PsicoResúmenes

www.psicoresumenes.com

Resumen de Problemáticas Contemporáneas de la Psicología Social.

En la web encontrarás:

- Bibliografía
- Evaluaciones
- Resumen
- Tutorías

Accedé a:

- **Clases particulares de varias materias.**
- **Un tutor para ayudarte a planificar tus semestres.**
- **Un tutor que te corrija tus trabajos de facultad.**

@PsicoResúmenes

@Psico.Resúmenes

Resumen transversal de Problemáticas contemporáneas de la Psicología Social

A partir de las siguientes lecturas se debe poder comprender las referencias epistemológicas, metodológicas y políticas que están en juego en las principales problemáticas contemporáneas así como poder explicar, desde la Psicología Social, los procesos de construcción de problemas.

Bibliografía resumida

Módulo 1: Problematizaciones

- **Foucault, M. (1984/1994). ¿Qué es la ilustración? Traducción de Jorge Dávila. Actual, No. 28.**
- **Restrepo, E. (2008). Cuestiones de método: "eventualización" y problematización en Foucault. Tabula Rasa, (8), 111-132.**

Complementaria

- **Foucault, M. (1978/2006). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung . En Sobre La Ilustración. Javier de la Hilguera (Ed). Tecnos. Clásicos Del Pensamiento. 2a Ed.**

Módulo 2: El dualismo como artefacto de producción de la modernidad

- **Guattari, F. (2017) Las tres ecologías. Valencia: Pre-Textos**

Complementaria

- **Descola, P. (2012) La gran división. (Cap. 3) En: Más allá de naturaleza y cultura. Buenos Aires: Amorrortu**

Modulo 3: Herramientas conceptuales para una crítica al antropocentrismo

- **Deleuze, G. & Guattari F. (1976/2005). Rizoma. En: Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, España: Pre-textos.**

Modulo 4: Vida, política y gobierno

- **Deleuze D. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. El lenguaje Literario 1, Ed. Nordan.**
- **Grinberg, S.M. (2007). Gubernamentalidad: estudios y perspectivas. Revista argentina de sociología, 5(8), 97-112**

Módulo 5: La articulación de las diferencias y sus capturas

- **García Dauder, S. y Romero Bachiller, C. (2002). Rompiendo viejos dualismos: De las (im)posibilidades de la articulación. En Athenea Digital, 2, 42-61.**

Módulo 6: De la psicologización a las producciones subjetivantes contemporáneas

- **Quintana, L. (2021). Capitalismo e inmunidad. Isegoria.**

Módulo 1: Problematizaciones

- **Foucault, M. (1984/1994). ¿Qué es la ilustración? Traducción de Jorge Dávila. Actual, No. 28.**
- **Restrepo, E. (2008). Cuestiones de método: "eventualización" y problematización en Foucault. Tabula Rasa, (8), 111-132.**

Complementaria

- **Foucault, M. (1978/2006). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung . En Sobre La Ilustración. Javier de la Hilguera (Ed). Tecnos. Clásicos Del Pensamiento. 2a Ed.**

Resumen de los videos de clase del módulo 1

Video: https://www.youtube.com/watch?v=FXP5ITipxUI. La ilustración: de Kant a Foucault.

Cuando hablamos de Ilustración hablamos de un cambio epistemológico y teórico; del desarrollo de una perspectiva antropocéntrica, donde el hombre es la medida de las cosas. Esto posibilita, entre otras transformaciones, el desarrollo del republicanismo y del concepto de "lazo social": o sea de las posibilidades de acuerdo para la convivencia y de desarrollo de una ética compartida, y esto como soporte de nuevas perspectivas políticas.

Conlleva también la universalización de determinados ideales estéticos que acompañan cierta ética. Toda ética tiene un correlato estético que la emblematiza, en costumbres, en gestos, en lenguaje.

Foucault, M. (1984/1994). ¿Qué es la ilustración? Traducción de Jorge Dávila. Actual, No. 28.

Dudas que me genera el texto

1. ¿La diferencia entre la "crítica" que hacen los filósofos griegos y la "crítica" que se hace en la Ilustración tiene que ver con concebir todo como construcción histórica, incluso a nosotros mismos?
2. ¿La actitud de modernidad es un poco una actitud instituyente, no?
3. ¿podría decirse que la razón privada tiene que ver con comportarse según lo institucionalizado, y razón pública tiene que ver con comportamientos que son efectos del saber que pensar críticamente lo institucionalizado puede cambiarlo y que en síntesis podría definirse como una razón de carácter instituyente?
4. ¿la parcialidad del saber tiene que ver con sus límites geográficos e históricos? ¿Qué otros límites delimitan esa parcialidad?
5. ¿Kant propone a la ilustración como un proceso que no tiene límite, en tanto se va haciendo en inmanencia con el correr del tiempo?
6. ¿Propone Kant que una libertad total no sería propicia para el proceso de Ilustración, pero sí una libertad con ciertos límites para que la maquinaria social siga funcionando, siempre en función de que la razón pueda ser libre para poder transformar, según se desee, dicha maquinaria social?

Preguntas que orientan la lectura

1. ¿Qué es el "Estado de Tutela"?
2. ¿Cómo se caracteriza el "Estado de Tutela"?

Para Kant, el "estado de tutela" es de alguna manera un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de los otros para conducirnos en ámbitos, situaciones, dominios en donde sería preferible utilizar la razón. Por ejemplo, cuando aceptamos seguir las normas morales que nos indica la biblia en vez de reflexionar acerca de si cierta norma establecida por ese libro e instituida socialmente es pertinente de ser seguida en una situación dada específica. Kant dice que el ser humano es responsable de su estado de tutela, y solo puede salir de dicho estado gracias a una modificación operada por sí mismo. Lo que dice el filósofo es que lo que caracteriza a la ilustración es justamente el proceso que nos libera del estado de tutela, y por lo tanto, la Ilustración está definida por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón. Preexistente porque es una relación que existía antes de la ilustración, solo que ahora es una relación cualitativamente distinta.

