del ser.

Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles, más tenues que los surcos que el campesino, con su paso lento, abre en el campo (2006 a: p. 90).

En *Introducción a la metafísica*, dice Heidegger que la filosofía (su pensar) y la auténtica poesía, se elevan espiritualmente frente a la ciencia, para la que puede ser repulso hablar de la “nada”, el verdadero hablar de la nada.

El poeta habla siempre como si expresara al ente por primera vez y tanto el poeta como el pensador dejan tanto vacío en el espacio cósmico, que cualquier cosa en él pierde por completo su carácter indiferente o banal, ya sea un árbol, una montaña, una casa, el trino de un pájaro (2003 c: p. 33).

En *De camino al habla* expresa Heidegger que, el “Decir” es el modo por el que habla el advenimiento apropiador. El Decir apropiador lleva lo presente al esplendor desde su propiedad.

El habla es la “casa del ser”, es la custodia de la venida en presencia, en la medida que su brillo permanece confiado al mostrar apropiador del Decir, el habla es el modo del advenimiento apropiador.

El advenimiento apropiador es “la” relación de todas las relaciones. La Relación (*Ver-hältnis*) está aquí pensada desde el advenimiento apropiador y no como mera referencia (*Relation*).

Nuestro decir permanece dentro del ámbito de lo relacional (1990: pp. 241-242).

Poetizar y pensar

En los cursos titulados *¿Qué significa pensar?* (dictados entre 1951 y 1952) expresa Heidegger, que al hombre le cuesta *habitar propiamente* en el lenguaje; el habitar sucumbe fácilmente al peligro de lo acostumbrado.

En cambio, el poetizar y el pensar *son* el “decir esencial”, no usan el lenguaje, son en sí el inicial, esencial y último hablar que el lenguaje habla a través del hombre, es por ello que el pensar y el poetizar, su *decir* palabras se diferencia del mero “emplear” palabras (2005 b: pp 118-119,123-124).

En su coloquio *¿Qué es la filosofía?* (Cerisy-la-Salle, 1955) decía Heidegger que a pesar de que entre poesía y pensamiento reina un oculto parentesco (porque en su servicio al lenguaje ambos hacen uso de éste y se prodigan en él) no obstante subsiste entre ambos un abismo, pues “habitan sobre montañas muy separadas” (2004: p. 66).

En *El origen de la obra de arte* expresa Heidegger que el decir que proyecta es poema: el relato del mundo y la tierra, el relato del espacio de juego de su combate y, por tanto, del lugar de toda la proximidad y lejanía de los dioses. El poema es el relato del desocultamiento de lo ente.

El propio lenguaje es poema en sentido esencial y la poesía acontece en el lenguaje, porque éste conserva la esencia originaria del poema.

La esencia del arte es poema, sin embargo la esencia de éste es la fundación de la verdad; fundar en los tres sentidos de donar, fundamentar y comenzar, haciéndose real en el cuidado.

El arte es el poner a la obra de la verdad y siempre que acontece arte, cuando hay un inicio, la historia experimenta el impulso de empezar por primera vez, o de recomenzar (2012: pp. 53-56).

Dice en sus cursos *Los himnos de Hölderlin: “Germania” y “El Rin”*, que el poeta es el instaurador del Ser, ese instaurar del poetizar es un “Decir” [*ein Sagen*] que implica proyectar inicialmente en su esencia, lo que aún no es.

El Ser que se instaura poéticamente abarca a los dioses, a la tierra, a los hombres; y a estos en su historia. El decir originario del poeta, en cuanto instaurar; se sitúa bajo la tormenta de los dioses, para atrapar en la palabra (y en su devenir-palabra) sus *señas*, el rayo, poniendo así la palabra con toda su oculta violencia irruptora [*Sprunggewalt*].

Sófocles, expresa Heidegger, instauró todo el *Dasein* griego, siendo su poesía proyecto (enraizamiento y salvación) del Ser, y aquélla en la que brilló por primera vez la $\varphi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ (2010: pp. 190-192).

En *Aportes a la filosofía* señala Heidegger que el ser [Seyn] no “es” en torno del hombre, ni es un “siendo” a través de éste; el ser *acaece* al ser ahí y se esencia como *evento*.

Su verdad, la verdad misma, se esencia sólo en el *abrigo* como arte, pensar, poetizar, exigiendo la instancia del *ser-ahí*, que rechaza el mero re-presentar. El ser [Seyn] se esencia como evento, siendo éste el fundamento y abismo del disponer del dios del hombre y del hombre para con dios (2003 e: p. 211).

En *Sobre el comienzo* dice Heidegger que hay que aprender a oír y comprender la esencial plurivocidad de la poesía y de ese modo, hacerse partícipe de la inagotabilidad singular de la palabra. Esa plurivocidad surge porque es dicho el ser, que es lo simple (2007 b: pp. 144-145).

En su discurso *Hölderlin y la esencia de la poesía*, dice Heidegger que *poético* es el “existir” en su fundamento y que *morar poéticamente* significa estar en la presencia de los dioses y ser alcanzado por la cercanía esencial de la cosas.

Entiende a la poesía como el nombrar fundador que nombra a los dioses y la esencia de las cosas. La fundación del ser está ligada a las *señales de los dioses* y el poeta es alguien que ha sido arrojado a ese “entre”, que se halla entre los dioses y los hombres (2005: pp. 47, 51).

En la conferencia *¿Y para qué poetas?*, Heidegger se referirá a la poesía de Hölderlin como poesía pensante, siendo su *pensar poético* la “manifestación del ser”, por ello Hölderlin es para él un precursor de los poetas en *tiempos de penuria*, que no se dirige hacia un futuro, sino que “vuelve de él” (2012: pp. 212, 238).

En su *Carta sobre el humanismo* (1946-1947) dice Heidegger que el morar en la verdad del ser, es la esencia del *ser-en-el-mundo* y que su referencia (en 1936) al verso de Hölderlin “Lleno de mérito, mas poéticamente mora /el hombre sobre la tierra” no es el adorno de un pensar que se salva de la ciencia refugiándose en la poesía, afirmando

que algún día podremos pensar mejor qué es “morar”, partiendo de la esencia del ser (2001 b: p. 292 ; 2006: p. 81).

Para Gadamer, Heidegger reconoció en Hölderlin una dimensión de todo *lo venidero* e intentó, desde su poesía, conceptualizar su propia visión de un nuevo pensar y de un ser humano que *habita*, de un nuevo estar con los otros, como algo que está a salvo (2003: p. 323).

En el epílogo a *¿Qué es metafísica?* Heidegger medita sobre la cercanía y la distancia entre el pensador y el poeta, expresando que si bien el *pensar* y el *poetizar* se igualan, del modo más puro, en su cuidado (Sorge) por la palabra; el pensador dice el ser, y el poeta “ nombra lo sagrado”.

Agrega que quizá sepamos algo acerca de la relación entre filosofía y poesía, pero que aún no sabemos nada sobre el diálogo entre el poeta y el pensador, quienes “habitan cerca sobre las más distantes montañas”(2003 c: pp. 60-61).

En *Como cuando en día de fiesta*, expresa Heidegger que el “ nombrar poético dice lo que lo llamado mismo, por su esencia, obliga a decir al poeta” y obligado de ese modo, Hölderlin llama a la naturaleza “lo sagrado”.

En la palabra se desvela la esencia de lo nombrado, al nombrar lo esencial, la palabra separa la esencia de la no esencia y por ello Hölderlin habla de las “armas de la palabra” en cuanto “santuarios” que albergan lo sagrado.

El poeta tiene que nombrar a aquello a lo que pertenece con su presentimiento: la naturaleza, desvelando su propia esencia como lo sagrado. Lo sagrado dona la palabra y viene él mismo en esa palabra (2005: pp. 64-65, 84).

Dice Heidegger en *Lenguaje y tierra natal* (1960) que “sólo el decir poético trae el rostro de la cuaternidad aquí delante, al aparecer” (2014: p. 129).

En una carta a Eugen Fink del 30/03/1966 (2007 a: p. 437), Heidegger decía:

El comienzo del pensamiento occidental en los griegos fue preparado por la poesía. Quizá en el futuro el pensamiento tenga que abrir primero al poetizar el campo de juego temporal, para que, con la palabra poetizante, se vuelva a hacer un mundo que enuncie palabras.

Habitar poéticamente

En la conferencia “...*poéticamente habita el hombre...*”, dice Heidegger que *poetizar* es propiamente “dejar habitar”. En el poetizar acaece propiamente la toma de medida, es la toma-de-medida, el habitar del hombre descansa en lo poético, siendo la medida, la manera como el dios que permanece desconocido, es revelado en tanto que tal por medio del cielo.

El poetizar en tanto capacidad fundamental del habitar humano puede ser propio o impropio, afirmando que probablemente habitamos de modo impoético desde el furioso medir y calcular. Los poetas son quienes toman la medida del armazón del habitar (1994: pp. 165, 171-172, 177-178).

Al final de la mencionada conferencia expresa Heidegger que cuando el hombre logra medirse con la divinidad y si este medir acaece propiamente, entonces el hombre poetiza desde la esencia de lo poético. Si acaece propiamente lo poético, entonces el hombre mora poéticamente sobre esta tierra y así la vida del hombre es una “vida que habita”, como dice Hölderlin en su último poema.

En *Lenguaje y tierra natal* (2014: p. 129) decía Heidegger que:

Sólo el decir poético permite que los mortales habitan sobre la tierra, bajo el cielo y ante los divinos. Sólo su decir poético trae inicialmente aquí delante guardia y protección, amparo y favor para el lugar autóctono que puede ser morada en el terrenal estar de camino del humano que habita.

El método

En su conferencia *La época de la imagen del mundo* (de 1938) dice Heidegger que el fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen, el hombre se ha convertido en subjectum y el mundo en imagen, lo que exige un cuestionamiento desde la meditación (2012: pp. 77-78).

Pobierzym considera que la *virtualidad*, que origina la “realidad virtual”, posiblemente sea un refinado modo de ser de lo disponible [*Bestand*] (2014: p. 469).

En la conferencia *¿Y para qué poetas?* Heidegger afirma que el *querer* que determina el ser del hombre moderno, es la “autoimposición de la objetivación”, que *dispone* al mundo como totalidad de objetos producibles, como totalidad de las existencias objetivas.

Para dicho querer, todo se convierte previamente en material de producción: la tierra y su atmósfera en materias primas, el hombre en material humano. Se objetiva técnicamente lo vivo, para su dominio y utilización. La física atómica ataca la vida y la propia esencia de la vida debe entregarse en manos de la producción técnica.

El Estado, la ciencia y los medios de comunicación

(que organizan la opinión pública y las representaciones del ser humano) nacen de la técnica. La esencia del hombre es amenazada más que por la bomba atómica, por el *querer técnico*, que presupone que la condición humana mejorará con la liberación y manipulación de las energías naturales.

En la imposición (auto-imposición) de la producción, el mundo se torna sin salvación, pierde todo carácter sagrado.

El peligro que acecha al hombre, “*el*” peligro, consiste en la amenaza que atañe a la esencia del hombre en su *relación* con el propio ser.

Siguiendo las palabras de Hölderlin “Pero donde está el peligro, crece también lo salvador”, Heidegger dice que la salvación tiene que venir del lugar donde la esencia de los mortales cambia, esto es de donde está *el peligro* (2012: pp. 214-215, 218-220).

El himno referido es “Patmos” en el que Hölderlin dice (1995: p. 395):

Cercano está el dios
y difícil es captarlo.
Pero donde hay peligro
crece lo que nos salva.

Dice Heidegger en los *Seminarios de Zollikon* (impartidos entre 1959 y 1969), que al ampliarse el efecto y la utilidad de la ciencia, mengua la disposición hacia el pensar meditativo acerca de la ciencia, que pretende administrar la verdad.

La ciencia abandonada a sí misma y su falta de meditación en relación consigo misma, pueden llevar a la auto-destrucción del ser humano.

La relación entre humanos es vista como relación entre procesos cerebrales que intercambian información. En el pensar griego y medieval, aún no había un concepto de objeto u objetualidad; ésta es pensada como *objetividad*, como una determinada modificación de la presencia de las cosas. Por ello invita a meditar y discernir aquello que es el *método* determinante del carácter de la ciencia moderna (2013: pp. 157 a 163).

Expresa Heidegger en *Tiempo y ser* que desde que la técnica moderna ha implantado la vastedad de su dominio sobre la entera faz de la tierra, el ser como estar presente, como stock de mercancías o un depósito calculable de utilidades disponibles habla ya uniformemente a todos los habitantes de la Tierra.

No percibimos al ser como estar presente, en la remembranza de la temprana exhibición del desocultamiento del ser que llevaron a cabo los griegos. Los industriales promotores del desarrollo se afanan por poner a los llamados países subdesarrollados a la escucha de esa apelación del ser que habla desde lo más propio de la técnica moderna (2000: p. 26).

En un diálogo con Medard Boss (de 1966), Heidegger recuerda que para Nietzsche el siglo XIX significó el triunfo del *método científico* sobre la ciencia y sostiene que dicho método, a diferencia de lo que ocurría en la antigüedad, o en la Edad media, permitió representar la naturaleza como objeto, para su dominio.

En ese diálogo, Heidegger habla de un proyecto de *precalculabilidad*, basado en el principio de primacía del método, este representar moderno de la naturaleza (objetivada) junto con la fanática voluntad incondicional de progreso para Heidegger podría resultar en la “construcción técnica de la máquina-ser humano” (2013: pp. 212-215).

En una carta enviada a Eugen Fink, Heidegger recuerda que Nietzsche, un año antes de su zozobra (1888), en *La voluntad de poder*, resumió con una frase el rasgo fundamental de la ciencia moderna: “Lo que distingue a nuestro siglo XIX no es el triunfo de la ciencia, sino el triunfo del *método* sobre la ciencia” y que dicho método constituye la objetualidad misma de los objetos y, ya no, un instrumento de ayuda a la investigación científica que indaga objetos prefijados (2007: p. 437).

En *Aportes a la filosofía*, dice Heidegger que la *calculabilidad* es la posibilidad de “re-presentación” de la esencia originaria de lo cuantitativo en la esencia del dominio de la re-presentación como tal y de la *objetivación* del ente. Lo cuantitativo (quantias) puede surgir como categoría, cuando el ser es buscado sólo en la entidad del ente como presente-estable (2003 e: pp. 120-121).

Dice Heidegger en *La proveniencia del arte y la determinación del pensar* (1967) que el *método* es el proyecto que concibe de antemano el mundo, estableciendo como única dirección en la que éste puede ser investigado la *calculabilidad* general de todo lo que es accesible y verificable en el experimento, sometiéndose todas las ciencias particulares a este proyecto de mundo (2014 b: pp. 159-160).

Expresa Heidegger en *El habitar del hombre* (de 1970) que hay mucho que experimentar pensantemente y que lo más inmediato significa (2014: pp. 178-179):

Pensar en primer lugar lo im-poético de nuestra morada en el mundo como tal, experimentar la maquinación del hombre como su destino en vez de reducirlo a mera arbitrariedad y deslumbramiento; significa pensar que en esta tierra no sólo no hay ninguna medida, sino que la tierra puesta en cálculo a nivel planetario tampoco puede dar medida alguna, sino que arrastra hacia lo carente de medida.

La lentitud y el demorarse

En sus cursos sobre *Heráclito* (dictados entre 1943 y 1944), decía Heidegger que frente a la prisa exagerada de la voluntad de producción y la avidez de las informaciones inmediatas y soluciones baratas, debe surgir una generación del “lentos”, que encuentren la luminosidad del pensar esencial, aprendiendo a pensar lentamente (lo “por-pensar”, aunque sin descanso y sin pérdida de tiempo (2014: pp. 83, 213-214).

Para Giardina, la velocidad es uno de los factores anti-ecológicos por excelencia, ubicándola Heidegger, junto al cálculo y la masividad, al servicio del olvido del ser (2016: p. 38).

Según Rojas Jiménez, el pensar meditativo es un pensar paciente y sereno. Un pensar sin prisas. Un pararse a pensar. Éste es quizá el rasgo que lo difiere más del *pensar calculador* (2009: p. 222).

Byung-Chul Han dice que *el ser* de Heidegger tiene un aspecto temporal, el ser da lugar al *demorarse*, la época de las prisas y la aceleración es una época del olvido del ser. El detenimiento contemplativo es una praxis de amabilidad.

A diferencia de la hiperactividad letal (vida ocupada) que mata el tiempo, la demora contemplativa *concede* tiempo. Da amplitud al Ser, que es algo más que estar activo. Al recuperar la capacidad contemplativa, la vida gana tiempo y espacio, duración y amplitud (2018: pp. 110, 162).

Dice Heidegger en *Introducción a la metafísica* que poder preguntar significa ser capaz de esperar, aunque fuese toda una vida, algo difícil en una época en la que lo real es lo que se mueve rápidamente o se puede asir, y en la que el preguntar no es rentable (1999: p. 185-186).

El preguntar y “la” pregunta

Dice Heidegger que filosofar consiste en preguntar por lo extra-ordinario, lo extraordinario es el preguntar mismo y no sólo lo preguntado. Poder preguntar significa ser capaz de esperar, aunque fuese toda una vida, porque lo esencial no son los números, sino el tiempo justo, el justo instante y la justa perseverancia (1999: pp. 21, 185-186).

Para Heidegger, *Ser y Tiempo* es un camino y no un habitáculo; siendo “en” camino, no es “el” camino.

La ontología para él no es un sistema, una disciplina o una porción doctrinal, sino sólo la pregunta por la *verdad* y el fundamento del *Ser*, mientras que la teología se pregunta por el Ser del fundamento. Lo esencial es la copertenencia interna de ambas preguntas (1996: pp. 78-79).

En *La pregunta por la técnica* dice Heidegger que como la esencia de la técnica no es nada técnico, la meditación esencial sobre ella tiene que acontecer en una región a la vez cercana y distante a dicha esencia y esa región es el *arte*, aunque sólo cuando la meditación sobre el arte no se cierre a la constelación de la verdad por la que nos preguntamos.

Cuanto mayor sea la actitud interrogativa con la que pensemos la esencia de la técnica, tanto más misteriosa se hará la esencia del arte y ante la cercanía del peligro, lucirán con más claridad los caminos que conducen a lo que salva; más intenso será el preguntar, que es la piedad del pensar (2001 a: pp. 31-32).

Expresa en *Ciencia y meditación* que el viaje hacia aquello que es digno de ser cuestionado no es una aventura, sino un regreso al hogar. La meditación es de una esencia

distinta de la toma de conciencia y del saber de la ciencia; es la serenidad para con lo digno de ser cuestionado en un preguntar que, en el momento adecuado, se convierte en un simple decir (2001 a: pp. 49-50).

Dice Heidegger en la introducción a *¿Qué es metafísica?* que la pregunta por la existencia se encuentra siempre al servicio de la única pregunta del pensar, aquella sin desarrollar acerca de la verdad del ser como fundamento oculto de toda metafísica (2003 c: p. 81).

El Ser a partir de él, la verdad “del” Ser desde sí mismo es el Seyn, que se distingue de aquellos enunciados que “sobre” el ser puedan ensayarse en términos conceptuales.

A partir del ilimitado e irrefrenable calcular (conforme a objetivos y valores) no se vislumbra siquiera la pregunta por el Seyn, que se hace presente y se experimenta en el acontecimiento.

Serenidad

Expresaba Heidegger en su alocución *Serenidad* (Messkirch, 30/10/1955) que podemos decir “sí” al inevitable uso de los objetos técnicos y también “no”, en la medida en que “rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia”

La actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico, es denominada *serenidad* (*Gelassenheit*) para con las cosas.

El sentido del mundo técnico se oculta cuando viene a nuestro encuentro, lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira, es el rasgo fundamental de lo que es denominado *misterio*.

La actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico, se denomina *apertura al misterio*.

La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se copertenecen, haciendo posible residir en el mundo de un modo distinto, prometiendo “un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico, pero al abrigo de su amenaza”.

Heidegger nos previene del gran *peligro* que surgiría si, junto con la más eficiente sagacidad del cálculo (que planifica e inventa) existiera una ausencia de pensamiento, una indiferencia hacia el *pensar reflexivo*.

En ese caso, el hombre “habría negado y arrojado de sí lo que tiene de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona”. Ante la irresistible prepotencia de la técnica; propone mantener despierto el pensamiento meditativo, el pensar reflexivo, porque el desarrollo de la técnica se efectuará cada vez con mayor velocidad y no podrá ser detenido (2002 b: pp. 25-31).

Uno es Todo

Alrededor del año 500 a. C. Heráclito decía “Uno es todo” (fragmento 50). Para Cordero, quizá la riqueza de este fragmento radique en su sobriedad (2018: p. 73).

En el seminario impartido junto con su discípulo Eugen Fink entre 1966 y 1967, decía Heidegger que los dioses y los hombres tienen en su relación de entrecruzamiento, una función especular respecto a *ἐν* (hén: uno) y *παντα* (pánta: todo) y que cuando hablamos de la relación entre *ἐν* *παντα* parecería que pensamos en una

relación que hubiéramos podido localizar objetivamente y que buscáramos entonces un arco que los tensara, pero finalmente resulta que “lo *év* es la relación que se refiere a *ταπαντα* dejándolas ser lo que son”, lo *év* es el con-tenedor, lo que unifica y reúne.

Añade que lo *év* puede muy bien ser la *relación* de las *παντα* pero que éstas no son a su vez la relación de lo *év*.

El “de uno todas las cosas”, no es igual que el “de todas las cosas uno”, aunque se copertenecen (2017: pp. 58, 146-147, 168-169, 179-180).

La infinita relación de copertenencia y su belleza

En su conferencia de 1959 *La tierra y el cielo de Hölderlin* dictada en Munich, dice Heidegger que cielo, tierra, hombre y Dios son cuatro *voces*, en las que el destino recoge y reúne toda la infinita relación de copertenencia. Ninguna se alza sola, ninguna es sin las otras, son *Cuatro*, figura unida de la infinita relación de pertenencia de las voces del destino.

Frente a la voluntad de dominio incondicionado que parte de la técnica moderna, propone que cada experiencia cotidiana sea precedida de lo que dice Heráclito en el fragmento 54: “La conjunción que rehúsa aparecer es más poderosa que la que aparece”, siendo las bodas de tierra y cielo, hombres y un dios las que permiten que *habite* más comunmente la *belleza* sobre la tierra.

La belleza es el puro lucir y aparecer del desocultamiento de toda infinita relación de pertenencia. (2005 a: pp. 188, 193-198).