Lo que plantea Kant es que para que el ser humano salga del estado de tutela se tienen que dar dos condiciones esenciales que son, a la vez, espirituales, institucionales, éticas y políticas. La primera condición es que el campo de la obediencia y el campo de la razón sean claramente diferenciados, y para Kant esto tiene como efecto una "libertad de conciencia" siempre y cuando el ser humano se comporte según la expresión "obedezcan, y podrán razonar todo lo que quieran", que es lo mismo que decir que un ser humano puede pensar como quiera, de la forma que quiera, todo lo que quiera, siempre y cuando obedezca como se debe. Si obedeces como se debe, puedes pensar todo, cuanto y como quieras. La segunda condición tiene que ver con el uso privado y el uso público de la razón, en donde para Kant el uso público de la razón debe ser libre, y en el uso privado es donde tiene que obedecer. La diferencia entre estos dos campos, privado y público, se da en función de cómo se comportan las personas y utilizan su capacidad para razonar. Un ser humano, cuando utiliza su razón de modo privado, está siendo una unidad en la máquina social, donde se le adjudican roles y funciones que tiene que seguir para que el socius pueda

seguir funcionando según estándares deseables y más o menos prescritos. Así, cuando pagamos una factura de UTE u OSE estamos haciendo uso de la razón en el campo de lo privado, estamos siendo una pieza de la máquina social. En cambio, cuando el ser humano razona por el simple hecho de poder razonar, es cuando esta debe ser libre y pública. Ahora, dice Kant, estas condiciones no son suficientes para que la razón asegure su autonomía y se libere de una autoridad, sino que es necesario algo que la guíe, y esa guía es lo que él propone como la crítica. Esta es la guía de la razón y permite la diferenciación entre el campo de la obediencia y el campo de la razón, y el campo de lo público y el campo de lo privado, y que por medio del uso de la razón se pueda definir lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que se puede esperar. Por ello, es que para Kant, la ilustración es la edad de la crítica.

3. ¿A que se refiere Foucault con "actitud de modernidad"?
Foucault se pregunta si no es posible considerar a la modernidad como una actitud, relacionada con un modo de relación con y frente a la actualidad, como una actitud voluntaria que tienen las personas acerca de lo que hacen, piensan y sienten. Algo así como una forma de comportarse particular-en su sentido más amplio-, sociohistóricamente determinada. Como un "ethos", una forma de existencia, de ser en el mundo. Esta forma de ser en el mundo sintetiza de manera simultánea una valoración por el presente y las formas en que este puede ser transformado, a través de su conocimiento. Pero también, dice Foucault, la actitud de modernidad es una forma de relacionarse consigo mismo, en tanto que nosotros también somos objetos social e históricamente construidos. Una actitud que tiene su esencia en el pensar críticamente la constitución ontológica del ser humano, como sujeto autónomo. Como seres humanos que hemos sido constituidos por los múltiples determinantes simbólicos, materiales, institucionales y de toda índole, que pueden pensarse como efecto de la Ilustración, para poder discernir de alguna manera aquellos determinantes que no son indispensables para ser autónomos. En ese sentido, se trata de pensar críticamente cuáles son los límites determinados por lo que aquello que nos constituye pero que cumplen dos características: nos son impuestos y no son deseables. Y al pensarlos de esa manera, al genealogizarlos, arqueologizarlos, podamos pensarlos de una manera distinta; una manera que aunque también será impuesta en el futuro, será deseable, hasta que no lo sea más. Una actitud que piensa al ser humano en constante devenir, constituido y constituyente de los procesos de subjetivación que nos-van-y-vamos transformando en la continuidad de la historia. En ese sentido, se abren algunas interrogantes sobre esto, cómo ¿Puede pensarse a la actitud de modernidad como una actitud instituyente?

4. ¿Cómo define y caracteriza Foucault a la ilustración?
Foucault caracteriza a la ilustración como un conjunto de eventos y procesos históricos complejos que se ubican en cierto momento del desarrollo de las sociedades europeas. Conjunto que contiene elementos de diversa índole como transformaciones sociales, instituciones políticas, formas de saber, proyectos de racionalización de los conocimientos y las prácticas, y mutaciones tecnológicas. Y por ello plantea que para analizar, para pensar críticamente la ontología del ser humano contemporáneo, es necesario una serie de indagaciones históricas, de carácter genealógico y arqueológico, que deben estar orientadas a reflexionar sobre aquello que nos constituye pero que no es indispensable y que no deseamos, porque nos limita en nuestras formas de pensar, hacer y ser en el mundo. Se trata de pensar críticamente acerca de la forma en la que, a través de distintos dispositivos y elementos sociohistóricamente construidos, estamos siendo limitados e imposibilitados de transformar aquellas formas de ser en el mundo que ya no deseamos que sigan siendo perpetuadas, instituidas, impuestas. Esta indagación de carácter histórico sería

una indagación acerca de los eventos que nos han llevado a constituirnos y reconocernos como sujetos de la forma en la que lo hacemos, para poder pensarnos de formas distintas y deseables.

Resumen del texto

¿Qué es la filosofía moderna?
La filosofía moderna es aquella que intenta responder hace ya más de dos siglos acerca de ¿que es la Ilustración?

Lo novedoso de la respuesta de Kant a esa pregunta es que plantea un problema nuevo. No fue en está época la primera vez que el pensamiento filosófico intentaba reflexionar sobre su propio presente, sin embargo, hasta ese momento la reflexión había adoptado tres formas principales:

1) El presente puede ser representado como perteneciente a una cierta era del mundo, distinguida de otras por ciertas características que le son propias, o separada de otras eras por algún acontecimiento dramático.
2) El presente puede ser interrogado para intentar descifrar en él los signos anunciadores de un próximo acontecimiento.
3) El presente puede ser analizado también, como un punto de transición hacía la aurora de un nuevo mundo.

La manera en que Kant plantea la cuestión es completamente diferente de las anteriores tres formas. Para Kant, la Ilustración no es ni una era del mundo a la que se pertenece, ni un acontecimiento del cual ya se perciben los signos, ni la aurora de una realización. Sino que la define de un modo casi totalmente negativo, como una “salida” o una “vía de escape”.

Indica que esa “salida” que caracteriza a la Ilustración es un proceso que nos libera del “estado de tutela”. Por “**estado de tutela**” entiende un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otros, para nuestra conducción en los dominios donde conviene hacer uso de la razón. Estamos en este estado cuando un libro ocupa el lugar de nuestra conciencia, o cuando un médico prescribe la dieta que debemos seguir.

Así, la Ilustración está definida por **la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón.**

Para Kant, el ser humano es, por sí mismo, responsable de su estado de tutela. En consecuencia, no podrá salir de ese estado sino es gracias a un cambio operado por él mismo sobre sí mismo.

Para Kant, la Ilustración tiene una “divisa”, un rasgo distintivo gracias al cual uno puede ser reconocido; que es, también, una instrucción que uno se da a sí mismo y que propone a otros. Dicha instrucción es “atrévete a conocer”. Así, es necesario considerar a la Ilustración, tanto como un proceso en el cual participan los seres humanos de manera colectiva, como un acto de coraje que debe ser ejecutado de manera personal.
Los seres humanos son a la vez elementos y agentes de un mismo proceso. Ellos pueden ser los actores del proceso en la medida de su participación en este último; y el proceso ocurre en la medida en que ellos deciden ser sus actores voluntarios.

Kant define dos condiciones esenciales para que el ser humano salga de su estado de tutela. Estas son, a la vez, espirituales e institucionales, eticas y politicas:

1) La primera condición es que sea claramente distinguido el campo de la obediencia y el campo del uso de la razón. Por ejemplo, bajo la expresión “obedezcan, no razonen”, se puede distinguir la manera en como normalmente se ejercen la disciplina militar, el poder político y la autoridad religiosa. Desde está primera concepción la humanidad alcanzaría su madurez no cuando ya no se tenga que obedecer, sino cuando se le diga al ser humano “obedezcan, y podrán razonar tanto como quieran. Se puede entender esto como la “libertad de conciencia”, el derecho a pensar como se quiera, siempre y cuando se obedezca como se debe.
2) La segunda condición es que sea distinguido el uso privado y el uso público de la razón. Para Kant, la razón de uso público debe ser libre, y en su uso privado debe estar sometida. Lo cual es lo contrario a lo que ordinariamente se denomina como libertad de conciencia. Para Kant, el ser humano hace uso privado de su razón cuando es “una pieza de una máquina”, cuando tiene que cumplir un papel en la sociedad y tiene que ejercer algunas funciones. Se encuentra uno a sí mismo ocupando una posición definida en la que debe aplicar reglas y perseguir fines particulares, y en ese entonces la razón debe someterse a esos fines particulares. En consecuencia, no puede haber, en este caso, uso libre de la razón.

Por el contrario, cuando uno razona solo para hacer uso de la razón, cuando se razona como ser razonable, y no como pieza de una máquina, cuando se razona como miembro de la humanidad razonable, entonces el uso de la razón debe ser libre y público. La ilustración no es, por lo tanto, únicamente el proceso gracias al cual los individuos verían garantizada su libertad personal de pensamiento. Sino que hay Ilustración cuando existe superposición del uso universal, del uso libre y del uso público de la razón.

Ahora, ¿cómo asegurar un uso público de está razón?, y es acá donde aparece la Ilustración como un problema político. El asunto problemático que se plantea es el de saber cómo puede el uso de la razón tomar la forma pública que requiere, como puede la audacia de conocer ejercerse a la luz del día mientras que los individuos estan siendo obedientes del modo más exacto posible.

De está forma Kant describe a la Ilustración como el momento en el que la humanidad va a hacer uso de su propia razón sin sometimiento a autoridad alguna. Y es precisamente en un momento como ese que la *crítica* se hace necesaria, puesto que ella tiene por misión la definición de las condiciones bajo las cuales es legítimo el uso de la razón para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que se puede esperar. El uso ilegítimo de la razón hace nacer, por medio de la ilusión, al dogmatismo y la heteronomía[1]; por el contrario, cuando el uso legítimo de la razón ha sido claramente definido en sus principios es que puede asegurarse su autonomía.

En algún sentido, la *crítica* es la guía de la razón que ha alcanzado su madurez en la Ilustración, e inversamente, la Ilustración es la edad de la *crítica.*

[1] La heteronomía es un concepto que se aplica a un ser que vive según reglas que le son impuestas, y que en el caso del ser humano se soportan contra la propia voluntad o con cierto grado de indiferencia.

La modernidad

Frecuentemente se habla de la modernidad como una época o, al menos, como un conjunto de rasgos característicos de una época; suele situarsela en un calendario en el que apareceria precedida por una pre-modernidad más o menos ingenua o arcaica, y seguida por una enigmática e inquietante post-modernidad.