En la misma conferencia recuerda que Hölderlin, el año de su muerte, dice un poema (Grecia) en el ámbito

silenciado de la infinita relación de pertenencia y en referencia a una de sus líneas, en las que el poeta expresa “Los abiertos campos están como en los días de cosecha, con espiritualidad está todo en torno el antiguo dicho, y nueva vida surge de la humanidad de nuevo”; Heidegger destaca que la espiritualidad es la *divinidad que habita en lo sagrado* (2005 a, pp. 188, 193-200).

Dice Heidegger en *La falta de nombres sagrados* (2014 b: pp. 196-198) que:

Aquello que urge al poeta en el decir es una urgencia. Ésta se oculta en la tardanza del venir a presencia de lo divino. En la última estrofa de su elegía *Retorno a la tierra natal*, dicha tardanza va a dar en estas palabras simples, aclaradoras de todo y, no obstante, misteriosas:

“faltan nombres sagrados”

Lo Sagrado

En *¿Y para qué poetas?* expresa Heidegger que con la imposición técnica (el querer bajo la forma de la autoimposición) el mundo se torna sin salvación, pierde todo carácter *sagrado*. El peligro que acecha al hombre, “el” peligro, consiste en la amenaza que atañe a la esencia del hombre en su relación con el propio ser.

La “noche del mundo” dice en la misma conferencia, se transforma en un mero “día técnico” y lo salvo se sustrae, no sólo lo *sagrado* permanece oculto como rastro que lleva a la *divinidad*; sino que hasta esa huella hacia lo sagrado (lo salvo) parece haber sido borrada (2012: pp. 219-220).

En *Introducción a la metafísica* dice que se está produ-

ciendo un oscurecimiento universal espiritual, cuyos acontecimientos son: la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre y la mediocridad, en el que la ex-sistencia comenzó a deslizarse hacia un universo carente de profundidad (1999: p. 49).

En *Sobre el comienzo* expresa que lo sagrado y el ser [Seyn] son “experimentados y pre-pensados”, los nombres del otro comienzo; nombran la más propia historia del otro comienzo (2007 b: p. 138).

En *Tiempo y ser* Heidegger reconoce la dificultad del decir en proposiciones enunciativas, qué es el acaecimiento.

El acaecimiento [*das Ereignis*] determina al ser y al tiempo juntos, en su recíproca relación de copertenencia, es la interna relación que ser “y” tiempo guardan entre sí en lo que tienen de propio (2000: pp. 38-39, 44).

En *Aportes a la filosofía* expresa Heidegger que el ser [Seyn] se esencia como el evento, siendo éste el fundamento y abismo del disponer del dios del hombre (que sólo puede ser soportado en el ser-ahí) y viceversa, del hombre para con el dios.

El Seyn se esencia como evento, el ente es. El Seyn se esencia tempo-espacialmente como ese “entre” que no puede estar fundado en el dios, ni en el hombre; sino en el ser-ahí.

El ser [Seyn] y el esenciarse de su verdad es del hombre, en tanto deviene como ser ahí. El Seyn es del hombre, de modo tal que éste es empleado por aquél, como el cuidador del sitio instantáneo de la *huida y llegada* de los dioses (2003 e: pp. 210-217).

Lo sagrado sólo puede aparecer en el más amplio ámbito de lo salvo. “Lo no salvador como tal, nos pone sobre la pista de lo salvo. Lo salvo invoca a lo sagrado. Lo

sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca al dios” (2012: pp. 237-238).

En la *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger dice que a partir de la verdad del ser, puede pensarse la esencia de lo sagrado; desde ésta puede pensarse la esencia de la *divinidad*, y sólo a la luz de ésta pensar y decir qué debe nombrar la palabra “dios” (2001 b: p. 287).

En una carta a su amigo Medard Boss del 2/10/1963 (2013: pp. 380-381), Heidegger expresa que la poesía de Hölderlin es un destino que espera que los mortales le correspondan. Esa correspondencia, lleva al camino de una parada en la cercanía de los dioses que han huido. Se pregunta ¿qué dice la poesía de Hölderlin? y responde que:

su palabra es lo sagrado. Esta palabra habla de la huida de los dioses. Dice que los dioses que huyen nos resguardan. Nos resguardan hasta que estemos dispuestos y en posibilidad de habitar en su cercanía.

Sabiduría ancestral andina

Sostiene Lajo que en el mundo andino pre-existe una vincularidad *pacha-runá*, es decir cosmos-hombre, que se traduce en una praxis sagrada e histórica orientada a la salvación frente a un *Pachakuti*, catástrofe cósmica, literalmente “el mundo se da vuelta”. Esa praxis sagrada se constituye en la superación de la conciencia individual para alcanzar una conciencia comunitaria superior, medio-ambiental y cósmica. En el mundo andino “bien” y “realidad”, así como “hombre” y “naturaleza” son indisolubles, están en *yanantinkey*, esto es “juntos en vín-

culo”; el bien con el hombre fluyen con la realidad y la naturaleza, que es el modo de ser o existir (2006: 110-112).

Estermann recuerda que la palabra *Pacha* es común tanto al idioma quechua como al aymará, y si bien es un término polisémico, en la cosmovisión andina alude al universo como un conjunto de relaciones y que esta relación cósmica es algo sagrado que refleja lo divino.

El cosmos interrelacionado, la relacionalidad cósmica es *pacha*. El vocablo griego que quizá se le aproxime es el de *kosmos* y en tanto *pacha* es “lo que es” se acerca al término latino *esse* (ser). Para el *runa/jaqi* andino lo divino no es ajeno al mundo, no se experimenta una diferencia ontológica entre Creador y creación (2009: pp. 157-158, 285-286).

Dice Lajo que en quechua *tawa* significa “cuatro” y “cruz” y en el idioma puquina la cruz de Tiwanaku se conoce como *tawa paqa* que viene de *tawa* (cuatro) y *paqa* que es tierra, suelo, territorio y también oculto, escondido, ignorado, velado, secreto, misterioso (2006: p. 86).

La cosmovisión de los pueblos originarios andinos, su sabiduría ancestral, es el fundamento de un nuevo constitucionalismo latinoamericano de avanzada que puede constituirse también en el fundamento de una nueva ecosofía o de una renovada ecofilosofía.

Zaffaroni hace referencia a los sistemas constitucionales ecuatoriano y boliviano, en los que existen expresas referencias a la Pachamama. En la Constitución de Ecuador de 2008 (Montecristi) se le reconoce a la Pachamama “su” derecho a que se respete integralmente su existencia, el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, su estructura, funciones y procesos evolutivos (2011: pp. 108-109).

Meditaciones y preguntas finales

La originaria experiencia del ser como φύσις (physis) en los griegos, la experiencia de la Pachamama en los pueblos originarios andinos y toda experiencia mística o espiritual, se han ido desvaneciendo. Comenzaron tiempos de penuria y de huida de los dioses.

A partir del medir y calcular propios de la ciencia y técnica modernas se objetivó el mundo y lo sagrado sufre, por sus alcances, quizá la mayor profanación de la historia.

El desarrollo vertiginoso de la inteligencia artificial parece dispensarnos del pensar meditativo, el uso y abuso calculado de los algoritmos promete darnos un mayor (incluso mejor) conocimiento de nosotros mismos, así como de lo que “en verdad” deseamos. La vida ya no es pensable sin una constante interacción con dispositivos de los que recibimos un flujo incesante de datos y estímulos, y a los que aportamos gran cantidad de información en una retroalimentación frenética modulada por los mencionados algoritmos.

El cielo comienza a ser habitado por drones, satélites y “chatarra” espacial, la robótica desplegada en fábricas, armamento bélico e inclusive en otros planetas, ligada a la inteligencia artificial (cada vez más autónoma) aún no sabemos en qué se convertirá, con qué fines, ni cuáles serán sus consecuencias.

Las ingenierías se multiplican exponencialmente (genética, biológica, química, fotónica, biónica, robótica, espacial, en inteligencia artificial), la física que aún debate qué son la materia oscura o los agujeros negros y no puede asegurar todavía si las cuatro fuerzas universales conocidas

hasta ahora son las únicas en el universo, se apresura a afirmar que ya se ha encontrado la “partícula de Dios” en el bosón de Higgs, desafiando científicamente a la divinidad.

La imposición (Gestell) se fue consolidando a partir de lo que es presentado y difundido como los más extraordinarios logros (de la humanidad) en su dominio sobre la naturaleza. Así, desacralizada, objetivada y objetualizada para su explotación, dejó de ser venerada. Olvidada la relación de coligación, la Pachamama es profanada y explotada hasta límites impensables en tiempos no tan lejanos.

Con los pretendidos hitos de la técnica, se irían disipando los ancestrales temores que surgían en la experiencia de la Physis, la Pachamama o la Naturaleza y a la par, también se iría desvaneciendo la experiencia mística, espiritual, metafísica del habitar en la relación de copertencia.

Es que convertida en objeto (dominable, explotable, rentable) no sólo se perdía el temor y el misterio, también se abandonaba su contemplación, su admiración y la sagrada experiencia originaria de coligación.

Este proceso, parece haber requerido de dos giros ontológicos.

El primero, una objetualización del mundo representado en la Modernidad como conjunto de existencias objetivas útiles, cuantificables y disponibles. Esa utilidad deriva de su potencial uso como energía, materia prima, material biológico o material humano. En definitiva sólo se trata de moléculas, átomos, partículas, ilimitadas subpartículas, bosones, quarks, fotones, electrones, bits, información genética y otras unidades de medición inventadas para el cálculo, dominio, uso, comercio o lucro.

Todo resulta objetivable, medible, fraccionable, cuantificable y monetizable.

El segundo giro, quizá más profundo y menos evidente es la *desacralización*, que fue desplegándose a través de varios caminos, entre ellos: la desvalorización de la experiencia espiritual, mística, metafísica o religiosa (reduciéndola a mero pensamiento mágico, ilógico, no científico o no “verificable” empíricamente), la promesa o ilusión de que lo que “en verdad” salva es la ciencia (que alimenta la gran fantasía de que algún día podrían develarse las fórmulas, secretos y leyes de todo lo que es o puede ser) y la sobrevaloración de la tecnología (en tanto permitiría un pleno control, dominio y manipulación de los entes).

Asimismo, la creciente institucionalización de la experiencia de lo sagrado al ritmo del surgimiento de las grandes ciudades, confinó dicha experiencia al aislarla en ciertos espacios, con la mediación de religiones controladas por el Estado.

La experiencia de lo sagrado fue aislada del cielo y la tierra en espacios cerrados, la espiritualidad y la divinidad se confinaron (apartándose de lo “terrenal”, devenido en “no celestial”, y se confiaron a ciertas instituciones religiosas autorizadas.

Los Estados también parecen haber procurado el sincretismo, como ocurrió con la ceremonia andina del Inti Raymi (fiesta en honor de Inti, Sol) celebrada durante el solsticio de invierno. En 1535 se celebró el último Inti Raymi con la presencia del Emperador Inca, en el que junto con los tradicionales sacrificios, las momias de los antiguos gobernantes incas eran veneradas y llevadas en andas por la ciudad.

La fiesta de San Juan Bautista del 24 de junio coin-

cidía con la antigua fiesta incaica y las momias fueron reemplazadas por estatuas de algunos santos. La ancestral veneración se sincretizó, para luego convertirse en uno de los atractivos turísticos del Cuzco y así lo sagrado se monetizó.

Los pueblos originarios en su experiencia originaria de la Pachamama, en momentos del olvido del Ser, nos recuerdan la relación fundamental.

Expresa Lajo que en el idioma Puquina (ancestro del Quechua y del Aymara) *Khapaj* significa “santo”, “noble” y que *qhapaq ñan* significaría el camino de los justos, los nobles, los cabales, los santos. A lo largo de la cordillera de los Andes, tenemos un camino de encuentro del hombre consigo mismo, con su verdad, una especie de “Tao andino”(2006: p. 79).

El neoconstitucionalismo latinoamericano que ha comenzado a brotar y a brillar como la luz tenue de un faro en medio de la niebla, quizá sea uno de los modos de ese reencuentro.

Podemos recordar las preguntas que Heidegger se hacía en *La proveniencia del arte y la determinación del pensar*: ¿qué hay del cerco del hombre en su mundo científico-técnico?, ¿qué hay del arte en la sociedad industrial, cuyo mundo empieza a volverse cibernético?, ¿acaso los enunciados del arte se convierten en un tipo de información en y para ese mundo?, ¿aparece el arte actual como una retroacción de informaciones en el circuito regulador? (2014b: pp. 164-167).

Son tiempos de un oscurecimiento universal espiritual. La espiritualidad es la divinidad que habita en lo sagrado.

¿Habitamos en la cercanía, de tal manera que pertenecemos originariamente a la cuaternidad de cielo, tierra,

mortales y divinos? se preguntaba Heidegger.

Si Dios es Dios, acontece a partir de la constelación del Ser y en el interior de ella. Como expresa Heidegger en *Die Kehre*, si el dios vive o permanece muerto, no se decide ni por la religiosidad del hombre, ni por la aspiración teológica de la filosofía o de la ciencia natural (2008: p. 41).

Meditar acerca del abandono del auténtico habitar, volver a escuchar el decir esencial y las voces del destino unidas en esa infinita relación de copertenencia, nos regresaría a la senda de *lo sagrado*, que permanece oculto como rastro que lleva a la *divinidad*.

A partir de la verdad del ser, puede pensarse la esencia de *lo sagrado*; desde ésta puede pensarse la esencia de la *divinidad*, y sólo a la luz de ésta pensar y decir qué debe nombrar la palabra “dios”.

Como expresa Heidegger en *Meditación* no se trata de un mero trasfondo religioso de la filosofía, sino de la pregunta por la verdad del ser, que únicamente decide sobre el “tiempo” y el “lugar” que nos está puesto en medio de la historia y de sus dioses, si el dios está ante nosotros en huida o no y si nosotros experimentamos esto aún verdaderamente (2006 b: p. 346).

A partir de la verdad del ser, puede pensarse la esencia de lo sagrado que aparece en el más amplio ámbito de lo salvo. Lo no salvador, nos pone sobre la pista de lo salvo que invoca a lo sagrado que vincula a lo divino, a la divinidad que acerca al dios.

En la *noche del mundo*, oscurecido por la Modernidad, sometido por la técnica, en la que hasta la huella hacia lo sagrado (*lo salvo*) parece haber sido borrada; puede volver a brotar la φύσις (physis) en un nuevo amanecer. Lo salvo emerge en el peligro.

Este amanecer es el habitar poético en la presencia de los dioses, alcanzados por la cercanía esencial de la cosas; preservando la originaria copertenencia de tierra, cielo, divinos y mortales en su Ser.

En tiempos de penuria y de huida de los dioses, el preguntar de Heidegger (habitado por los antiguos griegos y la poesía de Hölderlin), junto con la sabiduría ancestral andina, nos llaman a meditar y experimentar lo sagrado en “la” *relación* de copertenencia de los cuatro en su Unidad.

Se trata de un paso atrás, antes de toda ecosofía, eco-filosofía o ecología.

Es tiempo de demorarnos, volviendo a experimentar la relación fundamental, para habitar auténticamente lo sagrado.

La coligación experienciada desde el Seyn.

Bibliografía

- Byung-Chul Han (2018) *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Bs. As.: Herder.
- Cordero, N.L. (2018) *Heráclito: Uno es todo, todo es uno*. Bs. As.: Colihue Universidad.
- Estermann, J. (2009) *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecu-ménico Andino de Teología.
- Gadamer, H.G. (2003) *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Giardina, M. (2016) “La pregunta por la tierra” en *Heidegger y la cuestión ecológica*. Bs. As: Prometeo.

- Heidegger, M. y Fink, E. (2017) *Heráclito*. México: Fondo de Cultura Económica
- Heidegger, M. (2014) *Heráclito*. Bs. As.: El Hilo de Ariadna
- Heidegger, M. (2014 b) *Experiencias el pensar* (1910-1976). Madrid: Abada Editores
- Heidegger, M. (2013) *Seminarios de Zollikon*. México D.F.: Herder
- Heidegger, M. (2012) *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2010) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. Bs. As.: Biblos.
- Heidegger, M. (2008) *Die Kehre*. Córdoba: Alción Ed.
- Heidegger, M. (2007 a) *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007 b) *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2006 a) *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006 b) *Meditación*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2005 a) “Hölderlin y la esencia de la poesía”, y “La tierra y el cielo de Hölderlin”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2005 b) *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2004) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2003 a) *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2003 b) “La vuelta (Die Khere)”, “a pregunta por la técnica” en *Filosofía, Ciencia y Técnica*.

- Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2003 c) *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003 d) *La proposición del fundamento*. Barcelona: del Serbal.
- Heidegger, M. (2003 e) *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2002 a) *Construir, habitar, pensar*. Córdoba: Alción.
- Heidegger, M. (2002 b) *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2001 a) *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2001 b) *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000) *Tiempo y ser*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Heidegger, M. (1999) *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (1996) *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Heidegger, M. (1994) “Poéticamente habita el hombre” y “La cosa”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: del Serbal.
- Heidegger, M. (1990) *De camino al habla*. Barcelona: del Serbal.
- Pobierzym, R.P. (2014) *Naturaleza y ecosofía en Martin Heidegger*. Bs. As.: Voria Stefanovsky.
- Pobierzym, R.P. (2016) “El llamado de la tierra y de la animalidad después de la muerte de la naturaleza” en

Heidegger y la cuestión ecológica. Bs. As: Prometeo.

Hölderlin, F. (1995) *Poesía completa*. Barcelona: Ediciones 29.

Lajo, J. (2006) *Chapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Pöggeler, O. (1993) *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.

Rojas Jiménez, A. (2009) *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Servicio de Publicaciones Universidad de Málaga.

Saviani, C. (2004) *El oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder.

Zaffaroni, E. (2011) *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

METAFÍSICA-ESTÉTICA DEL PAISAJE

Raúl Cadús

Resumen

En el presente artículo expongo los lineamientos básicos de una metafísica-estética del paisaje, considerada como un territorio epistémico en el que se desarrollan diversas investigaciones concernientes a la filosofía del paisaje y al problema del ser. Sobre la base de una determinación ontológica del paisaje como interfaz entre lo físico y lo metafísico, me remito a sus potencialidades epistemológicas respecto del asunto de la metafísica, trazando un esquema general en el que se plantean los niveles teóricos y prácticos del trabajo filosófico implicado. Básicamente llevo a cabo una exposición de la perspectiva metafísica propuesta destacando el carácter experiencial –junto al teórico– de la cuestión del ser y la existencia, sobre cuya base se asientan determinadas prácticas a las que defino como poéticas de la experiencia.

Introducción

El presente artículo tiene por objeto la presentación de una metafísica bifronte en la que se desarrollan los rudimentos de una ontología del paisaje en relación con el abordaje del problema del ser.¹ A partir de una reformulación de la problemática metafísica en clave fenomenista —de acuerdo a la cual es posible dilucidar la cuestión del ser a través de sus manifestaciones— el fenómeno del paisaje es considerado clave para una comprensión del asunto de la metafísica, en íntima relación con una comprensión de la naturaleza y de nosotros en ella. De esta manera damos lugar a una apertura filosófica en que la cuestión del ser es trabajada en un plano experiencial al igual que en el plano teórico de la ontología, reconociéndonos en las huellas de una metafísica-estética implícita cuyos vestigios encontramos a lo largo de la metafísica occidental lo mismo que en Oriente, y cuyo rasgo común se halla en la presunción del acceso a un saber del origen, naturaleza o sentido de lo existente a través de sus manifestaciones sensibles.

No quisiera reducir el horizonte de la metafísica-estética en general al de una metafísica-estética del paisaje; tomando el término en un sentido amplio, considero metafísicas-estéticas a determinadas perspectivas epistémicas en las que el problema metafísico es abordado desde la experiencia estética,² así como ciertas prácticas no

¹ La cuestión del ser de que aquí se trata es la de lo existente como totalidad, su naturaleza y sentido.

² Entiendo por experiencia estética todo tipo de interacción mediada esencialmente por la sensibilidad, en la que se lleva a cabo una modulación de la atención y de la afectividad (emociones) caracterizada, entre otras cosas, por la aprehensión (percepción o apercepción) de una cosa o acontecimiento como algo acabado en sí mismo, aun cuando no sepamos de qué se trata y

necesariamente filosóficas en las que la experiencia estética se vincula con la experiencia metafísica, mística o religiosa, siendo notable que allí donde han tenido mayor relevancia ha sido en las culturas paganas, en las que, junto con el culto de la sacralidad de la naturaleza, se han desarrollado las prácticas originarias de lo que con el tiempo devendría en arte: las puestas en escena rituales y festivas de las que proviene el teatro y la danza, las pictografías vinculadas a la caza, así como formas altamente desarrolladas de la arquitectura en ciudades construidas mediante coordenadas estelares, como se puede observar en los paisajes de lo sagrado del Valle del Cuzco. Como podemos ver, no estaríamos partiendo de un concepto restringido de lo que significa el paisaje en relación con la metafísica-estética, todo lo contrario, desde el momento en que reconocemos en él los rasgos epistémicos de un fenómeno capaz de comunicar entre sí las diversas esferas de la experiencia humana y de ponerlas en juego. Ya sea a través de la vida de los pueblos con que va produciéndose el paisaje en el tiempo, o mediante experiencias pautadas o simplemente vividas, que van desde el viaje al ejercicio de

aun cuando se encuentre en proceso, al tiempo que se alcanza un estado de ser más o menos momentáneo o permanente, caracterizado por el goce y por la generación de cierto saber (V. saber estético: *infra* nota nº 10). En líneas generales me reconozco afín a un horizonte pragmatista, de acuerdo al cual la experiencia estética es distinguible pero inseparable de otras esferas de la experiencia, aunque reconozco los rasgos kantianos, por así decir, del carácter impráctico de la experiencia estética (en cuanto tal) y el juicio de gusto como expresión de la misma. Algo que quizá no ocurra de manera explícita en las experiencias festivas o rituales, pero que estimo que se halla implicado en el goce *estético* capaz de devenir goce estético por la creación y la percepción formalmente organizada. Al goce estético me lo figuro muy antiguo, quizá tanto como el ser humano mismo, en tanto desborde y gratuidad desprendidos del existir humano. El desinterés en cambio ha sido una actitud más trabajada culturalmente, aunque no la descartaría como fenómeno igualmente originario, desde que hay dijes, adornos, pendientes o gestos “porque sí”.

la jardinería o la construcción de ámbitos para el hedonismo como para la espiritualidad. Incluso desde políticas implementadas desde el Estado, en las que el paisaje adquiere una enorme relevancia en el entramado de políticas identitarias en lugares tan significativos y dispares como la República Popular China o la Confederación Suiza. Desde un punto de vista epistemológico, la condición bifronte de la metafísica-estética apunta, por ende, tanto en la dirección de una filosofía del paisaje —con el objeto de despejar los rasgos que lo vuelven relevante para la cuestión metafísica— como en la dirección de la cuestión metafísica misma, dentro de un planteo en el que reivindicamos el carácter existencial de lo metafísico, como así también un vínculo esencial con la sensibilidad y la experiencia.