Haciendo referencia al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar a la modernidad más bien como una actitud que como un periodo de la historia. Con “actitud” quiero decir un modo de relación con y frente a la actualidad; una escogencia voluntaria que algunos hacen; en suma, una manera de pensar y de sentir, una manera, también, de actuar y de conducirse que marca una relación de pertenencia y, simultáneamente, se presenta a sí misma como una tarea. Algo así como un “ethos”.

Para Baudelaire, la actitud de modernidad no se trata de sacralizar el momento que pasa para intentar mantenerlo o perpetuarlo; sino más bien, para la actitud de modernidad, el alto valor que tiene el presente es indisociable de la obstinación tanto en imaginarlo de modo distinto a lo que es, como en transformarlo, no destruyendolo sino captandolo en lo que es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención puesta en lo real se confronta con la práctica de una libertad que, simultáneamente, respeta y viola lo real.

No obstante, la modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente; es, también, un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un ascetismo indispensable. Ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como se es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración ardua y compleja. El ser humano moderno es aquel que intenta inventarse a sí mismo. Está modernidad no “libera al ser humano en su propio ser”, lo obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo.

Así, puede verse el enraizamiento en la Ilustración de un tipo de interrogación filosófica que problematiza, de modo simultáneo, la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo. Y lo que nos une de ese modo a la Ilustración es una permanente reactivación de una actitud, de un ethos filosófico que podría caracterizarse como una crítica permanente de nuestro ser histórico.

Este *ethos* puede caracterizarse, muy brevemente:

La Ilustración es un conjunto de eventos y de procesos históricos complejos, que se ubican en un cierto momento del desarrollo de las sociedades europeas. Este conjunto contiene elementos de transformaciones sociales, tipo de instituciones políticas, formas del saber, proyectos de racionalización de los conocimientos y de las prácticas, mutaciones tecnológicas que resulta difícil resumir en una palabra. Y teniendo en cuenta todo esto, es importante destacar que todo lo previamente elaborado refiere a una forma de reflexión filosófica, que concierne **sólo** al modo de relación reflexiva con el presente. Por ello, el análisis de nosotros mismos como seres que, en cierta medida, hemos sido históricamente determinados por la Ilustración, implica una serie de indagaciones históricas que deben ser tan precisas como sea posible, pero que no deben estar orientadas retrospectivamente hacía el “núcleo esencial de la racionalidad” que se pueda encontrar en la Ilustración y que habría que salvar a costa de lo que fuere, sino que debe estar orientada hacía aquello que no es indispensable, o no lo es más, para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos.

Este *ethos* filosófico puede caracterizarse como una actitud-límite. No se trata de un comportamiento de rechazo. La crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos.

La pregunta crítica, puede ser formulada de la siguiente manera: ¿en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar ocupa aquello que es singular, contingente y ocasionado por restricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria, en una crítica práctica que toma la forma de una transgresión posible de limitaciones.

Está transformación trae consigo una consecuencia inmediata: la crítica ya no buscará las estructuras formales que tienen valor universal; más bien se convertirá en una indagación histórica a través de los eventos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. En ese sentido, tal crítica no es trascendental; sino que es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método.

- Arqueológica en el sentido de que tratará a los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como eventos históricos.
- Genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos, aquello que nos sea imposible hacer o conocer, sino que desprendera de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos.

Está actitud histórico-crítica debe ser también una actitud experimental. Este trabajo realizado en los límites de nosotros mismos debe, por una parte, abrir un dominio de indagaciones históricas y, por otra parte, someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para aprehender los puntos en los que el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que haya que darle a ese cambio.

Está ontología histórica de nosotros mismos, debe apartarse de todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales. Sabemos por experiencia que dicha pretensión de escapar del sistema de la actualidad proponiendo programas conjuntos, globales, de una sociedad distinta, de un modo de pensar diferente, de otra cultura, de otra visión del mundo, no conduce, de hecho, sino a retornar a las más peligrosas tradiciones.

Prefiero las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en cierto número de dominios concernientes a modos de ser y de pensar, a relaciones de autoridad, a relaciones entre los sexos, o a la manera de percibir la locura o la enfermedad. Prefiero esas transformaciones, incluso parciales.

Caracterizaría, por lo tanto, al *ethos* filosófico propio de la ontologia crítica de nosotros mismos, como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos traspasar y, por ello, como trabajo de nosotros-mismos sobre nosotros-mismos, en la medida en que seamos seres libres.

Trabajo propuesto

Es cierto que hay que renunciar a la esperanza de tener acceso algún día a un punto de vista que pudiera darnos acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que pueda constituir nuestros límites históricos. Pero ello no quiere decir que todo el trabajo no pueda hacerse sino en el desorden y la contingencia. El trabajo que propongo tiene su generalidad, su sistematicidad, su homogeneidad y su apuesta:

- **Su apuesta:** está indicada por lo que pudiéramos llamar “la paradoja de las relaciones de la capacidad y del poder”. Sabemos que la gran promesa o la gran esperanza del siglo XVIII, o al menos de una parte de el, estaba centrada en el crecimiento simultáneo y proporcional de la capacidad técnica de actuar sobre las cosas, y de la libertad de los individuos, unos en relación con otros. Por lo demás, se puede ver que a través de toda la historia de las sociedades occidentales la adquisición de capacidades y la lucha por la libertad han constituido elementos permanentes de esa historia. Ahora bien, las relaciones entre crecimiento de capacidades y crecimiento de la autonomía no son tan simples como se pudo creer en el siglo XVIII. La apuesta puede entonces resumirse en la siguiente pregunta: ¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder?
- **Homogeneidad:** se trata de tomar como dominio homogéneo de referencia aquello que los seres humanos hacen y la manera como lo hacen. Es decir, por una parte, las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer (denominado como aspecto tecnológico de los sistemas prácticos); y, por otra parte, la libertad con la que actúan en esos sistemas prácticos, reaccionando a lo que hacen los otros y modificando, hasta cierto punto, las reglas del juego (denominado como la vertiente estratégica de esas prácticas). La homogeneidad de estos análisis histórico-críticos está por tanto asegurada por ese dominio de prácticas, con sus vertientes tecnológica y estratégica.
- **Sistematicidad:** estos sistemas prácticos provienen de tres grandes dominios:

1. El de las relaciones de control sobre las cosas
2. El de las relaciones de acción sobre los otros
3. El de las relaciones consigo mismo

Sabemos bien que el control sobre las cosas está mediado por las relaciones con los otros, lo que implica, a su vez, relaciones consigo mismo y viceversa. Analizar la especificidad de cada eje y sus interconexiones es necesario. La ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder una serie abierta de preguntas, respondiendo todas a la siguiente sistematización: como nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber, cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercemos o soportamos las relaciones de poder; como nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones.

- **Generalidad:** estas indagaciones histórico-críticas son muy particulares, en el sentido de que ellas versan siempre sobre un material, una época, un cuerpo de prácticas y discursos determinados. Pero, al menos en la escala de las sociedades occidentales de las que provenimos, esas indagaciones poseen su generalidad, en el sentido de que han sido recurrentes hasta nuestros días. Ejemplo de ellos son el problema de las relaciones entre razón y locura, o entre enfermedad y salud. Lo que hay que comprender es en qué medida lo que sabemos de esa generalidad, las formas de poder en ellas ejercidas y la experiencia que en ella tenemos de nosotros mismos no constituyen más que figuras históricas determinadas por una cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción y modos de relación consigo mismo. El estudio de los modos de problematización es, por lo tanto, la manera de analizar cuestiones de alcance general en su forma históricamente singular.

Por todo esto, es que hay que considerar a la ontología crítica de nosotros mismos, no como una teoría o doctrina, sino como una actitud, como un *ethos*, como una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, simultáneamente, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de rebasar esos mismos límites.

Restrepo, E. (2008). Cuestiones de método: “eventualización” y problematización en Foucault. Tabula Rasa, (8), 111-132.

Preguntas y consignas orientadoras del texto

1. Desarrolle sobre la noción de "eventualización"

La eventualización consiste en un procedimiento de análisis, como una estrategia que permite tomar distancia de todo aquello que nos parece evidente y que se ha naturalizado. A través de este procedimiento lo que se intenta es remover una falsa evidencia acerca de conceptos o supuestos, para mostrar cómo estos estan vinculados de forma compleja con unos procesos históricos múltiples. Se trata de un posicionamiento de sospecha radical en contra de todo aquello que se toma como evidente y que por lo tanto usualmente se mantiene fuera del cuestionamiento. Y lo que busca es el "cómo" algunos sucesos se han constituido en un momento determinado, estableciendo en ese procesos un objeto, un sujeto, una red de categorías o unas prácticas de subjetivación determinadas. Se trata de entender estos sucesos en su singularidad, y para ello se utiliza, entre otras herramientas, el análisis genealógico, a través del cual se puede historizar la constitución de los saberes, discursos y dominios de objeto, sin remitir a referentes trascendentes en este proceso, ya que esto último solo invisibilizaría o vaciaria de su historia a los acontecimientos y la red compleja de determinantes en la cual emergieron en ese momento específico. La genealogia permitiria dar cuenta justamente de cómo en determinado momento de la historia surgió una demanda de inteligibilidad, de cómo se constituye como objeto del pensamiento un cierto problema, y permitiria analizar cuales relaciones de poder tuvieron lugar en la constitución de dicho objeto como objeto de conocimiento, y como este, además, ha sido plasmado en programas o tecnologías concretas.

2. Desarrolle sobre la noción de "problematización"

La noción de problematización se refiere a un conjunto de prácticas, ya sean discursivas o no discursivas, que introducen algo en el campo de lo verdadero y lo falso, otorgándole el estatus de objeto del pensamiento. En este proceso, la "problematización" se enfoca en entender cómo y por qué ciertos temas se transforman en problemas dignos de indagación. Una premisa fundamental de la problematización radica en que no todo ámbito de acción o comportamiento se convierte en objeto del pensamiento. Para que esto ocurra, es necesario que haya una pérdida de familiaridad y certidumbre que previamente lo mantenía al margen del ámbito del pensamiento. Esta pérdida lo conecta con dificultades que requieren atención.

La problematización no surge de manera aislada, sino que está enraizada en procesos sociales, económicos y políticos. Aunque estos factores no determinan directamente el contenido de la problematización, sí incitan la emergencia de los problemas al resaltar áreas de dificultad. Sin embargo, la problematización no es uniforme; adopta formas diversas y en ocasiones incluso contradictorias. Cada instancia de problematización es una respuesta única y específica, generando diversas manifestaciones que pueden variar en su naturaleza.

Las problematizaciones se traducen en prácticas institucionales concretas y pueden resultar en diversas respuestas para abordar un problema. Estas respuestas se manifiestan en instituciones, comportamientos y percepciones en la realidad donde se plantean. Las respuestas no son uniformes, sino que reflejan las múltiples formas en que la problematización puede ser abordada, contribuyendo a la complejidad de cómo se enfrentan los problemas en la sociedad.

3. La eventualización cuestiona dos interrelacionados hábitos de pensamiento que atraviesan el grueso de la imaginación teórica y política de nuestros días, ¿Cuáles son? ¿En qué se diferencia la eventualización de estos?

Estos dos hábitos de pensamiento son, por un lado, el presentismo histórico, el cual consiste en la imposición de unas determinadas categorías de análisis y supuestos históricamente constituidos, sobre otros, de forma tal que está imposición imposibilite las posibilidades de comprender sus singularidad e inconmensurabilidad, de esa manera, imponiendo categorías de análisis que han sido constituidas en un tiempo actual, presente, en detrimento de otras categorías y supuestos que serían más adecuados de utilizar para analizar el tiempo sobre el cual se está analizando tal o cual evento. Por otro lado, la indagación metafísica, que está relacionada con la tendencia a pensar en constantes históricas, en universales antropológicos o generalizaciones definidas de antemano. Estas tendencias confluyen en la indagación, y obstruyen la singularidad de los sucesos que se indagan y analizan. Está indagación metafísica se trata, en definitiva, de analizar los sucesos en términos de una lectura lineal de la historia, buscando los orígenes de cierto evento, o entidades trascendentales que permitan comprenderlo. Estos dos hábitos de pensamiento se diferencian de la eventualización, fundamentalmente, porque está última consiste en una sospecha radical de lo que se toma como evidente, como eso que nos constituye en el presente y que hemos normalizado, ya no un análisis que involucre un presentismo histórico desde donde analizar el pasado, desde donde indagar a partir de categorías y supuestos que tienen lugar en un tiempo actual, sino en una indagación que entiende y se pregunta a cada instante por la historicidad que constituye y supone nuestro presente, entendiendo que, si bien no es posible escribir o hablar sobre el pasado sin el uso de conceptos y supuestos derivados de la propia experiencia y entendimiento del presente, estas ideas serán siempre de aquel que habla, que interpreta en sus propios tiempos, y que por lo tanto parte de categorías y suposiciones de las cuales sería necesario sospechar. Además, la eventualización evita el pensar en constantes históricas, evita buscar el origen de los sucesos, sino que más bien lo que busca es entender, en sus singulares amarres historicos, un suceso específico. No desde una actitud intelectual que parte de la lectura lineal de la historia, que consiste en suponer la repetición y extensión de los mismos mecanismos a lo largo de la historia de nuestras sociedades, sino que, desde un análisis genealógico, consiste en una indagación que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos y dominios de objeto, sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación a un campo de acontecimientos. Sin suponer que existen constantes históricas, entidades que mantienen su naturaleza, unidad e identidad a lo largo de la historia, aunque no lo parezca. Así, la pregunta de la eventualización, más que preguntarse por el “que es” tal cosa, se pregunta sobre el “cómo” se constituye en un momento determinado un suceso, que establece un objeto, una posición de sujeto, una red de categorías, unas prácticas o subjetivaciones determinadas, buscando como objeto aquello que aparece como dado, las objetividades evidentes que dan sentido a las acciones y narrativas del propio presente, buscando preguntarse por tal obviedad y naturalidad que las mantiene fuera del campo del pensamiento, invisibilizadas. El acontecimiento, en su singularidad e irreductibilidad, justamente, es lo que constituye el objeto de interés de la eventualización. Considerando que existen una multiplicidad de sucesos diferentes, que no tienen ni la misma importancia, ni la misma amplitud cronológica, ni la misma capacidad de producir efectos; intentando distinguir estos sucesos, diferenciando las redes y los niveles a los que pertenecen, con el objetivo de reconstruir los hilos que los atan y los hacen engendrarse unos a partir de otros.

Resumen del texto

Introducción

El interés de Foucault era entender la *historia del presente*, entendiendo las emergencias, despliegues y transformaciones que han constituido nuestro presente.

Tanto la **eventualización**[2] como la **problematización** son categorías nodales para comprender el método utilizado por Foucault. La categoría de la **problematización** supone una estrategia analitica central denominada *historia critica del pensamiento;* está última refiere a los regímenes de verdad donde determinados problemas aparecen como objetos del pensamiento y pueden llegar a plasmarse en programas o tecnologías concretas.

Ambas nociones permiten comprender la forma como Foucault operaba en la formulación de sus preguntas y, sobre todo, en algunos de los criterios de procedimiento que instrumentalizaba en sus trabajos. **La arqueología y la genealogía no pueden ser cabalmente entendidas sin considerar estas dos categorías como estrategias de abordaje.**

Eventualización: como principio de inteligibilidad histórica

La eventualización consistiría en un procedimiento de análisis. **Una estrategia que posibilita tomar distancia de lo que nos parece evidente**, de la tendencia a subsumir el acontecimiento en horizontes de inteligibilidad o unidades predeterminadas. Se trata de remover una falsa evidencia, de mostrar su precariedad, de hacer aparecer no su arbitrariedad, sino la compleja vinculación con unos procesos históricos múltiples y, en muchos casos, recientes.

La eventualización como procedimiento no solo constituye la especificidad y el amarre de la arqueología y la genealogía, sino que definiría el horizonte filosófico y político en el que se inscribe la obra de Foucault en su conjunto.