Siendo éste un trabajo de corte más bien epistemológico en el que tratamos de diferenciar y articular los distintos niveles de la propuesta, debiera explicitar algunas estipulaciones básicas de carácter disciplinar. Para empezar, la diferenciación entre ontología y metafísica —términos usados muchas veces como sinónimos— alude a una diferenciación conceptual interna dentro de la propia tradición filosófica, según la cual entendemos por ontología una teoría acerca del ser del ente (aquello que lo constituye y lo define como tal o cual ente o fenómeno) cualquiera que éste sea. Razón por la cual podemos hablar de una ontología del paisaje lo mismo que de una ontología de la obra de arte o bien de una ontología del ente en general, señalando en cualquier caso el carácter teórico, analítico, descriptivo y explicativo de la aproximación filosófica.³ Por metafísica, en cambio, entiendo

³ Históricamente la ontología formal ha sido considerada equivalente a la *metaphysica generalis*, en cuanto conocimiento formal acerca del ser del ente (desde el siglo XVII) o de los primeros principios de lo que el conocimiento humano aprehende (S. XVIII).

un campo más amplio de conocimientos que implica al conocimiento teórico (analítico, explicativo y hermenéutico) pero que lo excede, incluyendo además otras formas de conocimiento, que, como he referido al principio, corresponden a saberes experienciales extra teóricos, especialmente vinculados a la experiencia religiosa y la experiencia estética, y, por medio de éstas, al arte y a la mística. De manera tal que se incluyen dentro de la metafísica tanto la teoría como la experiencia, incorporando entre ambas el ejercicio de un pensamiento que no se restringe a la labor dialéctica.

Por su parte, de acuerdo a lo que venimos diciendo y como veremos en el cuerpo del presente trabajo, distinguimos entre metafísica teórica y metafísica práctica, abriendo paso con esta última a ciertas prácticas gimnofilósóficas,⁴ dentro del marco de una filosofía del andar que abreva de las ya clásicas filosofías del caminar en las que se halla enteramente implicada la cuestión del paisaje. Como veremos más adelante, dando lugar a la idea de una transfísica espiritual sensible como horizonte virtual de unas prácticas efectivas y posibles.

Hechas estas estipulaciones preliminares podemos ahora decir que más que una perspectiva teórica específica (vgr. sobre el paisaje) la metafísica-estética que proponemos está concebida como un espacio epistémico dentro del que tienen lugar las diversas prácticas *grosso modo* referidas, tratándose, en verdad, de la demarcación de un territorio epistémico generado por las investigaciones estético-filosóficas en curso, dentro de un espacio transitado ya desde hace miles de años. Como se puede

⁴ Entiendo por prácticas gimno-filosóficas la implementación de técnicas y ejercicios físicos y espirituales planificados en un marco epistémico del que forma parte la búsqueda filosófica.

colegir de lo antes dicho, la recuperación de un saber experiencial para la metafísica está lejos de excluir las formas teóricas clásicas de la filosofía, incorporándolas a un ámbito en el que coexisten diversas modalidades del saber, que es probable que la filosofía en cuestión sea capaz de organizar epistemológicamente mejor que ninguna. Otro tanto debiera ser dicho –a propósito de la diversidad de saberes– con relación a los que abonan nuestro territorio epistémico, provenientes de distintas tradiciones, y, en particular, en nuestro caso, de los pueblos originarios de América y de Extremo Oriente. En ese sentido, nos mantenemos en el marco ideal de una filosofía transfrontera en la que confluyen diversas tradiciones filosóficas y sapienciales en torno a lo metafísico y el paisaje, encontrándose éste ligado, ya desde la raíz del término, a una metafísica pagana... de los pagos, que es de donde viene la experiencia media del paisaje en Occidente: *pagus*, *pagos*, *país*, *pays*, *paese*, *land* (*landscape*, *landschaft*) dejando resonar la presencia de la Tierra en el devenir paisaje.

De los espacios virtuales al territorio epistémico

En lo que concierne a la cuestión del ser podemos reconocer estas investigaciones en el camino abierto por la idea de una superación de la metafísica clásica y moderna. Y por ende con vistas a una continuación del pensamiento del ser luego de la clausura de los proyectos de una ciencia de los primeros principios y los fundamentos últimos.⁵ Ya no con el fin de desarrollar un sistema teórico acerca de la totalidad de lo existente y

⁵ La metafísica como ciencia de los primeros principios y los fundamentos últimos se planteó como proyecto explícito en Aristóteles (aunque el nombre

cada una de sus partes –de acuerdo al ideal racionalista de una taxonomía general de los entes– sino con vistas a una comprensión del ser que lo haga existencialmente accesible y eventualmente pensable. Sin renunciar –en ese sentido– al *pathos* más antiguo de toda metafísica, que precede a las teorías del cosmos y que se caracteriza por el anhelo de un saber acerca del misterio de la existencia. Algo propio de un conocimiento que se cultiva en el ocio (*otium*) contemplativo desde Egipto, según dicen los griegos, y que una vez convertido en el *nec-otium* de la filosofía –con la institucionalización de la misma– desplegaría la especulación sobre la naturaleza en los géneros teóricos de la física y las cosmologías. Y ya con Platón y Aristóteles podemos observar cómo (por encima de éstas o por debajo) se diseña el espacio virtual de una ontología general como teoría del ser del ente sin más, de todo lo que hay, mientras que en el terreno epistemológico se posiciona, virtualmente, como Filosofía Primera (*prote phylosophia*). Esto es, como protología o ciencia del fundamento, marcando la directriz de un

data de la Edad Media) y a lo largo de unos 2400 años se diversificó dentro del abanico que va de las metafísicas generales (*metaphysica generalis*) como ciencias formales (vinculadas a la lógica, la matemática, la gramática, o la semiótica) hasta la cosmología, la teología y la psicología racional (*metaphysica specialis*) como las áreas epistémicas que encuadran la totalidad de lo existente: *res extensa*, *res divina* y *res cogitans*, ya traspasado el umbral de la modernidad. Las clausuras a las que me refiero son de carácter epistemológico y nos remiten a dos momentos claves de la crítica del alcance de los proyectos de metafísica como ciencia especulativa. El primero de ellos representado por la crítica kantiana de la (im)posibilidad de las metafísicas especiales como ciencias: psicología racional, cosmología y teología natural, en *Crítica de la razón pura* (V. el planteo de las Antinomias) y el segundo representado por el giro hermenéutico que se produce desde fines del siglo XIX, con el que se reconoce de manera justificada la imposibilidad de sustraernos al carácter interpretativo, ergo fictivo, de nuestra naturaleza cognoscente. Lo cual se hace extensivo a todo discurso (V. juegos de lenguaje; giro lingüístico) clausurando la posibilidad de un discurso último acerca de la realidad.

proyecto que a lo largo de siglos pasará a ser la arena de disputa por el fundamento último de todo conocimiento y moral, dejando a un lado la impronta existencial y por ende experiencial del conocimiento metafísico. Es cierto que el término metafísica se acuñó dentro de la tradición filosófica occidental, pero como es de suponer por el modo señalado de relacionarse lo metafísico con el misterio y el sentido de la existencia, hay una universalidad fáctica a nivel de la experiencia que lo caracteriza más allá de toda construcción teórica, manteniéndose vigente, como ocurre en las tradiciones filosóficas orientales, un estrecho vínculo entre la cuestión del ser y nuestra propia existencia. Hoy por hoy el estatuto epistemológico y político de la metafísica lejos está de ocupar o pretender ocupar el lugar del *arjé* (principio o mando) entre las ciencias, y a la clausura de la posibilidad de un sistema total de lo existente —de la que se ha hablado en términos del fin de la metafísica— le ha seguido, paradójicamente, una proliferación virtual de las metafísicas al infinito.

En verdad siempre hubo una amplia variedad de la experiencia metafísica, en el mismo sentido en que la ha habido de la experiencia religiosa, estando ambos tipos de órdenes íntimamente vinculados entre sí y con la experiencia mística. El hecho es que, como Macedonio Fernández, pero también como Aristóteles en su Libro Alfa (con permiso por la comparación) no he podido por mi parte concebir este tipo de investigaciones sin alguna consecuencia práctica, básicamente vinculada con la afectividad y el *pathos* existencial en relación con la comprensión filosófica. Y habiendo encontrado en la experiencia de la naturaleza no menos que en los libros el origen de una vocación filosófica y particularmente metafísica, aprovecho estas circunstancias comunicativas y de revisión para trazar los lineamientos epistémicos

que ensamblan teoría y praxis a través de una teoría y experiencia del paisaje.

No querría adjudicarme la creación de una sub disciplina con la metafísica-estética del paisaje. Antes bien regocijarme en actualizar el espacio de una metafísica-estética preexistente, trazando en ese espacio virtual una especie de territorio para las investigaciones en marcha. Un trazado en particular dentro de un espacio virtual en el que han tenido lugar elaboraciones caracterizadas por concebir a lo metafísico en relación con la experiencia estética, cuyos antecedentes se remontan muy atrás en el tiempo. Si miramos atrás nos tendríamos que remitir por lo menos al pitagorismo, y ya en los textos que nos ha legado la antigüedad, a Platón y el ascenso del alma por la belleza en *El Banquete*, al *sapor Dei* (sabor de Dios) buscado por la teología experimental monástica, o bien a la filosofía y la pintura china desde la dinastía Song (960-1279) quizá la principal tradición en materia de metafísica-estética del paisaje, con la que guardamos gran afinidad en la comprensión del mismo como apertura epistémica (teórica y experiencial) para la comprensión de la existencia y el ser. Haciendo un rastreo en la historia de la filosofía podríamos ver cómo se produce ese cruce entre lo estético y lo metafísico independientemente del carácter disciplinar que puedan adquirir los estudios, y ampliando aún más el espectro epistémico podríamos constatar cómo se imbrican en la vida misma desde tiempos inmemoriales (sobre todo en el arte y las celebraciones) dando lugar, desde el fondo de una metafísica natural (por consustancial a la experiencia humana sin más) a los artificios teóricos de nuestras metafísicas académicas. En nuestro caso pretendiendo ir más allá de las especulaciones teóricas acerca del ser del ente o del origen del ser, o su sentido, para convertir a la teoría misma en una instancia organizadora de la

experiencia y del acontecimiento metafísico. La teoría ya no como fin último de la búsqueda filosófica sino como instancia intra-metodológica y como parte del camino.

De este modo, sobre la base de la metafísica-estética como un espacio epistémico implícito en los espacios virtuales de la metafísica, trazamos con nuestras incursiones y trabajos el territorio epistémico que corresponde al trazado de un campo de acción teórica, estética y ético-existencial. Un territorio más que una teoría y menos que una disciplina. Pues no se trata de inventar nuevos géneros filosóficos, sino de resignificar los recibidos en un contexto global en el que la filosofía extiende sus alcances por fuera de una tradición cultural específica, permitiéndonos actualizar perspectivas emergentes en un contexto de hibridaciones en que se resuelve más de un siglo de crítica y voluntad de superación de la metafísica. No sabría decir si tal superación ha sucedido ya o si la misma ha consistido más bien en una dislocación respecto del lugar de “filosofía primera” en que se mantuvo tanto tiempo. Lo cierto es que tras la crisis y ruptura de los paradigmas hegemónicos de la modernidad europea, se torna posible la actualización de emergentes epistémicos soterrados o simplemente excluidos de la filosofía, como lo han sido ciertas prácticas espirituales y auto-constructivas, a las que podemos asociar a su vez con una filosofía de la naturaleza del siglo XXI, que en vez de ordenarse a una articulación con las ciencias naturales conecta con la experiencia y el pensamiento cultural y espiritual de la naturaleza o la Tierra.⁶

Trazando un esquema general del trabajo en la MEP el mismo se plantea en dos niveles bien diferenciados dentro del territorio epistémico. Un nivel eminentemente

⁶ Igualmente cabe señalar un interesante vínculo con ciencias ligadas a la ecología, tales como la geobiología, etc.

teórico y un nivel práctico, estando el primero de ellos referido más que nada a una teoría del ser, del paisaje y la naturaleza, que podemos encuadrar en una perspectiva ontológica en el sentido más amplio del término, ya sea que se trate de lo que hay en cuanto hay o bien de ontologías regionales, de sectores de dicho haber. Concretamente, ese sería el caso de la perspectiva ontológico-fenomenológica sobre el paisaje, pero también una perspectiva ontológica del arte, que a su vez desdoblamos en una teoría del arte como actividad metafísica y una teoría de la obra de arte, al describir y analizar el paisaje en términos de composición y arte de los pueblos.

También dentro del nivel teórico se encuentran las implicaciones epistemológicas vinculadas al saber estético en relación con el paisaje: de qué manera concebimos el paisaje como condición de posibilidad de determinado tipo de experiencias y como medio epistémico. Mientras que otra parte de la teoría correspondería a un plano meta-teórico e instrumental con vistas a organizar la experiencia. Y por último, en este nivel, el plano del estudio del discurso y los medios que empleamos en nuestro trabajo.

Un segundo nivel corresponde a la praxis, que en una primera instancia contempla la articulación de los rendimientos teóricos con diversos ámbitos de estudios y prácticas vinculadas al paisaje, la naturaleza y la tierra, los que generalmente se hallan vinculados a la cuestión ecológica y –en un marco mucho más amplio que linda nuevamente con la metafísica– a una ética-metafísica del habitar. La otra parte correspondiente a este segundo nivel es la que se destaca por su carácter experiencial, dentro de la que se encuentran las poéticas de la experiencia que engloban *grosso modo* la implementación de prácticas estético-filosóficas, físicas y espirituales.

Metafísica-estética del paisaje. Esquema

El esquema a continuación sintetiza de manera analítica la composición del territorio epistémico de la MEP a la vez que fija las principales estipulaciones teóricas, mientras que en las páginas subsiguientes se desarrolla parte de su contenido.

1. Metafísica-estética del paisaje

1.1. “Metafísica” como saber: a) teórico: académico y extra académico; b) experiencial: ético-práctico; estético; místico; c) personal; d) cultural; *⁷

1.2. *Lo* metafísico como: a) dimensión de lo real; b) espacio epistémico (problema del ser); c) horizonte existencial (cuestión del sentido)

1.3. “estética” *⁸:

1.3.1. Por el contenido: por la concepción ontológica: a) sensibilidad y afectividad inhumana del *siendo*; ⁹ b) carácter ontológico del arte (arte como actividad no necesariamente humana) y paisaje (obra de arte)

⁷ V. Apéndice 1.

⁸ V. Apéndice 2.

⁹ A pesar de que he venido usando el término “ser” de acuerdo al uso corriente propongo aquí un ajuste categorial que si bien es probable que no modifique el uso habitual sirve para precisar la cuestión filosófica. Aquí uso el gerundio sustantivado *siendo*, en vez de “ser”, para referirme a la totalidad de lo que hay, incluido lo ya habido y lo por haber, que a su vez nos permite remarcar el carácter dinámico de lo existente. El término equivale al *to on* griego y al *ens* latino: “lo que es”, que si bien han sido traducidos muchas veces como “ente” y como “el ser”, considero que en ambos casos connotan un carácter objetivo y estático inadecuado a su naturaleza. No obstante lo cual en ocasiones continúo usando (el) “ser” como sinónimo de (el) “siendo” debido al uso habitual en nuestra lengua. Por su parte preferiría reservar el término ser para referirme al ser del *siendo*: su naturaleza, esencia o rasgos determinantes, independientemente de cómo se lo conciba.

1.3.2. Por la concepción ética-existencial: justificación estética de la existencia; experiencia estético-metafísica y procesos de realización o desrealización;

1.3.3. Por el medio: la sensibilidad;

1.3.4. Por el discurso: trabajo en la intercesión de afectos, perceptos y conceptos (pensamiento y saber estético)

1.3.5. Por el método: a) poéticas de la experiencia; b) estética del andar.

1.3.6. Por su relación con el arte (arte del paisaje, paisajismo y elaboración estética-artística de lo real)

1.4. “el paisaje”

1.4.1. El paisaje como interfaz entre lo físico y lo metafísico (perspectiva ontológica-fenomenológica);

1.4.2. El paisaje como condición de posibilidad y terreno de la experiencia (en particular la experiencia estética-metafísica): perspectiva epistemológica.

2. Teoría y práctica (metafísica teórica y metafísica práctica)

2.1. Teoría

Objetos: *Siendo* y paisaje.

Perspectivas teóricas y metodológicas: ontología, metafísica, estética; fenomenología y hermenéutica.

Territorio epistémico: investigaciones estéticas-filosóficas sobre el *siendo* y el paisaje.

Epistemología: teoría del discurso y teoría del conocimiento.

2.2. Práctica

2.2.1. Gimnofilosofía;

2.2.2. Saber estético;¹⁰

¹⁰ Por saber estético entiendo toda una gama de saberes que van desde la aprehensión directa de cualidades experimentadas hasta la elaboración

2.2.3. Saber ético: a) ético-existencial (experiencia y cultivo de sí); b) ético-social.

Métodos: a) trabajo teórico y filosófico (analítico, descriptivo, fenomenológico, hermenéutico, dialéctico); escritura y pensamiento; b) poéticas de la experiencia (incluyen una articulación posible de parámetros y técnicas vinculadas al andar, la meditación y la contemplación)

* Apéndice 1

¿En qué sentido es la metafísica un saber cultural? Por su pertenencia a sectores de la población mundial de la más diversa raíz socio-histórica, hallándose virtualmente emparentados por el modo de concebir y experimentar lo real en perspectiva metafísica, esto es, en cuanto a la totalidad de la existencia, independientemente de cómo sea percibida ésta. Un saber múltiple que se gesta de manera informal en un terreno difícil de distinguir de lo

afectiva (sensible en general) de las mismas a través de la experiencia estética, alcanzando ulteriores instancias de reflexión y comprensión teórica. De esa manera podemos abarcar todo un abanico de procesos que se despliegan entre el grado cero de la mediación teórica (en la percepción) y la formación de hábitos y modos de comprender en función del gusto y el ejercicio de la opinión (el juicio) de gusto. Dentro de esta amplia gama podemos establecer una minuciosa serie de diferencias específicas del saber estético así como sus relaciones con el saber ético, ampliando el espectro al plano del saber estético reflexivo implicado en la experticia técnica (arte) y teórica (filosofía) Una de las principales virtudes del saber estético estriba precisamente en su arraigo en instancias energéticas de la experiencia humana (movilizadoras de la acción como de la afección) y su conexión con el plano ético-existencial, aparte de su conexión con el plano técnico del saber hacer y el plano teórico del comprender. Grosso *modo* el saber estético así caracterizado implica un saber *estético* anterior a la experiencia estética propiamente dicha.

que solemos llamar religión natural, para referirnos a la religiosidad que funda las relaciones del humano con lo divino en la naturaleza de las cosas. Podríamos decir que el saber ético, p. ej., es un saber en un sentido semejante en cuanto a la naturalidad e informalidad, e incluso el saber estético, como modo de comprender en función del gusto, la sensibilidad y el ejercicio de la opinión (el juicio) de gusto. La metafísica por su parentesco con la religiosidad (espiritualidad), la ética con lo político (sociedad) y la estética con el arte: la tendencia natural a la *poiesis* y el goce estético. De ese modo pueden considerarse saberes culturales. Esto implica además que estoy comprendiendo a la metafísica en un sentido amplio de cosmovisión y ubicación existencial en el mundo, como un modo de vincularse con *lo* metafísico, ya sea mediante el ritual, la praxis o el pensar.

La metafísica es así un saber que puede ser formal o informal y se suele mezclar con saberes de todo tipo, profesionales y culturales. Es un saber personal (autodidaxis) que también puede ser de la comunidad (*circa* religión) además de poder establecerse como un saber académico. Lo común a todas las metafísicas es que tratan sobre el fondo o el más allá de las cosas, que en el caso de una metafísica fenomenista pasa a ser *a través de* las cosas. En nuestro caso moviéndonos entre la teoría del Ser (tradicción académica) y la relación con la naturaleza (teoría, pensamiento y práctica).

Comprendidos los saberes en el campo de la cultura y en la realidad misma como punto de partida, los saberes relacionados con la metafísica-estética se vinculan, por su parte, a través del paisaje y el habitar, con los saberes relativos a una ética-metafísica del habitar, que de acuerdo a nuestra localización en el mundo global delineamos

como una ética-metafísica de la Pachamama.¹¹ Es interesante observar cómo a través de estas reinscripciones de la metafísica y lo metafísico, ésta viene a formar parte de las humanidades después de abandonar el lugar del *arjé* y tras los exilios del “fin de la metafísica”, permitiéndonos resignificarla en un contexto en que (después de Heidegger) nos planteamos las posibilidades afirmativas de un pensamiento del *siendo* más allá de las relaciones de fundamento. Encontrándonos igualmente cerca del planteo heideggeriano del habitar en lo que concierne al replanteo de lo metafísico en términos de relaciones entre el humano y lo inhumano (ya sea la naturaleza, lo divino o el *siendo*) sobre la base de una experiencia culturalmente situada.

*Apéndice 2

Metafísica-estética: Dentro del neologismo metafísica-estética el término estética corresponde tanto al área de conocimientos designada con ese nombre (y en ese sentido alude a la Estética) como a la adjetivación que determina a la metafísica en su particular constitución como metafísica-estética. Diferencio estésico de estético para referirme, con el primer término, a lo relativo a las reacciones y excitaciones sensibles en general, al tiempo que reservo la cualidad de estético/a para las experiencias estéticas, ya sea que se relacionen con el arte o no.

¹¹ Con el nombre de fantasía “ética-metafísica de la Pachamama” me refiero a la propuesta de una ética directamente vinculada con la Madre Tierra, en gran parte esbozada a partir de la crítica del antropocentrismo y la ampliación de la universalidad del concepto de dignidad: del ser humano a una universalidad ampliada a la naturaleza y otras especies, y del concepto eurocéntrico a uno construido en los cruces interculturales.

Con respecto a la metafísica-estética podemos reconocer su carácter de estética:

1. Por el contenido:

A) Referido a lo metafísico como dimensión de lo real: el *siendo* como sensibilidad (la sensibilidad como componente-acontecimiento del *siendo* mismo). La sensibilidad como dato primario de lo real.