La eventualización como procedimiento cuestiona al menos dos interrelacionados hábitos de pensamiento que atraviesan, y en muchos casos suponen, el grueso de la imaginación teórica y política de nuestros días:

1) **El presentismo histórico:** consiste en la imposición de unas categorías de análisis y supuestos propios de unos horizontes de historicidad sobre otros obturando posibilidades de comprensión de sus singularidades e inconmensurabilidades
2) **La indagación metafísica:** tres de los rasgos más prominentes de la indagación metafísica consisten en pensar en términos de constantes históricas, universales antropológicos o generalizaciones definidas de antemano. Estos tres rasgos confluyen en la obliteración[3] de lo singular de un suceso o serie de sucesos

La eventualización como sospecha radical y lucha permanente sobre los conceptos y supuestos que tienden a tomarse como evidentes y que en general se mantienen fuera de examen, implica un procedimiento de acercamiento cauteloso a otros horizontes de historicidad y a los propios buscando entender en sus singulares amarres un suceso o

[2] Algo “eventual” es aquello que no es seguro, fijo o regular, o que está sujeto a diversas circunstancias.
[3] Anular, borrar o tachar una cosa.

series de sucesos específicos. Esto no significa que se considere posible, ni deseable un “borramiento” de las condicionalidades del presente que nos permita acceder al “pasado tal cual lo fue”. Al contrario, es preguntarse a cada instante por la historicidad que constituye y supone nuestro propio presente.

Los condicionamientos del presente no son todos iguales ni poseen el mismo peso. Estos condicionamientos distan de ser homogéneos ya que varían según las experiencias y el entendimiento del propio presente que se expresan en las categorías y supuestos desde los cuales se habla del pasado. No es posible escribir o hablar sobre el pasado sin el uso de conceptos y supuestos derivados de la propia experiencia y entendimiento del presente, es decir, es desde estas ideas que el escritor o quien habla interpreta sus propios tiempos para él y para otros.

Es precisamente en está diferencia de experiencias y en una sospecha radical y lucha permanente con los conceptos y supuestos, con las cuales se opera desde un procedimiento como el de la eventualización, donde emergen las condiciones de posibilidad para un distanciamiento crítico del presentismo histórico y sus poderosos efectos.

Con respecto a la indagación metafísica, y en relación a las constantes históricas, Foucault subraya su sospecha sobre la actitud intelectual de la lectura lineal de la historia, que consiste en suponer la repetición y extensión de los mismos mecanismos a lo largo de la historia de nuestras sociedades.

En oposición a está lectura lineal de la historia, Foucault ha propuesto la genealogía, la cual consiste en una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia. En este sentido, la genealogía puede ser considerada como un componente del procedimiento de la eventualización, uno que se opone al historicismo.

El historicismo entendido como un modo de pensar con las características siguientes: nos dice que para entender la naturaleza de algo en este mundo nosotros debemos verlo como una entidad desarrollándose históricamente, es decir, primero, como un individuo y un todo único y, segundo, como algo que se desarrolla con el tiempo. Así, el historicismo opera desde el establecimiento de constantes históricas, supone la existencia de entidades que mantienen su naturaleza, unidad e identidad por debajo de las apariencias a lo largo de una serie de desarrollos que se remontan a los albores de un tiempo histórico secular, vacío y homogéneo. El principio de inteligibilidad consiste, entonces, en remitir a estas entidades, generales y últimas, las particularidades o especificidades identificadas, las cuales no pueden ser más que accidentes de su manifestación en un momento dado.

Con respecto a los universales antropológicos, Foucault esgrime un escepticismo sistemático. Su método apunta al cuestionamiento de estos universales y a la necesidad de situar en el plano de las prácticas concretas y de sus historicidades lo que se ha tendido a tomar como tal. No más el Sujeto ni la Razón, el Deseo, la Historia, la Ley, lo Inconsciente o la Cultura como universales antropológicos para subsumir en un analisis deseventualizante entramados de relaciones, prácticas y representaciones que emergen, se transforman y dispersan en un momento dado.

Por ello, se considera a Foucault como un pensador que está constantemente pluralizando y descapitalizando todos los grandes conceptos, primeros principios, y los soportes

fundamentales que nuestra tradición ha producido. El problema de razon no es uno jurídico u ontológico; es histórico y político.

Finalmente, las generalizaciones establecidas de antemano también se oponen a la posibilidad de que afloren los eventos o series de eventos en su singularidad. Desafiar la tendencia a endosar lo que se examina a un principio general, a una ley o a un caso de una entidad que la subsume constituye una premisa de la eventualización como procedimiento.

La inteligibilidad metafísica tiende a preguntarse por el “que es”, por el “ser”, por la “naturaleza” de una cosa o hecho determinado; mientras que desde el procedimiento de la eventualización la pregunta relevante es por el “cómo” se constituye en un momento determinado un suceso o serie de sucesos que establecen un objeto, una posición de sujeto, una red de categorías, una práctica o unas subjetivaciones determinadas.

Lo que busca la eventualización es tomar como objeto lo que aparece como dado, esas objetividades evidentes sobre las que se edifican sesudos análisis e interminables disputas, sobre las que se interpretan los documentos históricos, pero también a través de las cuales hacen sentido las acciones y narrativas del propio presente. En definitiva, busca preguntarse por la obviedad y naturalidad que las mantiene por fuera del campo del pensamiento, de sus visibilidades.

El acontecimiento en su singularidad e irreductibilidad constituye el objeto de interés de la eventualización como procedimiento. El acontecimiento como objeto principal de investigación.

Se trata de considerar detenidamente que existe toda una estratificación de tipos de sucesos diferentes que no tienen ni la misma importancia, ni la misma amplitud cronológica, ni la misma capacidad de producir efectos. Por lo tanto, el problema consiste al mismo tiempo en distinguir los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los atan y los hacen engendrarse unos a partir de otros. En está distinción, diferenciación y reconstrucción de los sucesos, sus imbricaciones e interacciones, lo que está en juego son las relaciones de poder.