Ya sea por la constatación empírica o por una comprensión analítica-demostrativa la sensibilidad se muestra como un dato primario de lo real; ya sea que nos remitamos a la intuición sensible de nuestra existencia en este momento, mientras dejo caer mi tacto sobre las teclas o el lector su visión en el texto, o que profundicemos este hecho en la dirección analítica para sostener que percibir equivale a percibir algo, junto con el hecho de que la percepción de algo implica siempre el pliegue de la percepción de sí, la apercepción que nos determina como el *feeling* existencial que somos. Pero lejos de caer en el solipsismo del “yo pienso” cartesiano, que alcanza la certeza de sí al precio de no poder salir de sí mismo —una vez supuesto el carácter onírico del mundo exterior—¹² la sensibilidad se manifiesta como tal, en primer lugar, con el mundo mismo, y sólo mediante una abstracción especulativa llegamos a percibirla como algo subjetivo (la conciencia como *feeling* de la auto-percepción). Y aun reduciendo el mundo al producto de nuestra imaginación, como lo haría p. ej. el obispo Berkeley, la sensibilidad no deja de provenir del mundo al que, ya sea real o imaginariamente, pertenecemos. Y ya sea falso o verdadero lo que percibo, real o ficcional, lo cierto es que *es* percibido, *hay* eso percibido. Es más, podría extremar la duda sobre mi propia existencia suponiendo que no soy

¹² Me refiero al artificio epistemológico de la duda metódica que desarrolla René Descartes en *Meditaciones metafísicas*, en el paso, o momento, en que implementa la hipótesis de estar soñando lo que creemos estar viviendo.

más que una fantasmagoría pero no podría dudar que hay la sensibilidad, y si dejara de dudar y no-dudar (si dejara de pensar) es de suponer que (imaginariamente o no) la seguiría habiendo: ya sea dejándome ir con la música *guzheng* que hay en el ambiente o en el relax de los músculos en el sillón y así sucesivamente durante el día. De todos modos no diría que la sensibilidad es un dato irreductible del *siendo* ni reduzco todo a la sensibilidad ni mucho menos. Digo que hay sensibilidad como un dato primario del *siendo*; que hay composición sensible; hay deriva de conformaciones afectivas, aptitudes sintientes y expresiones sensibles en el *siendo*, de las que somos ejemplos en carne propia.

Son conocidas las interminables disputas entre idealismos, realismos y superaciones de ambos como para entrar en ellas ahora, y tampoco querría extenderme en este trabajo en una justificación de la sensibilidad objetiva, en el sentido de la existencia de afecciones y percepciones no humanas. Bastaría con remitirme al mundo animal o vegetal para dar cuenta de ese hecho, e incluso a las piedras y los elementos, en una época en que se vuelve a pensar la vida inorgánica de las cosas. Simplemente hago expreso el supuesto del carácter ontológico no humano de la sensibilidad en el sentido de las afecciones y los perceptos, además, por supuesto, de su carácter humano. Es decir, según las formas que adquiere la sensibilidad a través de nosotros, en un planteo decididamente desmarcado del antropocentrismo moderno. Dentro de la filosofía del paisaje es a partir de estos supuestos ontológicos que podemos concebir, por ejemplo, un estado de percepción y de afección de los lugares por sí mismos. Una emanación energética y afectiva que indudablemente se mezcla con nuestra subjetividad pero que la trasciende, es cierto, sólo porque nuestra subjetividad es capaz de ponerse a su vez fuera de sí en la dirección del don que se dona, e incluso en la

dirección del dar del don, que es lo que se supone que haría un metafísico. A partir de estos supuestos es posible pensar también los paisajes como composiciones ecosistémicas, o ecoálmicas, resguardando la diversidad de sus componentes entre los que incluimos al humano, a la vez que la singularidad de la composición sensible del caso.

B) Por la hipótesis de la autopoiesis del *siendo*: composición (analogía con la obra de arte).

Según nos ubiquemos desde un punto de vista materialista o espiritualista el ser del *siendo* puede suponer dos imágenes elementales de fondo: a) la de un devenir material múltiple entre órdenes y caos; b) la de una espiritualidad que lo impregna, informa o subyace. En cualquiera de los dos casos sigue siendo un misterio y es probable que ambas sean verdaderas. La segunda opción lo es, al menos en lo que puedan tener de verdadero las comprensiones religiosas como la de la Pachamama, entidad que no se identifica con el ser del *siendo* sin más, pero que sí lo representa desde determinada perspectiva y en un contexto determinado. Una modalidad de darse el *siendo* basada en nuestra experiencia vital y cultural, que tematizamos en el marco de la filosofía teórica de un modo semejante a como lo hacemos con el Tao, que al igual que la metafísica de la Pachamama implica un modo de establecer (de haber establecido ya) una relación en la apertura del ser en la que trazamos nuestro destino. Es así como concebimos al *siendo* en la relación que se da entre el humano y lo inhumano, dentro de la que se encuentra también lo sagrado y lo divino. Desde un punto de vista materialista, en cambio, preferiría la imagen de Anaximandro y los infinitos mundos surgiendo desde infinitos caos en torbellino, eternamente, es decir, en constante repetición, en los que estarían igualmente implicados todos los avatares del espíritu.

En definitiva, ya sea que adoptemos el punto de vista cosmológico del darse el *siendo*, o el punto de vista existencialista de una relación de encuentro/desencuentro en el que la existencia excede su carácter antropomórfico, igualmente estaríamos ante la imagen de una aparición del *siendo* que en su mostrarse revela el carácter autopoietico de su ser. En los casos de la metafísica de la Pachamama y del Tao con una fuerte impronta naturalista basada en la experiencia de la biósfera y las regularidades estacionales de la Tierra, pero lo mismo vale para una metafísica creacionista, tanto por el carácter creado de la creatura como por el carácter autopoietico del creador.

En nuestro caso, la perspectiva metafísica entra en conversación con teorías provenientes de la biología y otras ciencias, mientras que por el lado de la filosofía nos mantenemos en el marco de un modelo ontológico (en elaboración desde fines del siglo XX) que tiende a pensar el ser como expresión y desde las instancias de individuación material en el devenir. De manera tal que en los cruces de matrices que se producen entre la estética y la metafísica desde los albores del siglo XIX –y que hoy recuperamos en un contexto completamente diferente– establecemos una fuerte analogía entre el arte y el *siendo*, tanto en lo que respecta al arte como actividad productiva como a los resultados de ésta que son las obras. No me he detenido a pensar en las consecuencias de un esteticismo metafísico como el que sostengo, pero es claro que el parangón empleado resulta ampliamente productivo a los fines de una comprensión del *siendo* a una con la del paisaje, permitiéndonos ajustar algunas intuiciones y desarrollos de la (implícita) metafísica-estética de todos los tiempos.

En lo que respecta al arte como actividad metafísica u ontológica –en cuanto implicada en el *siendo* mismo en su

darse— he consignado algunos antecedentes ilustres en la historia de la filosofía en “El paisaje como interfaz” (V. Ref.) entre los que menciono a Plotino, Schelling, Nietzsche, Simmel y otros, todos coincidentes en pensar el *siendo* desde el supuesto teórico de una actividad creadora inherente al mismo, por lo que aquí me detendré a consignar los rasgos característicos del mostrarse del *siendo* por analogía con los de la obra de arte.

Un rasgo común a la apertura del *siendo* como cuadratura (*Geviert*),¹³ Tao o Pachamama,¹⁴ es la idea de juego implicada en la concepción del ser del *siendo* como relación, que así como nos remite a algunas de las principales concepciones metafísicas contemporáneas, nos remite a la matriz ontológica misma de la obra de arte, que como ha demostrado H. G. Gadamer puede definirse por la estructura relacional del juego, mediante la cual se determina la relación entre la obra y el espectador pero que también define la dinámica interna de la obra misma. Un concepto clave tanto para nuestra metafísica del *Dhayvenir*¹⁵ como para la filosofía del paisaje implicada, en las que tanto el *siendo* como el paisaje son concebidos bajo la forma del evento y éste

¹³ Término frecuentemente usado por Heidegger para referirse al ser del *siendo* desde una perspectiva relacional, tras la crítica de ontoteología.

¹⁴ La referencia a la Pachamama para aludir al *siendo* (y al ser del *siendo*) es producto de mi apropiación de gran parte del sistema de creencias referido con ese término. En la concepción incaica originaria la cuadratura es pensada en términos que incluyen a la Pachamama pero que no se definen por ella, correspondiendo quizás (la cuadratura) a un esquema posible de llenarse con diversos contenidos, como deja entrever Rodolfo Kusch en *América profunda*.

¹⁵ Neologismo con el que me refiero al *siendo* y con el que pretendo señalar el movimiento del *dar*, en relación con el *haber*, en el *venir* a ser del don de la existencia.

como una composición dentro de la cual ningún ente, ninguna parte, ninguna causa, ocupa el lugar del fundamento, sino que éste se halla más bien en el juego y la composición misma del evento.¹⁶

En el cruce de matrices entre la estética y la metafísica, los rasgos específicos de toda obra de arte —a los que proyectamos sobre la comprensión del *siendo* y del paisaje— son los de la autoexposición, la identidad hermenéutica, la temporalidad propia y el carácter autotélico de toda obra.

En relación directa con el carácter autopoietico del *siendo* como actividad creadora, e igualmente vinculada a la forma estructural del juego, la autoexposición de la obra por sí misma es el primer rasgo a destacar. Lo cual redundará en el carácter absoluto que adquiere toda obra en cuanto tal, aun cuando se aboque a representar una porción de realidad y a pesar de provenir de la actividad humana que llamamos arte, ya que pese a la dependencia de su manufactura la obra se independiza en la medida en que se constituye como tal para conservarse en sí misma.¹⁷ No es casual el carácter de mediador (*medium*) que se le ha adjudicado al artista en las más diversas épocas y lugares, basando esta idea quizá en la experiencia del proceso paradójico por el que algo llega a ser un absoluto, entendido éste en el sentido de aquello que se encuentra *ab alio solutus*, suelto de toda otra realidad y referencia. Es el sentido en que Guattari-Deleuze piensan la obra como el “monumento” que se erige por sí mismo, como bloque de sensaciones que se conserva con independencia de autor y contexto, y que Gadamer pone en movimiento mediante la fenomenología del juego inherente a la composición

¹⁶ Cfr. Gadamer, *La actualidad de lo bello*.

¹⁷ Cfr. Deleuze-Guattari, *¿Qué es filosofía?*

ontológica de la obra. Algo que se erige como algo independientemente de cualquier referencia (y allí podemos observar nuevamente el carácter paradójal de lo que estamos tratando) y cuyo acabamiento, en cuanto ese algo que es, depende básicamente de una regla interna que desconocemos pero con la que sin embargo convenimos en una especie de adecuación álmica: ese algo se nos presenta como algo acabado en sí mismo. Tal es nuestra experiencia de la belleza natural como de la obra de arte, y es probable que también sea la del *siendo* y lo divino, comoquiera que lo percibamos, cuya diversidad enorme entre los pueblos quizá se explique por la identidad hermenéutica por la que la obra sigue siendo la misma y siempre otra en cada actualización con el humano.¹⁸ Un juego de repetición y diferencia con el que también se abstrae la obra —como el *siendo*— de la temporalidad cronológica con que nos regimos cotidianamente, dejando entrar otra forma del tiempo al campo de la experiencia.

Como podemos ver, se trata de analogías que a pesar de sus limitaciones nos permiten construir una imagen del *siendo* que no es ajena al espíritu de la época actual, en la que se ensaya el modelo del juego respecto del *siendo* en filosofías como las de Heidegger o Deleuze, en los mismos tiempos en que Gadamer desarrolla el fenómeno del juego como hilo conductor de una ontología de la obra de arte, íntimamente vinculada, por su parte, con la fundamentación de las “ciencias del espíritu”. Es posible que se trate de nuevas viejas correspondencias con el *siendo*, modelos de comprensión que a su vez implican

¹⁸ En ese sentido podríamos decir que el *siendo* se comporta como una obra de arte “indicándonos” cómo interpretarla (estímulo y regulación) y las diversas religiones y metafísicas podrían considerarse, desde ese punto de vista, como diferentes maneras de haber respondido a esas indicaciones, ya sea para cultivar la comunicación, para obturarla o para tergiversarla.

modos de existencia posibles, los cuales de alguna manera se corresponden con la comprensión ontológica, aunque este nexo entre ontología y praxis vital no sea algo que se suela destacar en la filosofía occidental. En el caso de nuestra metafísica estética del paisaje coincidimos con ese cruce de matrices epistémicas entre la estética y la metafísica, considerándolo muy productivo a la hora de concebir la imbricación ontológica del paisaje con la naturaleza y nuestra experiencia del *siendo* y lo divino (en general lo demoníaco) dentro de la que se halla implicada, por cierto, determinada valoración de la existencia. Provisoriamente —y esto es siempre así en un trabajo en proceso— empleamos estas categorías como guías de nuestra comprensión y experiencias, juzgando altamente productiva la matriz conceptual de lo que es y cómo funciona una obra de arte, aplicada a nuestra experiencia del *siendo* a través del paisaje. Mientras que en lo que concierne ya no a la objetividad del acontecer de la obra o del *siendo*, sino a nosotros mismos dentro de la relación metafísica, revalidaría la idea de una justificación estética de la existencia no muy diferente a la que Nietzsche opone a una justificación moral de la existencia.

2. Por la concepción ética-existencial: justificación estética de la existencia

Directamente ligada a los rasgos distintivos del arte y de la obra de arte, la idea de una justificación estética de la existencia se encuentra en el corazón de la metafísica-estética del paisaje, por lo que concierne a su carácter existencial no menos que por su diferenciación respecto de las metafísicas clásicas y modernas, dentro de las cuales podemos observar el afán por alcanzar una justificación racional (un fundamento último) de lo real, a la

par que se sostiene y se construye una justificación moral fundada en la idea de la redención de un pecado original. A diferencia de éstas, la idea de justificación estética, si bien implica cierta redención de la vida por el momento (la experiencia) implica reconocer en la justificación un proceso acaso más originario que el acto de dar cuenta y razón de algo, o quizá simplemente otro modo del justificar, como aquel que se da con el consentimiento nuestro respecto de algo. Un asentimiento afectivo por el que algo que se hace presente es afirmado –como tal presencia– en nosotros mismos, antes de cualquier formulación expresa acerca de una justificación que indiscutiblemente se produce en el orden de la sensibilidad. No es otra cosa lo que nos sucede ante la belleza de algo, que en verdad no es otra cosa que ese algo tal como es experimentado en nosotros y según el modo del asentimiento y la afirmación señalados, que en el caso del ser o de lo divino, ante su presencia, se suele dar bajo la forma del agradecimiento o el abrazo, cuando no bajo la forma del temor. En el caso del humano –y siempre por medio de la sensibilidad– desde la justificación estética así producida en uno mismo se abre paso a una dimensión ética en las zonas liminares entre lo estético y lo ético, pudiendo pasar, a través de la experiencia estética singular de la vivencia, a la formación de una experiencia-aprendizaje que sedimenta en modos de ser o en modos de estar, en los que en definitiva se establece la cuestión del sentido de la existencia.

Considerada como una explicación, ya no como un acto y un trabajo sobre la experiencia, la justificación estética consistiría en concebir al *siendo* como un fin en sí mismo y un autocumplimiento, obedeciendo a la forma del arte y de la obra, como hemos podido ver en la homología que postulamos entre el arte, el *siendo* y el paisaje. En ese sentido, ante la pregunta ¿por qué el ser y

no más bien la nada?, la respuesta que cabría dar sería “porque sí” tratándose de un *porque* sí, que es, además del signo de la carencia de otro tipo de relación de fundamento, una afirmación. Un “porque *sí*” que es dos cosas: a) la negación de la relación de fundamento causal; b) la categórica afirmación: el hecho de la justificación estética como sí y amén.

Pensada la metafísica como actividad pero también como institución, por informal que sea (más allá del proceso afectivo y experiencial en que se da la justificación estética y más allá de lo que el mismo pudiera dar) no es casual que la misma se extienda fácilmente al campo del arte, dado que éste es un disparador neto de la experiencia estética, y menos casual aun que junto con las letras ingresen en ese campo las metafísicas en cuanto registros escriturales del pensar. Y ya en el campo del arte, no como institución sino como actividad *tecnopoiética*, volvemos a pasar nuevamente por las posibilidades del saber estético-metafísico como praxis existencial y creadora. Un terreno difuso en el que se juegan grandes obras como las de Macedonio Fernández, o los ensayos de Heidegger posteriores a *Ser y Tiempo*, para mencionar casos de un trabajo explícito y sostenido de la cuestión metafísica abordada como experiencia en relación con las artes y el pensamiento.

3. Por el discurso

El carácter estético de la MEP, por lo que concierne al discurso, responde más que nada a las condiciones de un pensamiento estético que no se enfrenta al pensamiento racional sino que se desprende del pensar como una de sus modalidades, partiendo de la base de un pensar virtualmente polimorfo, capaz de esenciarse de una u

otra manera según los contextos epistémicos. Esto es, conservando los rasgos típicos del pensar: el indagar, establecer relaciones y trabajar con conceptos, íntimamente ligados a un develar comprensivo (imaginar) capaz de determinarse bajo la forma de un percibir creador. Por este lado destacaríamos el carácter *poiético* del pensar como una de sus posibilidades más cercanas al arte, pero sobre todo el carácter polimorfo del pensar sin más, al que con Guattari-Deleuze concebimos en términos de fricción, interacción e intercesión entre conceptos, afectos y perceptos. Y ya sea que nos recostemos en una tradición más ligada al logos —como en Heidegger— o a la materialidad del significante —como en los autores mencionados— partimos de la base de unas conexiones virtuales siempre posibles de establecer entre diversas esferas de la experiencia humana, entre las que se encuentran las de la comunicación y la expresión.

Tratándose de filosofía, o sea de un pensamiento determinado como pensamiento filosófico que se lanza a la busca de un atisbo de saber en la experiencia del ser por el paisaje, resulta muy difícil desligar la expresión —y la comunicación del pensamiento mismo— de su devenir como acontecimiento en el que se recogen esos atisbos de verdad. Pues en gran medida el pensamiento mismo es producido en el decir en que se va poniendo en forma, bajo una forma que no agota ni mucho menos la totalidad de un saber mayor que se disemina en las fronteras entre lo ético (existencial y cultural) lo estético y lo metafísico. En ese sentido el pensar y la intención sostenida pueden ser filosóficos, pero su expresión necesariamente literaria, retórica, estética en fin, con lo cual, lejos de alejarnos de nuestro ideal de conocimiento nos ponemos en camino gracias —y no pese— a la naturaleza misma de esta vía. En el contexto de las relaciones entre filosofía y literatura, si bien desde un punto de vista genético no se distinguen,

puesto que se trata de un mismo proceso fictivo, no obstante la construcción de un campo de inmanencia por parte de la filosofía da cuenta de un tipo de *fábula*¹⁹ que no renuncia a imaginar una trama de lo real, como puede ser la del ser o la de la historia. Todo dentro de un discurso que si bien cabría considerar –como quiere Borges– una rama de la literatura fantástica, forma parte del acontecimiento mayor de la comprensión del ser a lo largo de milenarias tradiciones sapienciales. En todo caso una literatura colectiva y transubjetiva cultivada por distintas tradiciones que en la época global se entrecruzan. Una literatura colectiva en que la construcción de un campo de inmanencia entre conceptos no puede escapar a su carácter de actantes en un drama (las famosas palabras-clave de los *papers* académicos) agregando valor con la función poética y literaria a la función interpretativa. Consecuencia que desde el punto de vista de una metafísica existencial resulta provechosa, nuevamente afirmando el valor epistémico positivo de la literatura en la filosofía.

En relación con la práctica es otra la función que puede pasar a cumplir el discurso, en el sentido en que, más allá del carácter fictivo del mismo, apelaría a dos principios básicos de la experiencia humana a los que considero que la organización de la fábula contribuiría, y que se vinculan estrechamente con las poéticas del andar: orientación e identificación (reconocimiento) cumpliéndose esta última, en parte, mediante la elaboración simbólica objetivada y puesta en comunicación (el texto, aun cuando no hubiera nadie más en el mundo) mientras que la orientación no correría por parte de un discurso que

¹⁹ Uso el término en el sentido que adquiere en la teoría poética para referir la serie y contexto de los incidentes de que se compone la acción y los medios por los que se desarrolla, y, además, en el sentido en que Umberto Eco usa el término *fabula* para referir el esquema fundamental de la narración.

refiere algo, sino por parte del mismo en cuanto construcción que activa ciertos circuitos de la memoria y la afectividad, o bien como esquema-guía para las investigaciones estético-filosóficas y las prácticas.

Aparte quedaría el carácter de estímulo de la discursividad y la escritura por cualesquiera medios, capaces de activar una energética por encima de la hermenéutica implicada en la comprensión, acercándonos a la fabulación en el sentido bergsoniano de una facultad capaz de reunir fuerzas impersonales, que por cierto no le adscribiría a la prosa académica sino, en todo caso, al arte y al ritual.

4. Por el método: parte práctica de la metafísica-estética

En las consideraciones generales me he referido al método de acuerdo a la distinción entre un nivel teórico y uno práctico, siendo éste último el que se define por el carácter experiencial de la metafísica-estética, cuyo principal órgano se encuentra en una praxis guiada por la idea de unas “poéticas de la experiencia”, entendidas como marcos o conjuntos de principios y pautas para la producción de experiencias o acontecimientos. En ese sentido, tanto la praxis como las experiencias puntuales se hallan contenidas dentro de un esquema teórico-práctico, cuyo englobante mayor sería el de una “poética de la existencia” y cuya forma específica, dentro de la MEP, se determina en las “poéticas del andar”, generalmente referidas al caminar pero que se hacen extensivas a otras formas del andar. Tres poéticas de diferente rango y encastradas entre sí, que brindan un marco a la práctica filosófica a la vez que la determinan como práctica teórica y existencial. La mayor de ellas, la poética de la existencia, estrechamente

vinculada con la ética-metafísica de la Madre Tierra y orientada al “buen vivir”, cuya categorización establecemos críticamente en confrontación con la subjetividad contemporánea y que apunta, en términos generales, al cultivo de un sí mismo personal y colectivo.²⁰ Desde esta perspectiva se trata de la revalidación de un saber ético-existencial en el que se halla implicado nuestro modo de relacionarnos con el ser, sobre la base de experiencias actuales e históricas (multiculturales) de la relación entre el humano y lo inhumano.

Las segundas, las poéticas de la experiencia, además de su carácter de marcos en el sentido expuesto, corresponden a las experiencias puntuales que pueden tener lugar en el sentido de las vivencias, remitiéndonos tanto al armazón teórico (general por definición) como a la singularidad del caso en el que la existencia y las experiencias son únicas e irrepetibles. E igualmente podríamos considerar parte de las poéticas de la experiencia a las prácticas ritualizadas, físicas y espirituales, en un nivel diferente del de la teoría como del de las experiencias puntuales.

Una tercera distinción entre poéticas, por último, nos conduce a las poéticas del andar, dentro de las que el andar puede determinarse como un arte y el arte como un medio de experimentación. Y si lo pensamos en el marco de una poética de la existencia, como medio de realización, aun cuando pueda tratarse de prácticas orientadas a la deconstrucción, como pueden serlo algunas

²⁰ La categoría de buen vivir se constituye en el pensamiento latinoamericano sobre la base del aymara *suma qamaña* y del quechua *sumak kawsay*, ambos conceptos presentes en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009). El mismo término tiene su homólogo en el *keume mogen* correspondiente al *keume felén* (sistema de vida) mapuche. En nuestro caso se nutre además de una diversidad de aproximaciones teórico-prácticas recogidas a lo largo de la historia.

prácticas situacionistas más cercanas a la acción política. O bien, si queremos remitirnos a la experiencia metafísica, prácticas depuradoras o terapéuticas vinculadas preferentemente al caminar, que van de la resistencia a los efectos culturales negativos que plantea Thomas Heyd en su estética del caminar, a los ejercicios gimno-filosóficos y todo un abanico de posibilidades en las que se conjugan lo físico con lo espiritual y lo filosófico.

En lo que respecta a la perspectiva teórica de la estética es también digno de resaltar el cruce que se produce entre una estética del paisaje y una estética del andar, sobre todo por la clara distinción que se nos ofrece entre una estética de la recepción —preferentemente implicada en la concepción visual del paisaje— y una estética de la producción afín al carácter performativo del andar, obviamente más cercano a la danza que a la pintura. Independientemente de los parangones con las artes que alimentan nuestras competencias teóricas, es también en ese cruce adonde se produce, a mi entender, una combinación virtuosa caracterizada por la multiplicidad de aspectos, grados y momentos de la experiencia estética y de la experiencia metafísica o mística.

En suma, se trata de una metafísica capaz de volverse una transfísica espiritual-sensible mediante tres poéticas encastradas entre sí: de la existencia, de la experiencia y del andar/caminar; y dos estéticas: del paisaje y del andar/caminar, que constituyen el armazón que apuntala la praxis vinculada a las poéticas. En cuanto al método en general, por su parte, distinguiría entre dos niveles: a) el del trabajo teórico y filosófico (analítico, descriptivo, fenomenológico, hermenéutico, dialéctico); escritura y pensamiento; y b) el de las poéticas, que implican una articulación posible de parámetros y técnicas vinculadas al andar, la respiración, la meditación, la contemplación y la deconstrucción. En general —y sobre todo respecto de las

experiencias puntuales— correspondería la idea de un anarquismo metodológico según el cual no hay método a priori sino el requerido por el caso y elaborado *ad hoc*.

5. Por su relación con el arte

Una última determinación del carácter estético de la MEP corresponde a su relación con el arte. Intimísima relación si tenemos en cuenta que en las lenguas romances todos los términos que significan paisaje son neologismos que aparecen entre fines del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI, para indicar no el paisaje real (la porción de territorio a que se refiere la raíz “*pais*”, “*pays*”, “*paese*”) sino su representación: la pintura de paisaje. Sin embargo es desde la modernidad en su última fase, entre los siglos XVIII-XIX, que la pintura del paisaje se vincula expresamente con una forma de conocimiento metafísico bajo la idea de lo sublime, cuyas expresiones más intensas se encuentran en el Romanticismo y luego en el Expresionismo abstracto (ya en pleno siglo XX) en el Land Art, etc. Quizá porque ya no es en primer lugar el arte sino la filosofía la que se ocupa del tema, como sucede desde mucho antes en China, donde el paisajismo pictórico así como el arquitectónico resultan inseparables de una concepción del Tao como fuente y modelo del devenir de la totalidad de lo existente. De modo que, ya sea por el arte como medio de conocimiento y expresión de lo metafísico, o por medio de una interpretación filosófica del arte en relación con aquél, las relaciones que se establecen son múltiples e incluso se acrecientan en la medida en que entramos en zonas de desdefinición del arte y la metafísica.

En un plano ontológico, por su parte, se destaca la idea

del arte del paisaje por sí mismo como elaboración estética-artística de lo real, frente al que podemos ensayar una estética de la naturaleza así como una estética del arte de los pueblos. Y en esa misma línea del arte como actividad ontológica pasar a la fenomenalización del *siendo* como uno de los principales temas de la metafísica-estética del paisaje, al menos en lo que hace a la comprensión teórica del asunto del ser y afines. En lo que se refiere a estas cuestiones así como en lo relacionado con una comprensión ontológica del paisaje, me permito remitir a mi artículo “El paisaje como interfaz (experiencia estética y metafísica)”.

6. Experiencia estética y experiencia mística

Una última consideración respecto de lo estético en la MEP tiene que ver con el concepto de experiencia, categoría clave tanto para la teoría como para la praxis, en función del cruce que se produce entre la experiencia estética y la experiencia mística en los orígenes de la experiencia humana. Pues si nos remontamos a los orígenes –ya sea desde una perspectiva histórica o una ontológica– es posible encontrar múltiples puntos de contacto entre ambas formas de la experiencia, por la simple razón de que la experiencia mística puede considerarse una forma de la experiencia estética, y ésta –si se me permite la hipérbole– una forma de aquella. Teniendo en cuenta sus rasgos más generales y yendo de lo general a lo particular podemos decir que en ambos casos se trata, en cuanto experiencias vitales, de modos de encontrarse en el mundo y de interactuar con él, incluso independientemente de la acción motriz, caracterizándose por la participación en

el evento producido como experiencia. Formalmente son varios los rasgos comunes que las caracterizan. Desde el punto de vista emocional y afectivo la participación implica, a la vez que la diferencia, el encuentro y el traspaso que hace posible todo encuentro, dando lugar a un proceso que puede resultar paradójico para la lógica de la relaciones y de los objetos, a través de un proceso de autenticación (en el sentido de intensificar la singularidad del sí mismo de la experiencia) y desidentificación a la vez, en el sentido de perderse en la fascinación, vistas las cosas desde el punto de vista de la atención. Podría parecer exagerado usar estos términos para referirnos a las más vulgares y cotidianas experiencias estéticas, a la hora de acomodar el florero o de apreciar lo lindo que estás, sin embargo estructuralmente la experiencia funciona del mismo modo y en relación con los mismos planos emocionales, atencionales y cognitivos. Son varios los rasgos esenciales compartidos: la intensidad, la unidad y la completud que las caracterizan, aun cuando se trate de experiencias deconstructivas, tratándose en última instancia de procesos fisiológicos y psicológicos elementales de nuestro modo de ser y por lo tanto de relacionarnos con cualquier otra cosa, incluido lo metafísico.

No son pocas las consecuencias teóricas para con lo metafísico que se siguen de nuestros supuestos aquí esbozados, sobre todo en lo relativo a las ideas de unidad y de totalidad que han desvelado a la filosofía por siglos, y que de uno u otro modo, incluso allí donde afirmamos la multiplicidad y la diferencia en el origen, se ciernen sobre nuestras concepciones y percepciones del asunto de la metafísica, sea como fuera que éste se presente bajo las rejas teóricas de la ontología o la teología. Pero más allá de estas cuestiones epistemológicas, tanto en lo relativo a la generación del conocimiento como en lo que atañe a las disciplinas, es el posible maridaje entre ambos tipos de

experiencias lo que constituye, por así decir, el sentido epistémico básico de la metafísica-estética del paisaje. Qué son, cómo acontecen, se cruzan o devienen una en otra y bajo la forma de la experiencia ética, existencial o política, son temas para la filosofía en sus formas clásicas, mientras que el trabajo sobre las mismas corre por cuenta de las prácticas, en las que la experiencia estética opera como energética antes que como hermenéutica respecto del “objeto” místico, insisto, entendiéndolo a éste en un sentido tan amplio como formal.

Específicamente referida a la MEP y de acuerdo con el lugar que ocupa en ésta la experiencia del paisaje por el caminar, la experiencia estética puede llegar a adquirir rasgos esencialmente terapéuticos, lúdicos, expresivos, simplemente hedónicos o catárticos, según cómo se lleve a cabo la experiencia, y siempre un rasgo cognitivo, teniendo en cuenta la amplitud epistémica que nos depara el concepto de experiencia, entre el saber generado como cierta aptitud o experticia y las experiencias puntuales que caracterizan tanto a la experiencia mística como a la del arte. Si pensamos la experiencia estética desde una división analítica básica, entre los puntos de vista de la recepción y de la producción, tomando como referente el sujeto de la experiencia en cuestión, la experiencia del paisaje ofrece ambas modalidades de la participación estética con el mundo, ya sea por la *esthesis*, que siempre es activa, o por la *poiesis*, que siendo activa puede corresponder al develarse de algo. Concebidas como formas de la experiencia posible, las poéticas de la experiencia a las que nos hemos referido antes aspirarían al trabajo en el terreno de ambos modos de la experiencia, que en definitiva se hallan subsumidos al tercer elemento de la *catharsis*, como no podría ser de otra manera tratándose de una metafísica existencial. No me refiero a ningún concepto de catarsis en particular de los

que nos proporciona la historia de la estética desde Aristóteles, sino al proceso psicofisiológico, afectivo, espiritual y físico de la catarsis, como forma fundamental del procesamiento de lo real, empezando por la propia existencia. Obviamente, con independencia de cualquier diferencia cultural, y que en general comprenderíamos según los efectos de purga o liberación como partes de una elaboración de lo real, a su vez mediada por la elaboración simbólica que se da en el ritual y el arte.²¹ Ya en este plano, la experiencia estética que se constituye en el campo de una experiencia estética anterior y permanente en nuestro trato con el mundo, se vincula necesariamente con el devenir de la experiencia ética en el sentido de la conformación existencial del ser humano. Terreno en que la cuestión del ser y la cuestión del paisaje se plantean en estrecha relación con el habitar y los modos de existencia reales o posibles.

Epílogo

Con el presente trabajo he querido pasar en limpio ideas y poner en orden el trabajo implicado en la MEP como territorio epistémico, cumpliendo con el objetivo de la ordenación y ajuste de parámetros y avances teóricos con vistas a una proyección filosófica y vital, al tiempo que actualizamos y establecemos una comunicación. Ya en el epílogo del trabajo los pensamientos que vienen a mi

²¹ En verdad mantengo la tripartición que hace H. R. Jauss en su teoría de la experiencia estética por coincidir en la importancia de la catarsis como fenómeno psicofisiológico y espiritual, aunque no reduciría al mismo la elaboración de la experiencia estética, atendiendo a una diversidad de efectos posibles (en general potencialmente transformadores) que no caben bajo el concepto estricto de catarsis.

mente (como siempre, en la forma de percepciones-interrogantes en germen) permanecen en el nivel metafórico de gran parte del planteo de este trabajo, preguntándome por lo que son, lo que podrían ser y lo que van siendo estas investigaciones estéticas-filosóficas, en un contexto en el que la metafísica y lo metafísico no ocupan, sin duda alguna, un lugar relevante entre los saberes. Ignoro cuál será el destino de esta área del conocimiento filosófico ante las transformaciones que se dan con el paso del tiempo, pero no puedo dejar de presumir la continuidad de un pensamiento transubjetivo que conecta y, de alguna manera, constituye el pensamiento metafísico mismo, desarrollándose a través de tradiciones y en medio de emergentes, caos y singularidades, que en la época de todas las épocas que es la nuestra adquiere una nueva determinación que hace más que viable, inevitable, una filosofía transfronterera. Para nuestro caso en particular una metafísica, en la que se cruzan saberes milenarios de los pueblos de Oriente con la filosofía de Occidente y los emergentes epistémicos originarios de América. Mas no podríamos creer, a esta altura de los tiempos, haber llegado aquí por seguir el camino correcto, sino por haber seguido un camino posible, abierto en las circunstancias en las que hemos sido convidados al pensamiento y la experiencia del ser.

Con relación al paisaje es amplia la bibliografía que se ha generado en las investigaciones académicas de las últimas décadas, abarcando cuestiones que van de la estética a la arquitectura, la geografía y la ecología, transformándose el paisaje en un fenómeno que por su características ontológicas—como he venido sosteniendo aquí— amerita abordajes pluri y transdisciplinarios entre las ciencias “duras”, las humanas y la múltiple gestión del mundo. Además, por cierto, de las múltiples formas en que el paisaje es experimentado desde diversas prácticas

y saberes, antes y después de cualquier objetivación epistémica. En el caso de la MEP –espero no exagerar la redundancia– por mor de la continuación del pensamiento y del saber del ser por otros medios, en el marco de una resignificación de la metafísica tras la crítica y superación de las metafísicas clásicas y modernas.

Referencias bibliográficas

Se consignan sólo textos de autores referidos en el artículo o directamente implicados en el trabajo categorial.

Albó, X. (2009) Suma Qamaña - el buen convivir. En Obets. Revista de Ciencias Sociales, n°4. https://rua.ua.es/dspace/bistream/10045/13391/1/Obets_04_03.pdf

Aristóteles (1970) *Metafísica*. Madrid, España: Gredos (edición trilingüe)

Cadús, R. (2013) *Postales. Investigaciones estéticas filosóficas sobre el paisaje*. Neuquén, Argentina: Hipo-cuervo.

_____(2006) *La obra de arte del pensar*. Córdoba, Argentina: Alción.

_____(2018) “Metafísica y buen vivir. La Pachamama (Madre tierra) y lo metafísico”. Ponencia leída en el 24º Congreso Mundial de Filosofía, Beijing.

_____(2020) “El paisaje como interfaz (experiencia estética y metafísica)”, en *Laguna, Revista de Filosofía*. Volumen 47; 99-112. Tenerife, España: Universidad de La Laguna. <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/22346>

Careri, F. (2017) *Walkscapes (el andar como práctica estética)* Barcelona, España: GG.

- D'angelo, P. (2014) *Filosofía del paessaggio*. Roma, Italia: Quodlibet.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1993) *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona, España: Anagrama.
- Descartes, R. (1982) *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- Eco, U. (1993) *Lector in fabula*. Barcelona, España: Lumen.
- Gadamer, H. G. (1991) *Verdad y Método*. Salamanca, España: Sígueme.
- _____ (2005) *La actualidad de lo bello*, Barcelona, España: Paidós.
- Heidegger, M. (1997) *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago, Chile: Edit. Universitaria.
- Heyd, T. (2004) El sendero al Japón profundo de Basho y la estética del caminar, en *Páginas de Filosofía*, Año IX, n° 11. Neuquén, Argentina: Imprenta Universitaria.
- Jauss, R. (2002) *Pequeña apología de la experiencia estética*. Barcelona, España: Paidós.
- Kant, I. (1978) *Crítica de la razón pura*. Madrid, España: Alfaguara.
- Kusch, R. (1999) *América profunda*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Lin Yutang (1968) *Teoría china del arte*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Mezcua López, J. A. (2014) *La experiencia del paisaje en China*. Madrid, España: Abada Editores.
- Milani, R. (2007) *El arte del paisaje*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1997) *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, España: Alianza.
- Martínez de Pisón, E. (2016) Epílogo. En Nogué, J. (ed.) *La construcción social del paisaje*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

- Platón (1983) *Banquete*. Buenos Aires, Argentina: Orbis.
- Schaeffer, J.-M. (2019) *La experiencia estética*. Buenos Aires, Argentina: La Marca.
- Simmel, G. (1986) Filosofía del paisaje. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, España: Península.
- Solnit, R. (2017) *Wanderlust* (una historia del caminar) Santiago, Chile: Hueders.
- Valéry, P. (1998) *Teoría poética y estética*. Madrid, España: Visor.

POÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA SUBJETIVACIÓN FILOSÓFICA

Nicolás Nahuel Carrea

“La manera filosófica de hablar de la filosofía desrealiza todo lo que de la filosofía puede ser dicho”.

P. Bourdieu

“Pero la teoría de la filosofía es en sí misma un problema para la filosofía; y no sólo un problema posible sino un problema inevitable”.

R. C. Collingwood

En este artículo quiero reseñar el trabajo que llevé a cabo desde el proyecto de investigación *Poéticas y políticas de la experiencia. Derivas de la subjetividad en el mundo contemporáneo* y la beca EVC-CIN que concluí en el año 2020. El mismo consiste en esbozar algunas de las categorías que nos permitan pensar a la filosofía como una institución que construye subjetividades. Para ello, es menester mostrar cómo es que una multiplicidad de dispositivos¹ interactúa, no sin conflicto, tanto desde una dimensión política, como desde una dimensión poética, las cuales recíprocamente se interrelacionan.

¹ Ver Foucault (1984); Deleuze (1990); Agamben (2016).

Para ello, abordaré los siguientes temas: a) la filosofía como institución, b) la marca de la subjetividad, c) el nombre propio, d) la categoría de autor, e) la tecnología de la escritura y la tecnología del pensamiento, f) los textos filosóficos como obras de arte y g) algunas concepciones de la filosofía a lo largo de la historia occidental. Luego, mostraré h) la condición aporética y agónica de la filosofía, consideraré i) el origen/nacimiento de la filosofía, para desplegar algunas j) conclusiones parciales y notas sobre filosofía.

Antes de empezar propiamente con los temas, quiero hacer algunas aclaraciones sobre el proceso por el cual se construye una subjetividad a través de múltiples dispositivos de ser, poder y saber. Por un lado, sostengo que hay una dimensión política que se constituye por la codificación, siempre parcial y gerundia, de la multiplicidad de relaciones de poder que intervienen en dicho proceso. En ella, estas relaciones de poder, que se manifiestan en prácticas y discursos, se conducen, administran, controlan, organizan y direccionan. Por otro lado, hay una dimensión poética que está constituida por los diferentes actos de composición y creación según reglas y criterios que producen las subjetividades. A su vez, las diferentes poéticas de la subjetividad, o bien son autopoieticas, o bien son simpoieticas. Por ello, podemos distinguir una dimensión relativamente autónoma, en la que las subjetividades se construyen a sí mismas, y una dimensión heterónoma, en la que las subjetividades siempre son interdependientes unas de otras para construirse.²

² Por lo que se puede pensar en las antipolíticas y antipoéticas de las subjetividades, las cuales buscarían socavar tales condiciones de existencia políticas y poéticas.

Para comenzar con el tratamiento de la cuestión, primero me remito a una cita de Bourdieu que, si no explica mi trabajo, lo describe:

“Las discusiones radicales que anuncia la filosofía encuentran, en efecto, su límite en los intereses vinculados con la pertenencia al campo de producción filosófica, es decir, con la existencia misma de ese campo y con las correlativas censuras. A pesar de que sea el producto histórico del trabajo de sucesivos filósofos, que los han constituido como filósofos —imponiéndolos al comentario, a la discusión, a la crítica, a la polémica—, los problemas, las teorías, los temas o los conceptos depositados en escritos considerados en un momento dado como filosóficos (libros, artículos, temas de disertación, etcétera) que constituyen la *filosofía objetivada* se imponen como una especie de mundo autónomo a quienes pretenden entrar en filosofía y que deben no sólo conocerlos, como elementos culturales, sino también reconocerlos, como objetos de fe (prerreflexiva), bajo pena de excluirse del campo filosófico. Todos los que hacen profesión del filosofar tienen un interés *de vida o muerte, como filósofos*, en la existencia de ese depósito de textos consagrados, cuyo dominio más o menos completo constituye lo esencial de su capital específico. Tampoco pueden nunca, bajo pena de poner en duda su propia existencia como filósofos y los poderes simbólicos que les asegura ese título, llevar hasta el fin las rupturas que implican una *epoché* práctica de la tesis de la existencia de la filosofía, es decir, una denuncia del contrato tácito que definen las condiciones

de la pertenencia al campo, un repudio de la creencia fundamental en las convenciones del juego y en el valor de las apuestas, un rechazo a otorgar los indiscutibles signos del reconocimiento —referencias y reverencia, *obsequium*, respeto de las convenciones incluso hasta en la inconveniencia—, en pocas palabras, de todo aquello por lo que se adquiere el reconocimiento de la pertenencia (...) La objetivación filosófica de la verdad del discurso filosófico encuentra sus límites en las condiciones objetivas de su propia existencia como actividad que pretende la legitimidad filosófica, es decir, en la existencia de un campo filosófico que exige el reconocimiento de los principios que están en la base misma de su existencia: esta objetivación a medias permite situarse dentro y fuera al mismo tiempo, en el juego y fuera de juego, es decir, en los márgenes, en la frontera, en lugares que, como el “cuadro”, *parergon*, constituyen otros tantos límites, comienzo del fin, fin del comienzo, puntos desde donde se toma la distancia máxima con el interior sin caer en el exterior, en las *tinieblas exteriores*, es decir, en la vulgaridad de lo no-filosófico, en la grosería del discurso “empírico”, “óntico”, “positivista”, etcétera, y donde se pueden acumular los beneficios de la transgresión y los beneficios de la pertenencia, produciendo el discurso simultáneamente más próximo a una ejemplar realización del discurso filosófico y a una explicitación de la verdad objetiva de este discurso” (Bourdieu 2012: 581-583).

Esta extensa cita interpela el propio ejercicio filosófico, lo cual también inspira a consultar autores que no pertenecen estrictamente al campo de la filosofía. Por un

lado, está la sociología de las ciencias: es el caso de Bourdieu y de Kuhn. Por otro lado, las ciencias del lenguaje, ya que retomo autores como Ong, Volóshinov y Benveniste, y la teoría del arte, en la que se encuentra Dickie. Además, es menester aclarar las influencias foucaultianas y marxistas en varios de estos autores y, por lo tanto, de mi propio análisis.

a) La filosofía como institución

Este trabajo parte de la premisa de que la filosofía es una institución política, histórica, social y cultural, es decir, que hay un *mundo de la vida* que se objetiva y adjetiva filosóficamente a partir de que cierta labor se institucionaliza en prácticas y discursos. En la historia occidental, esta institución comprende de Platón a Haraway, por lo tanto, hasta nuestros días, si bien esto es trazar una línea histórica arbitraria.

Autores como Derrida (1983; 1995) y Ortega y Gasset (2010) dan cuenta de esta dimensión institucional de la filosofía. El segundo dice que ella es una “función de la vida colectiva, es un hecho social, una institución” (Ortega y Gasset 2010: 359) y agrega lo siguiente:

“En efecto, si a la pregunta: «¿qué es filosofía» intentamos respondernos con el debido orden, tendríamos que comenzar por describir lo primero que de la filosofía hallamos, su aspecto más inmediato (...) el hombre contemporáneo, antes de que la filosofía sea algo dentro de él, la encuentra fuera como una realidad pública que tiene inclusive atributos materiales. Encuentra la

filosofía con el aspecto de una magistratura estatal, de una burocracia –los «profesores» de filosofía– que es pagada en dinero y a que están adscritos edificios. La encuentra en forma de libros que se venden en el comercio y que son producto de la industria. La prueba de qué es éste el aspecto primario de la filosofía está en que es lo que sabe de ella quien de ella sepa menos. El filósofo auténtico que vive absorto en la meditación de los problemas más íntimos de la filosofía, propenderá a olvidar o desdeñar ese su primer aspecto. Pero comete un error si formaliza tal olvido y tal desdén. Porque es evidente que eso es una porción nada desdeñable de la realidad integral «filosofía» (Ortega y Gasset, ídem).

Tal obviada es la que hace pensar a la filosofía sin tradición, sin historia, sin política, sin sociedad, en suma, sin ser una institución. Esto constituye un *olvido fundamental* en la tarea filosófica. En su carácter inmediato, encontramos a la filosofía *ya funcionando* en la vida social, incluso cumpliendo con vigencia su rol dentro del estado y la sociedad, en su uso público, más allá de cualquier individuo determinado que la ejerza. Por eso, “aunque no existiese en el momento ningún auténtico filósofo y, por tanto, ninguna auténtica filosofía, ésta seguiría siendo en aquel momento una realidad social” (Ortega y Gasset 2010: 362). Esto es a lo que hace referencia Bourdieu cuando habla de “filosofía objetivada” en el texto anteriormente citado.³

Con ello, podemos decir que la existencia de la

³ Kant, según Derrida, dirá más radicalmente que “no hay (la) filosofía, no hay filósofo (...) Está la idea de la filosofía, está el filosofar, hay sujetos que

institución filosófica aparece al reglamentar, normar y ordenar, de manera pública y/o privada, aquellas actividades que serán reconocidas como filosóficas. No por nada, consultando varios manuales y libros de introducción a la filosofía, aparece la tautológica fórmula de que *la filosofía es lo que hacen los filósofos*.⁴ Dicha tautología es importante para este trabajo, ya que sostengo que sólo a partir de que alguien es registrado por la institucionalidad filosófica es que puede llegar a subjetivarse filosóficamente, sea en el centro de la institución o en sus márgenes. Desde luego, hay cierta circularidad en el planteo, pero la cuestión aquí es desentrañar cuáles son los dispositivos que hacen posible que existan subjetividades que se inscriben en una filiación y pertenencia filosófica institucional dentro del *círculo filosófico*. Algunos de ellos, aunque no exclusivamente, son los consignados en este trabajo: la marca de la subjetividad, el nombre propio, la categoría de autor, la tecnología de la escritura y la tecnología del pensamiento, más la concepción de los textos filosóficos como obras de arte, siempre en referencia a su condición institucionalizada.

Por último, hay que destacar que dentro de la institucionalidad hay una regulación y codificación de los posibles conflictos que ponen en riesgo la misma institución. Regulación y codificación atadas a la transmisión

pueden aprender a filosofar, a aprenderlo de otros, a enseñárselo a otros, hay maestros, hay discípulos, hay instituciones, derechos, deberes y poderes para ello, pero filósofo no hay, ni filosofía” (Derrida 1995: 109). En ese sentido, veremos cómo en este artículo aparece *lo filosófico* como una idea regulativa de las prácticas y discursos de la institución filosófica.

⁴ Por ejemplo, Warburton, *Filosofía básica*, primera página u Ortega y Gasset en *Qué es filosofía*, en sus últimas páginas. La fórmula se repite muchas veces. Registrar todas sus instancias demandaría una bibliografía muy extendida, algo que no haremos en este trabajo.

e interpretación de una tradición heredada. Por esto último, es que se nos pone en frente el problema de las condiciones de autenticidad e inautenticidad de la filosofía en relación a su institucionalidad. La filosofía, la cual muchas veces se jacta de su extrema originalidad y autenticidad e incluso excentricidad (Ortega y Gasset llega a decir que “la filosofía es el esencial intento de existir fuera de una tradición, esto es, de no vivir en forma de tradicionalidad” (1995: 367), igualmente puede caer en los registros impersonales del *se* en tanto que siempre hay una invitación a repetir la herencia histórica de la institución, algo que, sin sentido crítico, no se juzga digno de una práctica filosófica auténtica.⁵ Dichos asuntos, el de la autenticidad, la tradición y el mismo origen/nacimiento de la filosofía, los iremos abordando a lo largo de este trabajo, pero primero pasaremos a entender la función de algunos de los dispositivos de la institución filosófica.

b) La marca de la subjetividad

El proceso de subjetivación filosófica se manifiesta, aunque no sola y exclusivamente, de forma eminentemente lingüística en los textos producidos por lxs filósofxs. En cada texto filosófico, la subjetividad se manifiesta en aquellas marcas lingüísticas que evidencian la presencia de un *locus* de enunciación (el uso de pronombres en primera persona, por ejemplo) que señalan el compromiso de alguien con lo escrito. Aunque no sea la única instancia, *es al escribir filosóficamente que se llega a subjetivarse*

⁵ El hecho de escribir esto, ya es intervenir en la misma institución que se pretende comprender. Además, al decir que no *se* juzga digno, hago referencia a tal dimensión impersonal, la cual estoy interpretando.

filosóficamente. El rastro, la huella, la impronta, el gesto de quien habla por detrás de lo dicho, constituye el estatus lingüístico de la subjetividad filosófica (Benveniste 1997: 181).

El “yo digo...” explícito o implícito en el texto, llega a ser un “yo soy”, es decir, que pasa de enunciar algo filosófico a devenir filósofo. Esto es un acto realizativo que se mueve de una instancia gramatical-lingüística a una instancia existencial-ontológica en la constitución de una subjetividad. Los pensamientos *materializados y objetivados* en la enunciación, responden no sólo a un *logos*, sino a un *ego*. Ese *ego* que dice “yo digo...” y se propone en su disposición y situación histórica, empieza a formar parte de un texto históricamente constituido. Además, el ego filosófico, manifestado lingüísticamente, es el resultado de una trama intersubjetiva e intertextual de polémicas y discusiones en el campo de la institución en la que se producen los textos filosóficos que están en constante diálogo.

c) El nombre propio

La marca de la subjetividad no es necesariamente individual, ya que podemos pensar subjetividades colectivas, pero, dentro de la filosofía, la inscripción subjetiva se hace con nombre propio, es decir, con la firma individual de la autoría en la que alguien se hace responsable de lo dicho. Así, el nombre propio es el peso de la existencia simbólica de la subjetividad que se enuncia y anuncia.

Desde este punto de vista, no hay filosofía anónima ni colectiva, sino siempre individual y personal, aunque en el acto de firmar un texto con un nombre propio la

subjetividad pueda confundirse en el entramado inter-subjetivo e intertextual que dispone la institución.⁶

Por ello, podemos hablar de una dimensión egótica y egológica de la filosofía en tanto necesita del nombre propio para instituirse: un *ego* virtual, un *yo* que enuncia su *logos* singular, por más universal que se pretenda. Porque, para quien hace filosofía, es necesario *poner en juego su nombre*, como dice Derrida de Nietzsche en *Políticas del nombre propio*, algo que no se reduce a su yo empírico, sino que más bien es un yo que articula el conjunto de posibilidad e imposibilidades que el nombre expresa en función de la textualidad de la que se hace cargo, desde la cual crítica, problematiza y/o discute con otros *egos* y *logos*.⁷

Tales consideraciones también corresponden a las poéticas del nombre propio,⁸ a su asignación o extirpación, que son parte de la antroponimia, la onomástica y la

⁶ Aquí es menester hacer la diferencia con lo que es propio de la sabiduría y de la ciencia occidental, las que se presentan como *anónimas*, al igual que el sentido común y algunas instancias religiosas. Por ejemplo, la mística se puede pensar como la desubjetivación para acceder a la trascendencia de algo asubjetivo. Por ello, su anonimato, como posibilidad asubjetiva-desubjetivante de subjetivación, merece todo un estudio. Así también, en la sabiduría, ya no importa tanto quién habla (Foucault 2010: 5), sino que importan lo que *se* dice. Tal anonimato se muestra como una pura potencia de la palabra que nace de un fondo común de sentido del que el nombre propio funciona como catalizador. Es como un crimen perfecto: es imposible encontrar al autor. Tal potencia puede asumir las formas de lo antiguo, lo ancestral, de lo antiqüísimo, no por su origen cronológico, sino por la densidad de la enunciación, lo que desestabiliza el régimen de la (in)autenticidad, en términos personales, y el respeto, la prudencia y el cuidado de lo que *se* dice toma el protagonismo.

⁷ No sería para nada infructífero ver cómo se ha constituido una *metafísica del nombre propio* a lo largo de la historia de la filosofía.

⁸ Desde ese lugar es que no es nada inocente dar mi segundo nombre, Nahuel, en vez de sólo dejar el primero, Nicolás. Y si por mi fuera y pudiera, más la institución no lo permite, hoy me sacaría el apellido para firmar y sujetivarme.

etimología de las que participan los nombres de la filosofía. Eso nos lleva a la construcción de las biografías y las obras que se abren sobre las vidas de los nombres propios, dentro y más allá de las existencias singulares y el posible alcance impersonal de las subjetividades como idealizaciones arquetípicas de lo que es ser filósofo y escribir filosóficamente. Por ejemplo, hubo un tiempo en que a Aristóteles se lo llamó el Filósofo por antonomasia, lo cual constituía un modelo a seguir que perfilaba la construcción de las subjetividades filosóficas.⁹

d) La categoría de autor

La marca de la subjetividad, el nombre propio y la autoría son dispositivos ontológicamente indisociables, pero analíticamente separables. La categoría de autor es una función ejercida desde un lugar vacío que implica un nombre, una relación de apropiación, una relación de atribución y una posición (Foucault 2010: 5-6). Según Foucault, “la noción de autor constituye el momento más importante de la individualización en la historia de las ideas, de los conocimientos, de las literaturas; también en la historia de la filosofía y en la de las ciencias”(Foucault 2010: 10). Además, es la posibilidad de establecer una referencia estable y coherente con una obra, un principio para su explicación y la articulación de distintos textos que mantienen un valor constante que

⁹ Así, otros nombres propios estarán dispuestos a ganar dentro del campo semántico de la filosofía tal re-nombre, algo que se verá más adelante en este artículo. Sin dudas, esto requiere de una teoría del nombre y del nombrar, de la utilización de pseudónimos, autónimos, criptónimos, heterónimos, exónimos, endónimos, alter egos, avatares, apodos, sobrenombres.

manifiesta una singularidad histórica y una unidad estilística.¹⁰

El autor es quien corre el riesgo por decir lo que dice, el que soporta una *biografía*, por lo tanto, una intencionalidad que a veces se esconde en su recursividad, en tanto ya es el efecto de acciones intencionales. Por eso, la autoría es la expresión en términos de propiedad de la subjetividad y funciona como centro de gravedad a partir del cual un nombre propio y su marca de subjetividad establecen un vínculo coherente con un *corpus* textual. No en vano se han discutido durante miles de años la atribución de textos apócrifos a autores de renombre, en virtud de la autoridad que generaría que alguien así los haya escrito. La discriminación de tal falsedad merece un gran capítulo en la historia de la filosofía,¹¹ ya aquí *sí nos importa quien habla*, aunque la autoría sólo se manifieste como una ausencia intermitente que recorre el texto.¹²

¹⁰ Por esto, en tanto se establece con el texto una relación de autoría, hay una petición de originalidad, de innovación y de singularidad, que se contrapone a la burocracia, la sobreproducción y la imposibilidad histórica de cada originalidad específica dentro de la institución.

¹¹ Así también lo no-escrito y la oralidad, como los archivos perdidos (esa gran ironía de tener la obra exotérica de Platón completa y casi nada de su obra esotérica, algo que vale de manera contraria para Aristóteles). Eso también nos subjetiva filosóficamente, aunque por omisión.

¹² En *¿Qué es un autor?*, Foucault dice algo importante: la verdad es sin autor, en tanto siempre es de nuevo demostrable y no necesita referencia al individuo que la descubre (Foucault 2010: 24). Pero refiere a la verdad científica, no la filosófica. ¿Son lo mismo para él? ¿Qué pasaría con la verdad teológica o la de la sabiduría? Además, es interesante lo que dice sobre la literatura: “el anonimato literario no nos resulta soportable; no lo aceptamos más que a título de enigma” (ídem). Es decir que, si bien la verdad puede ser anónima, según Foucault, no así la literatura, en el sentido moderno del término. Resta pensar la propiedad en otros géneros como la épica, la mitología, etcétera.

e) La tecnología de la escritura y la tecnología del pensamiento

Hemos hecho énfasis en que la subjetividad filosófica llega a ser tal a partir del lenguaje y, más propiamente, a partir de la escritura. Para ello, es menester entender a la escritura como una tecnología, ya que necesita de herramientas (sea una computadora, un lápiz, papel, superficies digitales y/o virtuales, la mano, etcétera) y al producto de ella como un objeto técnico (Ong 1982: 11-12 y 84). Las técnicas escriturales producen una obra textual, capaz de ser leída y confrontada por su carácter público dentro de la institución, pero privado en la instancia de su enunciación, pues quien habla es una subjetividad filosófica singular. Son los textos filosóficos que leemos y escribimos, los que nos dan qué hablar y qué pensar. Por lo tanto, esta tecnología de la escritura es parte de una tecnología más amplia: una *tecnología del logos*, específica de la filosofía, a la que le corresponde una *tecnología del ego* filosófico, usuario del logos. Sólo a partir de una tecnología del *logos* filosófico hay *egos* filosóficos.

La escritura, en ese sentido, es una tecnología de la subjetividad y produce modos de subjetivación. En ella se van construyendo las subjetividades dentro y fuera de los textos que muestran ciertos hábitos conceptuales, que poseen un estilo, la predilección de ciertas palabras, un vocabulario y una terminología, un pulso, un léxico, metáforas y analogías recurrentes, incluso que generan un dialecto,¹³ por lo que se puede identificar la autoría en

¹³ Es interesante pensar si toda la historia de la filosofía, por lo menos en su carácter escrito, no es el devenir de un generolecto masculino hegemónico, es decir, de “las diferencias de estilo entre el discurso femenino y el masculino, culturalmente concebidos” (Gabriela Castellano Llanos 2016: 7), que

relación con tales componentes de la subjetividad. Se llega entonces, por la práctica escritural, a un *ethos* y/o *habitus* filosófico, a poder comprender su carácter, su genio, su humor. En un sentido estricto, su biografía, en tanto grafía de la vida de tal o cual subjetividad que se expone lingüísticamente en la textura del texto filosófico.

Los modos de escribir textos filosóficos devienen, advierten y producen modos de existencia específicos que se adjetivan como filosóficos. La unión de una gramática, una sintaxis, una semántica y una retórica, es decir, la destreza que se tiene sobre y desde la lengua propia, el acto de habla que se constituyen en la apropiación de la lengua común, de la *koiné* filosófica, constituyen la expresión textual más genuina de la subjetividad filosófica. Así, ella es capaz de pronunciar enunciados filosóficos.¹⁴ El nombre propio que le corresponda a tal destreza tendrá cierto carácter y temperamento, que le traerá simpatías y antipatías, amistades y enemistades dentro de la institución. Deviene, en definitiva, un *personaje conceptual* que agencia su intención de participar de la dinámica institucional como una *subjetividad fuerza* que vehiculizan sus conceptos. Así lo dicen Deleuze y Guattari:

“Los personajes conceptuales son los «heterónimos» del filósofo, y el nombre del filósofo, el mero seudónimo de sus personajes. Yo ya no soy yo, sino

invisibilizaría todo discurso otro culturalmente definido como femenino y subalterno.

¹⁴ Mas “si la filosofía es paradójica por naturaleza, no es porque toma partido por las opiniones menos verosímiles ni porque sostiene las opiniones contradictorias, sino porque utiliza las frases de una lengua estándar para expresar algo que no pertenece al orden de la opinión, ni siquiera de la proposición” (Deleuze-Guattari 1997: 82).

una aptitud del pensamiento para contemplarse y desarrollarse a través de un plano que me atraviesa por varios sitios. El personaje conceptual no tiene nada que ver con una personificación abstracta, con un símbolo o una alegoría, pues vive, insiste. El filósofo es la idiosincrasia de sus personajes conceptuales” (Deleuze-Guattari 1997: 65-66).

Anteriormente, definen a la filosofía como el arte de inventar conceptos (Deleuze-Guattari 1997: 8). Pero la idiosincrasia muestra un poder conceptual específico: el poder de idear. Idear en tanto reflejo de una idiosincrasia filosófica para dar con las categorías propias del carácter, su carisma y su gracia. Las ideas, el acto de idear, el estado idiota de lxs filosofxs, como se figura en la famosa anécdota de Tales, es un repliegue íntimo que intima al pensamiento. Tal idiotización puede ser comprendida como idioma, *ideoma*, con sus ideogramas e ideologías.¹⁵

Por ello, es que la filosofía, aunque no exclusivamente, pero si eminentemente ella, es una tecnología del pensamiento. Tal tecnología del pensamiento muestra su singularidad siendo el arte de inventar conceptos, pero, más allá, siendo el arte de idear, entendiendo la idea como un concepto matriz que prefigura un sistema de pensamiento, una totalidad abierta. La idea es un núcleo que organiza una constelación de conceptos propios y ajenos, los altera, reorganiza y resignifica, como centro de gravedad conceptual atractivo y simpático que, justamente, concentra. Es en función de la potencia de la idea que se

¹⁵ Pero me pregunto, ¿es la filosofía la máxima individualización/singularización del pensamiento? ¿O es la individualización/singularización del pensamiento sólo un dispositivo más de la filosofía?

podrán constituir *macrologos* o *micrologos*.¹⁶

Tal tecnología del pensamiento, que parte de una tecnología del ego filosófico y de la tecnología de su escritura en una subjetividad, es la tecnología del logos filosófico.¹⁷ En él, el concepto llega a ser una obra de arte dinámica y su *sumum* es la Idea. Detrás de ello, está el trabajo y la elaboración para llegar a esa instancia: el *nec otium* de la actividad filosófica.¹⁸ Trabajo que asume su corporalidad, no sólo en el texto, sino también fuera del él.¹⁹ Por lo tanto, una subjetividad filosofa en tanto crea, tiene y ejerce una idea y,

¹⁶ La historia de la filosofía está llena de grandes obras del pensamiento (Aristóteles, Kant, Hegel, por ejemplo) que son macrologías, pero también hay micrologías que tienen el mismo derecho de estar dentro de la institución y no pierden ni su interés ni su dignidad y, por tal “debilidad”, peores o mejores.

¹⁷ Además, toda tecnología de la escritura y del pensamiento conlleva, necesariamente, una tecnología de la escucha y de la lectura. Por ejemplo, los griegos leían colectivamente y en voz alta. Recién tenemos registro de una lectura individual y silenciosa en San Agustín (Confesiones, VI, III, 4). Cómo es la lectoescritura contemporánea de la filosofía y qué dispositivos intervienen para constituirarla, sería tema para otro artículo, el cual debería incluir los procesos de aprendizaje y enseñanza de la filosofía.

¹⁸ Por lo tanto, deberíamos comprender la dinámica y la estática de todo pensamiento. Algo que no haremos en este trabajo.

¹⁹ Un problema del trabajo conceptual dentro de la institución filosófica es que puede entrar en la lógica de la mercancía, con su consecuente lógica del fetichismo y la alienación. Tal condición, es relevante para entender la autenticidad o la inautenticidad de tal o cual texto filosófico. La filosofía debe luchar para no ser un mercado de conceptos y una burocracia para el pensamiento, ya que la palabrería y las habladurías son una constante dentro de la institución, dimensiones coloniales, patriarcales, sexistas, racistas, especistas, etcétera, que impiden u obstaculizan la comprensión de los textos filosóficos.

Cito extensamente a Dussel al respecto: “hay un tipo de enfrentar el texto que situaría el «comprenderse en el texto» como enajenante, extraña, contra los intereses éticos del lector. Sería el texto del dominador que obliga al dominado a aceptarlo. El texto constituiría al lector como mediación de la «cosa del texto», sería manipulación, imposición, propaganda. El lector sería sólo lo «público», mercado, «seguidor» del contenido del texto: mediación instrumental del texto. De la misma manera el producto/capital

además, la nomina, es decir, da la palabra a la idea.²⁰ Una idea es quizá la máxima expresión objetiva de una subjetividad filosófica.

Pero cuando decimos objetiva, no estamos hablando de algo muerto, porque “la filosofía es un sistema de acciones vivientes, como pueden serlo los puñetazos, sólo que los puñetazos de la filosofía se llaman ideas” (Ortega y Gasset 2010: 355). La idea es energía conceptual viva. Desde ella, es que se pregunta, se duda, se critica, se especula, se cuestiona, se reflexiona, se polemiza, se analiza, se dilucida, se interpreta, se evalúa, etcétera. Es la opción

que puede constituir al productor/trabajador (el «trabajo vivo» para Marx) como una mediación de su propio producto (una cosa): la «valorización del valor» (esencia del capital). De esa manera el creador del texto puede transformarse en una mediación de la realización social del texto; así como el creador del valor del capital (por plusvalor acumulado) puede transformarse en una mediación de la realización o acumulación del capital. En ambos casos se ha producido una «inversión fetichista»: la persona se ha transformado en cosa (mediación) y la cosa (el texto o el capital) se ha transformado como en persona” (Dussel 2018: 56). Entendiendo al texto filosófico como capital simbólico, habiendo una economía eidética (en vinculación vital con la comunidad económica de reproducción de la vida), tal problema es relevante para considerar cómo se produce la exclusión de otros dentro de la comunidad empírica de la filosofía (no de su comunidad ideal en la que todo otredad borra su alteridad para ser iguales), ya que siempre existe la posibilidad de una comunidad hegemónica de comunicación que excluye enunciaciones que conformarían una comunidad subalterna y disidente que exige su interpelación como *comunidad otra*.

²⁰ Toda nominación es un momento de idolatría, y todo nombrar la idea fracasa. Podemos decir que tal acto es el hiato, la *keborá* que está entre la palabra y la idea y que es el movimiento para-pensar (actividad del sentido, de orientación) y así luego poder ir más allá del pensar, más allá de la idea, más allá de la palabra.

Resta mostrar cuál es la estrecha relación que existe entre tener/crear/ejercer una idea y pensar filosóficamente o, como algunos han propuesto, *meramente pensar*, en el pleno y riguroso sentido de la expresión. Esta sería la dimensión noética, con sus cruces con las políticas y poéticas del pensar, también en relación con sus dimensiones éticas, estéticas, lógicas y ontológicas.

que toma cierta subjetividad filosófica según su *ratio* y *oratio*, su lógica y su retórica, en el uso de sus nomenclaturas y diccionarios. Así, al crear conceptos y ejercer ideas, cada subjetividad despliega su idiomática, su eidética y sus noemas.

f) Los textos filosóficos como obras de arte

Como ya lo he señalado, los textos filosóficos son objetos producto de una técnica específica que es tanto escritural, egótica y conceptual-eidética. Por lo tanto, dichos textos tienen como condición de su existencia dentro de la institución el carácter de obra de arte (no en relación con su belleza, sino por su composición, ya que son producto de técnicas específicas). Ahora bien: la institucionalidad de la filosofía no es formal, sino informal (Dickie 1984: 14-15), por lo cual deja un espacio virtualmente indeterminado respecto a cuáles son los formatos y las reglas propias de la producción de sus textos (y con ello de sus subjetividades). También es por ello que arribamos a definiciones negativas del *círculo de la filosofía*: sabemos mucho mejor qué no es filosofía o qué se aleja de ella.

A pesar de ello, de su maleabilidad, el texto filosófico está sujeto a la composición y las reglas que el autor se apropia para producirlo. Por ejemplo, aquí hemos propuesto un título “Poéticas y políticas de la subjetivación filosófica” aclarando la autoría, la pertenencia académica, ciertas filiaciones institucionales (un proyecto de investigación, la beca), hemos usado el recurso de apelación a la autoridad, su prestigio, consultado cierta bibliografía y dispuesto el texto de cierto modo para crear un artículo

(introducción, temáticas, conclusiones), etcétera.

De ello, deducimos una emergencia subjetiva que se declara y la composición artificial de un texto con el soporte material del que disponga (analógico o digital, por ejemplo). Esa materialidad también es parte del artefacto que es el texto filosófico. Pero, además, se correlaciona con la subjetividad que se constituye en el acto de su disposición y enunciación. Por lo tanto, siendo que el formato y el soporte también condicionan históricamente, influirá en la construcción de la subjetividad que le es pertinente.²¹ Todo esto, vale aclarar, está sujeto a la misma indeterminación de lo que sea el arte y la técnica,²² algo en lo que no nos explayaremos aquí.

De estas condiciones se devela que, como ya habíamos anticipado al revisar la dimensión poética de las subjetividades, las mismas subjetividades son obras de arte reveladas por su propia producción textual. Por lo que es muy difícil saber que es primero: la obra o el autor, si los filósofos o la filosofía. Algo que mostraré también más adelante respecto a la dimensión aporética y agónica de la filosofía misma y su origen/nacimiento.

La institucionalidad informal de la filosofía, da como resultado un *corpus* (inter)textual y no-textual (inedito y oral) producto de la herencia de la tradición, en la que un conjunto indeterminado de participantes, a través de pro-

²¹ Sería menester hacer una historia crítica de los formatos y soportes históricos textuales, desde las tablillas y los pergaminos, hasta el libro y la tablet, pasando por los géneros más eminentemente filosóficos, como los diálogos, los tratados, las sumas, las monografías, los papers, etcétera.

²² Pensemos sólo algunas posibles dimensiones del arte: su producción y recepción, su consumo y circulación, a lo que haría referencia (o no) y el vínculo autotélico con ella misma. A la técnica, en cambio, como un conjunto de procedimientos para obtener un resultado y/o producir un producto dentro del mundo.

cedimientos bastante opacos, discurren sobre el estatus filosófico de los textos, implícita o explícitamente. Así, la textualidad filosófica llega a ser un campo²³ de fuerzas intensivas e intencionales inmanentes siempre en conflicto. Desde él, se pretende hablar en singular y tal acto es *edípico* en tanto trata de matar simbólicamente el logos del padre que se reúne en la tradición (entendiendo que todo acto de desautorización es un reconocimiento de su autoridad). Ese acto amoroso, en el pleno sentido de la palabra, sería la forma de abrir un espacio de enunciación propia dentro del *corpus*. Por lo que, la textualidad filosófica no es mera repetición de la tradición, sino un conflicto inmanente con ella: una *lógica de la traición* que nunca termina de socavar el mismo terreno en el que se disputa, ya que es lo que constituye la condición de posibilidad de su propia existencia.

Por todo esto, los textos son objetos dinámicos que se asientan en condiciones materiales y simbólicas de existencia interrelacionales, es decir, intertextuales. Sólo en función de una dinámica más general, la del corpus intertextual, irán posicionándose según se establezcan los criterios de legitimidad, prestigio y autoridad, es decir, en tanto elaboración de un *canon* y sus márgenes (que dan la tensión y la innovación que lo nutre) y las posibilidades de su apreciación.

Entonces, para resumir este apartado, la subjetivación en la textualidad del texto se da a través de la práctica de la escritura y el pensamiento como tecnologías

²³ Estamos pensando en la teoría de los campos de Bourdieu en la que éste es un espacio virtual de juego y lucha entre participantes que llevan a cabo acciones sociales de influencia en la que confluyen relaciones que se objetivan como una red de posiciones relacionales, las que definen su existencia y sus determinaciones, actuales o potenciales, en función de la estructura de distribución de poder y/o capital.

con sus diferentes técnicas y procedimientos (que no son arbitrarios voluntarios), por los cuales encontramos a los textos filosóficos como obras de arte que resuena en las mismas subjetividades. Será desde la tradición histórica heredera de un vocabulario que creamos la posibilidad de una nueva textualidad, una nueva subjetividad y una nueva artística, con sus reglas de composición, tanto para ser publicadas como para ser censuradas y/u omitidas.

g) Algunas concepciones de la filosofía occidental

A lo largo de la historia, ha habido diferentes propuestas para concebir a la filosofía, sea como un modo de vida, un ejercicio espiritual y/o corporal, práctico o teórico, desde perspectivas salvíficas (autoafección y prácticas de sí), como ciencia, como puro pensamiento, como sierva de la teología, como teología, como ontología, como metafísica, como un saber práctico, etcétera. Cada una de estas propuestas filosóficas trafica consigo modos de existencia que se promueven como filosóficos. Las biografías de lxs filósofxs, como ya hemos señalado, la escritura de sí (en la autobiografía), la doxografía sobre sus vidas constituyen modelos de *ethos* y *habitus* para otrxs que pretendan ese μέθοδος. Además, la filosofía ha ensayado diferentes géneros literarios: el diálogo, el tratado, el epistolario, las confesiones, las sumas, el ensayo, las meditaciones, la ciencia (primera y última), la revista, el paper, la publicación en redes sociales, inclusive el género de lo no-escrito (*ágrapha dógmata*), en lo inédito y oral. Como ya hemos señalado, los formatos de lo escrito (digitales o analógicos) se constituyen como un objeto técnico, una obra de arte, un artefacto textual: un libro en

el mejor de los casos. Dichas prácticas escriturales devienen prácticas concretas de existencia: no es lo mismo Sócrates el inédito, que la edición de Platón en sus diálogos contra los poetas y los sofistas; un Kant quieto en Königsberg que un Sexto Empírico viajero; la locura e incompreensión sobre Nietzsche que el respeto y la sensatez de un emperador como Marco Aurelio; los tratados aristotélicos que las meditaciones cartesianas; las confesiones de Agustín y de Rousseau que la geometría de Spinoza o los manifiestos de Preciado o Marx. Además, quienes han ejercido la filosofía han estado dentro de muchísimos ámbitos distintos como la educación, la política, la religión, la ciencia, la historia, la poesía, la literatura, etcétera, exponiendo diversas doctrinas y escribiendo libros sobre casi todas las temáticas posibles, desde los números al Estado, desde la circulación de la sangre a Dios.

Es que la filosofía se dice de muchas maneras. Por eso, me perdonará el lector, pero, omitiré las referencias, ya que la filosofía será amor a la sabiduría, aquello que nos hace libres, el aprender a morir, el conocerse a sí mismx, el esfuerzo reflexivo por alcanzar la felicidad y/o vivir bien, el dialogo silencioso con el alma (Platón); la ya citada creación de conceptos (Deleuze-Guattari); el arte de inventar formas extrañas de argumentar (Mellasoux); la consolación del alma (Boecio); el afán de Dios (Agustín); las ciencias de las formas últimas de la razón (Kant); el pensar libre, puro, ilimitado (Hegel); una parte de la ideología burguesa o la praxis para la transformación del mundo (Marx); la lucha contra la estupidez y la tristeza; las ciencias de las primeras verdades y principios (Husserl); el análisis lógico del lenguaje; la metafísica y la ontoteología y/o el extraordinario preguntar por lo extraordinario y/o

el terrible pero insólito preguntar por la verdad del ser (Heidegger); la aclaración lógica del pensamiento (Wittgenstein); el intento de expresar la infinitud del mundo en los términos limitados del lenguaje (Whitehead); la ciencia teórica de las primeras causas y principios (Aristóteles); el análisis de las estructuras del pensamiento; la ciencia de los asuntos divinos y humanos (Cicerón); el estudio de todas las verdades que surgen de la razón (Tomás de Aquino); el conocimiento del Universo o de todo cuanto hay y un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía (Ortega y Gasset); la búsqueda de la Verdad o el Fundamento último;²⁴ además de ser homologada con algunos de sus métodos como la dialéctica o la deconstrucción, o con algunas de sus corrientes como la fenomenología o la hermenéutica, inclusive, con la misma actividad de la crítica, la duda, la pregunta, la especulación o el pensamiento sin más.

De tal abundancia de definiciones, algunas contradictorias, otras complementarias o compositibles, otras antagónicas, ¿cómo poder arribar al consenso institucional de qué es la filosofía (para ella misma)? ¿Cómo se objetiva esta institución política, histórica y social milenaria en nuestra academia? Sin responder la pregunta, un modo es apelar al método historiográfico al ver el devenir de sus concepciones, siendo de vital importancia la narración conceptual y afectiva de la historia de la filosofía que se tiene de ella, tanto como en relatos internos²⁵ de la institución filosófica (que se manifiesta en manuales o en eminentes lecciones), como en relatos externos (desde el sen-

²⁴ Parece importante rescatar la dignidad y solemnidad que se la da a la filosofía en relación a otros ejercicios del pensamiento, llegando a llamarla el saber de los saberes, la ciencia última o primera, la ciencia de las ciencias, el saber más amplio y profundo, etcétera.

tido común, la religión, la ciencia, la sabiduría, la mitología, etcétera). Cómo la filosofía se narra y es narrada nos dice mucho de ella. Por ejemplo, cuando se dice que es la madre de todas las ciencias. Su pre-comprensión no filosófica es fundamental como condición de posibilidad (aquello que hemos mostrado con Ortega y Gasset, Bourdieu y Derrida al principio de este trabajo), ya que ella “necesita de una no filosofía que la comprenda, necesita una com-presión no filosófica, como el arte necesita un no arte, y la ciencia necesita una no ciencia” (Deleuze-Guattari 1997: 219-220).

h) La condición aporética y agónica de la filosofía

En línea con lo expuesto anteriormente e inspirado por *La estructura de las revoluciones científicas*, indagué la posibilidad de tratar a la institución filosófica como una comunidad a la manera en que Kuhn examinaba la comunidad científica. Por lo que, si “un paradigma es lo que comparten los miembros de una comunidad científica y, a la inversa, una comunidad científica consiste en unas personas que comparten un paradigma” (Kuhn 2006: 304), debía resolver la posibilidad de la aplicación de la noción de paradigma y su estructura comunitaria. En la *Posdata* del libro, el autor dice que tal noción tiene un aspecto sociológico y otro filosófico. En el primero, el paradigma sería toda la constelación de creencias, valores, técnicas, etcétera, que comparten los miembros de una comunidad científica. En el segundo, sería las soluciones concretas de problemas que, empleadas como modelos o ejemplos, pueden remplazar reglas explícitas como base de la solución de los restantes problemas de la

ciencia normal. Esto da como resultado una *matriz disciplinar* que explica la relativa plenitud de su comunicación profesional y la relativa unanimidad de sus juicios profesionales.

Confrontando la teoría de Kuhn sobre la ciencia con la filosofía, encontré que era imposible conseguir aplicar la noción de paradigma. Los “modelos” o los diferentes tipos de “soluciones” para la comunidad filosofía nunca eran exactamente los mismos; más bien, siempre buscaban la *distinción*. No se reconocían las mismas tradiciones, herencias, corrientes y proyectos. Tampoco había un método en común. Desde la perspectiva de Kuhn, la filosofía ni siquiera parece estar en un estado preparadigmático, sino en un estado aparadigmático. Pero, a pesar de ello, no falta que se pretenda imponerse cierto *paradigma filosófico* como lo que realmente es la filosofía.

En la institucionalidad filosófica intervienen distintos “paradigmas” (Kuhn), epistemes (Foucault), estructuras de sentimiento (Williams), intérpretes finales (Pierce) y programas de investigación (Lakatos). Hay una pluralidad de juegos de lenguajes singulares, de sistemas filosóficos muchas veces inconmensurables; es un plebiscito ecosistema de ideas, lleno de pluriversos semánticos y ontológicos. Entonces, lo característico de la institución filosófica no era un programa común, tampoco una tradición dogmática, sino la diversidad de voces singulares que se arrogaban el derecho de *hablar filosóficamente*. Es por ello que no hay consenso unánime y universal sobre qué sea la filosofía ni qué es ser filósofo ni qué sea filosofar. La institución filosófica tiene un carácter aporético a la hora de definir sus temas, autorxs y definirse a sí misma, por lo menos desde un discurso estrictamente filosófico. El carácter epistémico de este pensar específico que es la filo-

sofía parece entrar en una recursividad que, en el fondo, remite a su propio disenso.

Por esa misma condición aporética y/o ametódica (en tanto no hay un camino *a priori* a seguir) es que también la filosofía es permanentemente agónica. En ella se disputan los significantes filosóficos. Dichas disputas del *poder filosófico* (jun poder inútil!) se dan a partir de lo que denomino lógicas del prestigio y el éxito a la medida del canon, según el rendimiento epistémico de las *fuerzas conceptuales*. Estas últimas, vehiculizadas por autorxs, buscan la construcción de una hegemonía en la institución, por lo que, también, deben construir sus ideologemas, es decir, un conjunto de enunciados que se refieren a los núcleos del sentido del discurso que pretenden sostener, ya que “donde hay un signo, hay ideología” (Volóshinov 2018: 30) y “el signo llega a ser la arena de la lucha de clases” (Volóshinov 2018: 50),²⁶ siendo que la actividad filosófica es, en gran parte, como mostré antes, textual, por lo tanto, signica.

La confrontación, la polémica y la disputa de distintxs autorxs por el vocabulario, los métodos, el significado de un significante, la historia de la propia institución, etcétera, da como resultado aquel *corpus* (inter)textual que es tomado como una herencia problemática en tanto tradición. Cada quien, por la dinámica institucional, se inscribe dentro de una disputa por el sentido común y la normalidad filosófica, justamente por la ausencia de consenso. Sólo hay hegemonías precarias y gerundias que se arrojan la posibilidad de proyectar sus regímenes de

²⁶ Desde luego, no queremos decir que existan clases sociales en la institución filosófica a la manera que el marxismo describe la realidad de la sociedad, sino que buscamos hacer énfasis en los intereses contrapuestos y la dimensión agónica de la situación. En este caso, en la polémica continua que supone el discurso filosófico.

inteligibilidad y enunciación como propuestas institucionalmente débiles: lo que puede o no puede entenderse, lo que puede o no puede decirse, lo inentendible y lo indecible, hasta lo impensable e impracticable.

Así es como también se hace posible la inautenticidad en el pensamiento crítico y en el específicamente filosófico. Bien podemos estar dentro de una filosofía ideológica o una ideología filosófica en el dominio del *se* impropio de la institución, en un estado de cadencia, aunque objetivamente se puede constatar que tal cosa se ha dicho en nombre propio, pero sólo es mera reformulación de opiniones reputadas (*éndoxa*). La impersonalidad de ese dominio es patrimonio necesario de la institución y condición misma de las *enunciaciones filosóficas auténticas*. Cómo distinguir las sería tarea para otro artículo.

Sin embargo, hay una emergente y solemne insistencia en decir que ciertas prácticas y discursos son filosóficos. Mas, no abordan problemas (si entendemos que para todo problema existe una solución), sino temas, asuntos, cuestiones que es están en constante revisión y disputa. Una de estas cuestiones es la filosofía misma, que es debatida en su propio seno, sin dejar de ser debatida externamente. Debate que se ha inaugurado desde su instauración como práctica y discurso, algo que veremos en el próximo apartado, y que seguirá en la posteridad, ya que la condición aporética y agónica de los discursos y las prácticas filosóficas constituyen su condición de posibilidad.

En ese entramado textual, en la comunidad lingüística que inaugura, erran los ecos de la lengua filosófica y los actos de habla singulares de cada filósofo. Pero, a pesar de su condición crítica y anormal y la no coincidencia entre lo instituyente y lo instituido, no deja de existir la institucionalidad de una *filosofía normal* y objetivada. Sin

tener una matriz disciplinar, habiendo “objetos” siempre controvertidos, métodos no consensuados, conceptos ininteligibles, hay algo irreductible a todos los métodos del pensamiento que constituye el núcleo de *lo filosófico* al que sólo la filosofía accede, renunciando a la singularidad de otros discursos como el científico, el religioso, el de la literatura, el del sentido común, el de la sabiduría, etcétera.

En las gramáticas, sintaxis, morfologías, semánticas, fonéticas, estilísticas y los léxicos, dialectos y lenguas de cada filosofía singular, hay un intento de llegar, más allá de las lógicas institucionales endogámicas y exogámicas, al centro inaccesible de lo filosófico en su dimensión utópica y ucrónica, irreductible y equidistante a cualquier práctica y/o discurso filosófico particular. En este sentido, lo filosófico funciona como una idea regulativa de la actividad filosófica y congrega bajo su índice una comunidad ideal en la que coexistencia todas las filosofías posibles. Así lo dice Jaspers: “la filosofía es la expresión de un reino de los espíritus que están unidos unos con otros a través de todos los pueblos y épocas, sin instancia en el mundo que excluya o acoja” (Jaspers 1992: 109).

Por lo tanto, toda filosofía se promueve como un proyecto/programa de investigación posible, siempre virtual y actualizable. En ella, caben una metodología fundamental, no por falta de métodos, sino por exceso de ellos. Su anarquía es solidaria de la heurística por efecto de sus manifestaciones inconmensurables. Las filosofías, por la carencia de poder ejercer lo filosófico de modo absoluto, proliferan y polinizan una dimensión de pura neutralidad que se actualiza siempre en el conflicto siempre vigente de su dimensión instituyente, es decir, de su nacimiento y origen. En este sentido, la anarquía (la

falta de *arête*) es la pura neutralidad que invita a métodos y caminos diferentes para el acceso a lo filosófico.

i) El origen/nacimiento de la filosofía

Dicen algunos que la Filosofía, excepto el nombre, tuvo su origen entre los bárbaros.

Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos ilustres*

Hemos arribado a la cuestión del origen de la filosofía. Este nos lleva a lo que entendemos por la filosofía misma, pero hemos dicho que tal cuestión necesariamente está siempre irresuelta y ello constituye la condición de posibilidad de toda práctica y discurso filosófico auténtico. Sus caminos (*oδός*) y persecuciones son un constante regresar, repristinar y repetir el origen y nacimiento de ella misma en la suma de las insistencias singulares que buscan dicho sendero entre el desierto, el bosque y la selva filosófica.

Para tal propósito, es necesario distinguir el origen ontogenético y el origen filogenético de la filosofía, o, dicho en otras palabras, endosomático y exosomático, natural y cultural, personal e impersonal, subjetivo y transubjetivo.²⁷ El origen ontogenético/endosomático/natural/personal/subjetivo es, con temor a equivocarme, necesario. El nacimiento de la filosofía como institución, es decir, su origen filogenético/ exosomático/cultural/impersonal/transubjetivo es, también con te-

²⁷ Mantener tales binomios son un recurso metodológico para comprender la configuración del origen y la institución filosófica, aunque de hecho sean inseparables en el fenómeno de la filosofía *en sí*.

mor a equivocarme, contingente. De algún modo, el devenir de la filosofía juega dentro de la necesidad de su extrema contingencia. De algún modo, ella es inevitable, pero, también.

El origen personal es necesario ya que nace de las disposiciones anímico-afectivas que suscitan el asombro, el estupor, la duda, la pregunta, las situaciones límite, la meditación, la crítica, la angustia, el aburrimiento, el espanto, el júbilo, la dicha, la serenidad, el éxtasis, etcétera.²⁸ No es un delirio universalista occidental y colonial que estas disposiciones están *naturalmente* en cualquier humano. Esta instancia subjetiva, antes propuesta como la invención del concepto, el bautismo de la palabra y el ejercicio de la idea, en la que la pregunta es la devoción del pensar (al decir de Heidegger), está más allá de la filosofía objetivada y ya hecha, de la constante invitación a la inautenticidad que nos llega de la institución filosófica. Hay que “negar todo eso y volver a comenzar, o lo que es igual, por reprimar la situación en la que la filosofía se originó” (Ortega y Gasset 1995: 365). Eso hace que una subjetividad, la cual reproduce en su personalidad, por lo menos aproximadamente, aquella situación originaria en la que la filosofía nació, se subjetive filosóficamente, es decir, devenga filosófica. Dicho de otro modo, lo que constituye la subjetivación filosófica es reoriginar tal ex-

²⁸ En ese sentido, la actividad filosófica es eminentemente afectiva y ética. Como comenta Dussel en su *Introducción a la filosofía*, un filósofo y maestro suyo, Yves Jolif, le dijo que “la muerte de la filosofía es la indiferencia” (Dussel 1995: 31), por lo tanto, podríamos decir que la vida de la filosofía es no ser indiferente: su nacimiento es la diferencia afectiva que supone con lo ordinario y cotidiano, con la banalidad de lo habitual. Tal disposición es la *curiositas* como apertura hacia *algo más* (el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles). Algo más que está en estado latente y puede curar el padecer el estado de inactividad del ocio, un tiempo libre que es un librar al tiempo y ejercitar la libertad desde el tiempo.

perencia en el drama y la novela de la existencia singular y el seno de la institución ya instituida, desde su condición aporética y agónica, con la marca de una subjetividad con nombre propio que establece un vínculo de autoría con cierto *corpus* textual a través de las tecnologías de la escritura, la lectura y el pensamiento que llevan a la creación de conceptos e ideas.

En cierto modo, cada subjetividad filosófica experimenta a la filosofía originándose y naciendo en ella, en aquel momento en el que todavía la filosofía no tenía ni tradición ni institución, y así conquista auténticamente la herencia que le es legada, ya que

“la adquisición de la filosofía ya hecha nos impone la faena de deshacerla primero hasta su estremecida y germinal raíz en que aún es sólo puro menester de ella, dolorida ausencia de ella. No hay modo de rehacer una filosofía y, en general, la filosofía, si no ha sido previamente y a fondo desarticulada (...) Cuanto más largo sea el pasado filosófico, cuanto mayor sea la riqueza de nociones, métodos, teorías que hayamos tesaurizado, más inexcusable es reconquistar la pobreza inicial, aquella radical menesterosidad de filosofía que fue el hontanar de que brotó su ulterior abundancia” (Ortega y Gasset 1995: 366-367).

Justamente, esta relación compleja que tenemos con la abundancia del *pasado filosófico* es algo que nos intimará siempre en cualquier contemporaneidad en la que su discurso todavía persista. Por eso, hay que distinguir este origen personal y subjetivo, espontáneamente natural ante el enigma, con la *originalidad y contingencia* histórica que supuso el comienzo de la historia de la filosofía en

tanto hito del pensamiento griego en una época determinada, entendiendo que un destino personal no es necesidad histórica y que la historia de la filosofía, aún entendida bajo las égidas del progreso y la necesidad, tampoco tiene por qué encarnar necesariamente en una persona.

Fue con la acuñación del término φιλοσοφία que se marcó el comienzo de su futura institucionalización y su producción de subjetividades filosóficas, logradas a través de la adjetivación de dicho sustantivo, entre endónimos y exónimos, patronímicos y matronímicos. Es más: la filosofía es antes filosofar y filosofar es antes vivir, por lo que no extraña que primero se haya usada el adjetivo φιλόσοφος que posteriormente se sustantiva.²⁹ El milagro griego (es decir, la imposibilidad misma de la filosofía) es el fruto de una excepción inmanente que emergió en circunstancias sociales, históricas y políticas determinadas. En ese sentido, es que es una excepción y, por lo tanto, necesariamente contingente, aunque siempre, desde cualquier humanx, esté la posibilidad inmanente e inminente de que surja la filosofía. Aunque allí haya comenzado la historia de la filosofía, no quiere decir que la “filosofía” no existiera y que no exista por fuera de lo que hoy entendemos como su tradición, institución y legado histórico.

Lo que antes llamamos como su condición aporética y agónica son las implicancias y perseverancia del signifiicante «filosofía». Esto ha venido sucediendo desde su nacimiento en cuanto se acuñó el término y se lo inscri-

²⁹ Por primera vez por Heráclito, luego por Heródoto, en los comienzos del siglo V a.C. (ver Heidegger 2004: 42-43; Beaufret 2012: 80-81). Por ello, muchos de los filósofos presocráticos-preplatónicos ni sabían que eran filósofos o estaban filosofando. Para esto, conviene leer de Borges *Kafka y sus precursores*.

bió como palabra que evoca diferentes interpretaciones, corrientes y escuelas, además de reivindicar ciertos métodos y polemizar con otros. Esto nos lleva a comprender a la filosofía, en el sentido cultural e impersonal, como una contingencia histórica, como un discurso novedoso que entró en disputa con otros y que, dentro del contexto griego del siglo V a. C., fue la conjunción exitosa de la dialéctica y la retórica que buscaban cierta modulación específica del *logos* (Colli 1996: 113-115) y trataba de diferenciarse de los géneros literarios de la sofística, la sabiduría, la mitología, la *paideia* homérica, etcétera.

Entonces, la cuestión de decidir si la filosofía es o no inherente a la condición humana es relativa a su constitución ontogenética y filogenética y, por lo tanto, a la indeterminación que existe en la relación entre estos dos niveles del análisis. Si en algún sentido nació, puede morir y si nunca nació, no morirá, por eterna. Ahora bien, por lo pronto, sabemos que es posible y fácticamente real y nos hallamos dentro de su institucionalidad. Otra elucubración, no exenta de ser fructífera, es un extravío contrafáctico.

A lo que creo que *debemos* decir que no es al hecho de asumir que la filosofía es el destino del pensamiento occidental y/o no-occidental, cuando establecemos que la filosofía es el producto contingente de una sociedad particular que se ha desplegado en una escasa herencia de 2500 años, más allá de presuponer su siempre potencia inactual, intempestiva e inevitable. Quizá una posible taxonomía de *pensamientos otros* que sean más cercanos a otras expresiones no tengan traducción alguna en los

registros epistémicos occidentales.³⁰

Entonces, en el sentido cultural e impersonal, es decir, en su constitución filogenética, la filosofía es una técnica específica del pensamiento occidental, aunque virtual patrimonio de todo pensamiento y pueblo posible (sea no-filosófico y/o no-occidental)³¹ que, como nació en determinada época histórica, bien podría morir si alguna vez muere Occidente, don de aquella Grecia Clásica,³² aunque se haya constituido hegemónicamente como la medida de todos saberes y esté latente entender a la filosofía como un catalizador de prácticas y discursos polimorfos que transgredan su institución occidental.³³ Es al establecer su necesaria contingencia y la contingencia de su necesidad que la existencia de la filosofía *en sí* está puesta en duda permanentemente y sólo existe a condición de poder ser suprimida de una vez y para siempre, por su debilidad genética. Aquí quizá una razón de su ser invaluable.

³⁰ Por ejemplo, decir que los pueblos originarios tienen o hacen filosofía. Sin dudas, afirmarlo da prestigio dentro de la cultura occidental y puede ser una opción estratégica, pero también deviene oportunidad en la que es posible que se introduzca un aparato colonial de saber/poder que además quizá no haga justicia al fenómeno. Por eso persisten las preguntas de si adjudicar el adjetivo filosófico a un pensamiento no-occidental es un acto colonial, un acto de reconocimiento, si es una estrategia de prestigio, si estamos interpretando bien la singularidad de tal o cual pensamiento, etcétera.

³¹ Resta pensar a la filosofía como patrimonio de la humanidad y, por eso mismo, a qué humanidad alude la filosofía.

³² También de Roma y Jerusalén. Pero analizar esto no es parte de este trabajo.

³³ Quizá cierta paridad de la comunidad filosófica contemporánea pueda ser un motivo para refutar esta tesis, por ejemplo, con la celebración en el 2018 del 24th World Congress of Philosophy en Beijing, China, en donde se hicieron presentes pensamientos no-occidentales, sino filosofías no-occidentales (chinas, japonesas, indias, latinoamericanas, etcétera).

j) Conclusiones parciales y notas sobre filosofía

Lo aquí concluido sólo es aplicable en tanto nos limitamos al campo de la subjetividad filosófica occidental y contemporánea para no caer en anacronismos y desubicaciones. El recurso historiográfico puede estar contaminado por dicha apropiación y apreciación.

La subjetivación trafica modos de vida y formas de existencia, históricamente construidos, que delimitan el campo de la experiencia filosófica y de la construcción de las obras filosóficas desde las morfologías de su textualidad.

La naturaleza aporética y agónica de la institucionalidad filosófica, más allá del carácter epistémico de este pensar específico, es una recursividad que remite a su propio vacío o, mejor dicho, a su propio *disenso*. Se puede sostener que dicho disenso es funcional a la propia institución filosófica. La funcionalidad del desacuerdo es cómo la propia filosofía opera respecto al asunto de qué es ella misma.

La subjetividad fuerza, movida en su función de autor, como marca articuladora de una intertextualidad singular, disputa dentro del terreno epistémico que compone la propia institución filosófica. La dimensión agónica que nos interesa es conceptual-afectiva. Cada *quién filosófico* propone, e impone si puede, caracteres y categorías, es decir, temperamentos y estilos, conceptos y perceptos. Así se podrá identificar, en el uso, la intencionalidad de una intensidad singular textual bajo la marca de su autor. Así mismo, con ello, proponen una experiencia ética y estética de lo filosófico con sus rendimientos epistémicos-lógicos.

Lo filosófico es irreductible a la reiteración de un modelo o paradigma de él. Su destino es incesantemente ponerse en juego. Es en esa (dis)continuidad que funciona la estabilidad de la institución, la insistencia de su posibilidad como reiteración recursiva e iterante.

La subjetivación filosófica occidental y contemporánea es una inscripción textual de estatus lingüístico que hace referencia a un *corpus* textual o, por lo menos, a un producto mínimo que es un concepto filosófico que se inscribe en un texto. La subjetividad es la marca y la carga intencional de ese texto y su intención conceptual.

Cuando hablamos de la institución filosófica estamos hablando de un corpus intertextual en movimiento inflacionario³⁴ en la que las obras están firmadas con nombres propios, los cuales establecen un vínculo de autoría con dichas obras.

Relativamente, se puede entender a la filosofía como sublimación abstracta de los conflictos vitales de una subjetividad dentro del concepto. Mas bien, la filosofía es una modulación del pensar en el ejercicio corporal-vivencial del concepto. Es la vida del concepto o, mejor dicho, desvivir el concepto. Desvivirse en el concepto es conceptuarse. La vitalidad vivaz, la vida vívida y vital del concepto es Idea.

La filosofía es la historia de la pérdida de su asunto: sobre ese vacío trabaja, en la historia de sus definiciones o de la imposibilidad de su definición. Por eso, el acto de la definición de qué es la filosofía es una poética y una política del pensar. Así, la filosofía es la historia del diseño sobre lo filosófico.

³⁴ ¿Será posible el movimiento deflacionario? Por ejemplo, la pérdida que significaría una quema de libros.

El asunto es saber cómo es que la subjetivación filosófica (contemporánea y occidental) es posible en el marco del disenso sobre qué es filosofía y cómo, a pesar del disenso institucional, se institucionalizan subjetividades.

La filosofía aparece como la normalización de lo que es digno de ser pensado, por lo tanto, también de lo que es digno de ser escrito. La filosofía puede ser (otra) domesticación del pensamiento. Puede llegar a ser una práctica de disciplinamiento epistémico.³⁵

No hay criterios objetivos y/o intersubjetivos para establecer las condiciones de un acuerdo filosófico (lo que no quiere decir que no sucede, sobre todo en su dimensión ética y política). No hay criterios objetivos para conmensurar las filosofías.

De lo dicho, hay que asumir el descentramiento del privilegio epistémico del discurso y las prácticas filosóficas para dejar que la filosofía sea atravesada por otros discursos y prácticas que la desentrañen a ella misma.

Lo filosófico es equidistante a cualquiera de sus aplicaciones singulares. Todo discurso filosófico es estructurado por la centralidad de la palabra, del significante «filosofía» y el afecto y concepto que de ella se ejerce, irreductible ante la multiplicidad de las filosofías.

La filosofía es labrar una joya oculta del pensamiento, es decir, ocultar, cubrir esa joya. La verdad, el movimiento lúdico del desocultar, del descubrir, es su contrario en

³⁵ Pero para saber si esto es así, de algún modo, hay que filosofar, como en el famoso argumento de Aristóteles en el *Protéptico*: o hay que filosofar o no hay que filosofar; si hay que filosofar, hay que filosofar; si no, hay que filosofar (ya que el rechazo a filosofar filosofar). La única forma de atacar a la filosofía teóricamente parece que es haciendo filosofía, a pesar de la contradicción pragmática: filosofar en contra de la filosofía para saber si hay que filosofar y hacer desde la filosofía una contra-filosofía.

tanto se opone al misterio de lo cubierto por capas noéticas-eidéticas de pensamientos. La filosofía cela sus ideas, vela por ellas. En ese sentido, la filosofía es cómplice de lo invisible, de lo oculto, del enigma, del misterio.

La filosofía es admiración en la inquietud de la infancia de la idea. Ese es el *pathos* del *ethos* filosófico en tanto la idea es desaceleración de la experiencia de la vida y una simulación del hospedaje de la eternidad. La idea es el capital eidético-noético para la idealización como procedimiento filosófico sobre lo invisible.

La filosofía es sin objeto en tanto todo objeto posible de la filosofía es misterioso, oculto, secreto, enigmático, ya que la filosofía carece de la experiencia de su objeto, por lo que la filosofía es tratar el enigma, el misterio, lo oculto y secreto, en su acertijo y adivinanza como arcano de la incógnita, es decir, la interrogación: preguntar.

También la filosofía es esencialmente la práctica de la verdad, del desocultar-descubrir, en la prudencia del obsequio de la idea y la imprudencia de darle la palabra.

Siempre existirá la ambigüedad e hibridación entre el nombre propio y la idea impropia. La afirmación de la idea, su ejercicio, es en nombre propio que asume cierta desobjetivación y vacío referencial. La otredad de quien filosofa es la idea. No hay originalidad, sino modalidad de la tonalidad, de la cantidad, calidad, cualidad y talidad de la idea.

Existen *fuerzas conceptuales eidéticas* en disputa que intervienen en la captura de aquello que sea *lo filosófico*: operaciones filosóficas-ideológicas que buscan *subjetarlo*.

La filosofía carece de matriz disciplinar en sentido estricto, pero siempre la convoca difusamente y trata de instaurarla, por lo menos, en una filosofía particular.

Lo filosofía es una experiencia estética y ética, poética

y política, de la aporía de lo filosófico. Es un diálogo aporético sobre qué es ella misma.

La obra de arte textual es parte de una obra de arte del pensar que es parte de la vida como obra de arte que exige la obra de arte de la idea.

La filosofía es el hábito del vértigo de sí misma como asombro de la necesidad de su contingencia y la contingencia de su necesidad.

Toda filosofía es un pensamiento táctico y estratégico de la guerra por la hegemonía conceptual-eidética. El pensamiento filosófico es estrategia conceptual indirecta de aproximación hacia la idea.

La filosofía contiene y desarrolla la presión noética como su conmoción y movimiento que exige pensar. Tal carga noética pide la narración de la idea.

Aquello que sea la filosofía hay que intentarlo cada vez en mí, con mirada principiante, inocente, ingenua, originaria, ancestral, infante.

Toda filosofía es trabajo con lo invisible y la abstracción del concepto y la idealización son los procedimientos de la invisibilidad.

Toda idea filosófica es la consumación o la anulación de la tradición en el intento de existir fuera de una tradición, de existir sin tradición, de ser eterna.

La filosofía es la promesa de una relación erótica con el saber, la verdad, el concepto, la idea. Bien puede devenir asombro y entusiasmo domesticado ante su enigma.

La filosofía es el balbuceo sobre ella misma hasta enmudecer al afrontar los límites del pensamiento, la idea, el lenguaje y la palabra.

Los anuncios del fin de la filosofía y cada medio suyo son síntomas de su siempre renacer.

Toda filosofía es una dramatización de una idea y de un autor, de un *ego* y un *logos*.

Misteriosamente, la filosófica sigue existiendo y seguimos escribiendo *sobre* ella.

La filosofía esa relación amistosa con lo impensable, lo innombrable y lo posible.

La filosofía es dedicación, oficio, labor, trabajo, vocación y evocación de la idea.

El pensamiento es migrar, como exilio voluntario, de una xatria eidética a otra.

La idea es la excusa para pensar. La filosofía es la excusa para nombrar la idea.

Quizá lo filosófico es la suma de todas las definiciones posibles de la filosofía.

La filosofía es un obsequio, regalo, presente, don del pensamiento y su idear.

La filosofía es una terapia conceptual-catártica, entre caracteres y categorías.

La filosofía es encar(n)ar la idea, darle cuerpo, palabra y pensamiento.

La filosofía es la política y la poética de la experiencia de lo filosófico.

La filosofía es diagnóstico y pronóstico del pensamiento occidental.

La filosofía es terapia y método, catarsis de la idea como fármaco.

La filosofía es el estilo de la evasión crepuscular del pensamiento.

Filosofía es tener-ejercer una idea como *keborá* del pensamiento.

La filosofía son políticas y poéticas de la (experiencia de la) idea.

La filosofía es el arte de pensar mediante el preguntar a la idea.

La filosofía es arte de la idealización, es decir, dar vida a la idea.

La filosofía es el máximo desafío del pensamiento (occidental).

Toda filosofía constituye una egodinámica y una logodinámica.

Filosofía es práctica y predica de una idea: profesar una idea.

La filosofía es un efecto de ejercer una idea que exige pensar.

La filosofía es la repetición compulsiva de que ella es posible.

La filosofía es la digresión de sí misma, su anáfora y elipsis.

La filosofía es la infancia de la idea con pudor a la realidad.

La filosofía es la política, la poética y la lógica de la idea.

La filosofía es un ejercicio psicofísico del concepto-idea.

La filosofía es fármaco del lenguaje y el pensamiento.

La filosofía es trabajo eidético-conceptual-vivencial.

La filosofía es la orfandad trascendental de la idea.

La filosofía es el riesgo infinito de ejercer una idea.

Toda filosofía *está en camino*, es decir, es método.

Filosofía es habitar la (in)hospitalidad de la idea.

La filosofía es la violencia erótica de la idea.

La filosofía es el entusiasmo por la idea.

La materia de la filosofía es lo invisible.

Filosofía es peregrinar el pensamiento.

La filosofía es el canibalismo del *logos*.

La filosofía es gnosis de la incógnita.

La filosofía es epifanía de una idea.

La filosofía es lo que la idea exige.

La filosofía es teatro de sí misma.

La idea es desnudar lo invisible.
Filosofía es guerra *entre-logos*.
La idea es violencia noética.
Filosofía es ejercer una idea.

Bibliografía

- Agamben, G. (2016) *Qué es un dispositivo*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Beaufret, J. (2012) *Diálogo con Heidegger. Filosofía griega*, Buenos Aires, Argentina: Miluno.
- Benveniste, E. (1997) “De la subjetividad en el lenguaje” capítulo XV en *Problemas de lingüística general*, Madrid, España: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2012) *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Buenos Aires, Argentina: Taurus.
- Castellano Llanos, G. (2016) *Los estilos de género y la tiranía del binarismo: de por qué necesitamos el concepto de generolecto*, La Pampa, Argentina: La Aljaba, segunda época, volumen XX, 69-88.
- Colli, G. (1996) *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, España: Tusquets.
- Deleuze, G. (1990) “Qué es un dispositivo?” en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, España: Gedisa.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997) *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, España: Anagrama.
- Derrida, J. (1983) *La filosofía como institución*, Barcelona, España: Granica.
- Derrida, J. (1995) *El lenguaje y las instituciones filosóficas*,

- Barcelona, España: Paidós.
- Dickie, G. (1984) *El círculo del arte. Una teoría del arte*, Barcelona, España: Paidós.
- Dussel, E. (1995) *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Colombia: Nueva América.
- Dussel, E. (2018) *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Argentina: Las cuarenta.
- Feinmann, J. P. (2008) *¿Qué es la filosofía?*, Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Foucault, M. (2010) *¿Qué es un autor?*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones Literales.
- Foucault, M. (1984) “El juego de Michel Foucault” en *Saber y verdad*, Madrid, España: Ediciones de la Piqueta.
- Heidegger, M. (2004) *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, España: Herder.
- Heidegger, M. (2000) “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Tiempo y Ser*, Madrid, España: Tecnos.
- Heidegger, M. (2003) *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Jaspers, K. (1992) *La filosofía*, Argentina: FCE.
- Kuhn, T. (2006) *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE.
- Ong, W. (1982) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México: FCE
- Ortega y Gasset, J. (2010) *Prólogo a Historia de la filosofía de Émile Bréhier*, Madrid, España: Gredos.
- Ortega y Gasset, J. (2004) *¿Qué es filosofía?*, México:

Porrúa.

Volóshinov, V. N. (2018) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Argentina: Godot.

SOBRE LOS AUTORES

Fernando Sánchez

Es docente, investigador y extensionista en la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Lic. en Antropología (UBA 1994) y Dr. en Filosofía (UNC 2017). Integrante del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura. Codirector del proyecto de investigación “Poéticas y políticas de la experiencia. Derivas de la subjetividad en el mundo contemporáneo”. Su eje principal de indagación es la articulación entre modos de subjetivación, construcción de alteridades y regímenes de visibilidad.

Rafael Mc Namara

Es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario Posdoctoral CONICET (2020-2022), con un proyecto titulado “Territorios de lo común: elementos para una ontología de lo social en Gilles Deleuze” (CEAPEDI-UNCo). Es docente e investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue. Integra el Comité Editorial de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Dirige la colección *Deleuze: ontología práctica* (RAGIF Eds).

Ayelén Zaretti

Es Magister en Comunicación y Cultura por la UBA, Licenciada en Comunicación Social por la UNCo, doctoranda en Ciencias Sociales (UBA). Docente de la UNRN. Directora del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura, integra allí el Laboratorio de Investigaciones Intercesivas BALDiOLab. Sus publicaciones se inscriben en el campo del cuerpo, la subjetividad, y el arte. Actualmente, se encuentra trabajando sobre los regímenes de percepción de las corporalidades contemporáneas.

Sonia Morán

Es profesora de Filosofía, Psicología y Pedagogía (egresada de la Escuela Nacional de Profesorado R. S. Naón, de Pehuajó, Bs. As.) Ejerció la docencia durante 30 años en instituciones públicas de nivel medio y terciario de la Pcia. de Bs. As. y Neuquén. Estuvo a cargo de asesorías pedagógicas y de asignaturas afines a la especialidad en ambos niveles. En 2020 egresó como Licenciada en Filosofía de la UNCo. Actualmente jubilada de la docencia, pero no de la filosofía, sigue apostando a pensar de manera colectiva y en el ámbito de lo público.

Teófilo Alvariñas

Es abogado egresado de la Universidad Nacional de Buenos Aires, con estudios de posgrado en derecho público en la Universidad San Pablo-CEU (Madrid) y psicólogo egresado de la Universidad Nacional del Comahue, con estudios en psicología social. Es investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue, miembro del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura y docente en el nivel Medio y Superior de la Provincia del Neuquén.

Raúl Cadús

Es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y se desempeña como docente e investigador en la Universidad Nacional del Comahue, donde es Profesor Adjunto y director del Proyecto de investigación “Poéticas y políticas de la experiencia. Derivas de la subjetividad en el mundo contemporáneo”. Actualmente trabaja en dos líneas que se articulan: metafísica-estética del paisaje y ética-metafísica de la Pacha.

Nicolás Carrea

Es estudiante de la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue. Se dedica a la investigación científica y a la escritura. Fue becado por el Consejo Interuniversitario Nacional (CIN) con la beca de Estímulo a las Vocaciones Científicas (EVC) en la convocatoria 2018 que finalizó en el 2020. Actualmente es ayudante de la Cátedra de Metafísica de la carrera de Filosofía en la FAHU-UNCO.

Esta edición de *Poéticas y políticas de la experiencia.*
Derivas de la subjetividad en el mundo contemporáneo
se terminó de imprimir en el mes de junio de 2021,
en Porter & Cía SRL -Plaza 1202
Buenos Aires - Argentina