De ahí el recurso a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. Por ello es que pienso que hay que referirse al modelo de la guerra y la batalla. Porque la historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa. La historia es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle, a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas.

La genealogía permite dar cuenta de la historicidad belicosa que demanda una inteligibilidad en detalle de las relaciones de poder, esto es, de las luchas, las estrategias y tácticas que constituyen los diferentes sucesos o series de sucesos en sus diferenciales amarres y planos.

La memoria de estos enfrentamientos, de las historicidades belicosas que nos arrastra y determina, se encuentra en los “saberes sometidos”. En ambas formas de los saberes sometidos o sepultados estaba de hecho incorporado el saber histórico de las luchas, yacia la memoria de los enfrentamientos que hasta ahora había sido mantenida al margen. Para hacer emerger estas memorias, se requiere una intervención genealógica.

He aquí, así delineada, lo que se podría denominar una genealogía: redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos. Estas genealogías de la memoria, de la inscripción histórica de los enfrentamientos y de las luchas, sólo es posible si se cuestionan los efectos de los discursos científicos totalizantes, formales y unitarios que pretenden subsumir y borrar la fragmentariedad, localidad y dispersión de estos saberes sometidos o sepultados.

La genealogía sería entonces, respecto y en oposición a los proyectos de una inscripción de saberes en la jerarquía de los poderes propios de la ciencia, una especie de tentativa de liberar de la sujeción a los saberes históricos, es decir, de hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder: ese es el proyecto de estas genealogías en desorden y fragmentarias.

De ahí que las genealogías sean ante todo anti-ciencias, en el sentido de que cuestionan los efectos del conocimiento considerado como científico. No tanto porque esten contra el contenido, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados a las instituciones y funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra.

Foucault entiende por saberes sometidos los contenidos históricos que fueron sepultados o enmascarados dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales y, también, toda una serie de saberes que han sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o cientificidad requerido.

Estos últimos, constituyen el saber de la gente (y que no es propiamente un saber común, un buen sentido, sino un saber particular, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza a la dureza que lo opone a todo lo que lo circunda).

En el concepto de saberes sometidos, entonces, se reúnen dos formas:

1) los saberes sepultados de la erudición: contenidos del conocimiento teórico, meticuloso, erudito, exacto
2) los saberes de la gente: saberes locales, singulares, descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia

Problematizaciones, programas y juegos de verdad

El concepto de problematización se refiere al conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.).

Este objeto de pensamiento es constituido como “problema” en el proceso de problematización. En el proceso de problematización lo que se convierte en problema es el cómo y por qué ciertas cosas se convierten en un problema. El estudio de los modos de problematización, de las problematizaciones, es, pues, la manera de analizar, en su forma históricamente singular, cuestiones de alcance general.

Entendiendo que las problematizaciones no son simples derivados o expresiones mecánicas de los contextos o situaciones históricas en las que emergen, se transforman y dispersan; pero tampoco se encuentran libremente flotantes sin ningún tipo de anclaje o amarres al contexto o situación específica en la que se despliegan.

Una problematización dada es un objeto del pensamiento constituido como problema para ciertos individuos; no la imposición de un contexto o situación histórica mediante una especie de inconsciente colectivo.

Una problematización siempre es un tipo de creación. Dado una cierta problematización, solo se puede entender por que este tipo de respuesta aparece como una contestación a un aspecto concreto y específico del mundo. Hay una relación de pensamiento y realidad en el proceso de problematización.

Las problematizaciones no se encuentran sumergidas en un inconsciente que haya que desvelar mediante metodologías hermenéuticas, sino que se encuentran en el orden de la superficie.

No todo dominio de acción o comportamiento devienen en objeto de pensamiento, es decir, se problematiza. Se requiere que este dominio o comportamiento haya perdido la familiaridad y certidumbre que lo mantiene al margen del campo de visibilidades del pensamiento, que se le haya asociado una serie de dificultades que demandan ser encaradas.

Esta pérdida de familiaridad, la incertidumbre y dificultades suscitadas son aspectos que se desprenden de procesos sociales, económicos y políticos. Estos procesos operan como incitadores para la emergencia de ciertas problematizaciones, pero no signan ni determinan su contenido.

Pueden existir y ejercer una acción durante largo tiempo, antes de que haya problematización efectiva para el pensamiento. Y este, cuando interviene, no adopta una forma única que será el resultado directo o la expresión necesaria de estas dificultades.

De ahí que la problematización deba ser entendida como una respuesta original o específica a menudo multiforme, a veces incluso contradictoria en sus diferentes aspectos, a esas dificultades que son definidas por él -pensamiento- mediante una situación o un contexto que valen como cuestión posible. En tanto las problematizaciones no son una expresión directa, inmediata ni necesaria de los procesos sociales, politicos y economicos, se pueden dar disimiles respuestas, varias problematizaciones, ante una misma constelación de dificultades, de des-familiarizaciones e incertidumbres en un determinado dominio de la acción o comportamiento.

Lo que hay que comprender es lo que las hace, a está diversidad de respuestas, simultáneamente posibles. El punto en el que se enraiza su simultaneidad, es el suelo que puede nutrir a unas y a otras, en su diversidad, a pesar de sus ocasionales contradicciones. Este suelo constituye una “forma” específica de problematización, y las dificultades a las cuales responde la problematización no son simplemente traducidas o manifestadas en el pensamiento, sino que este las elabora desde unas condiciones concretas sobre las cuales se establecen las respuestas posibles y en las cuales emergen los elementos constituyentes de las diferentes soluciones.

Algunas de las problematizaciones se expresan en programas como el famoso Panóptico de Bentham. De está manera, las problematizaciones pueden traducirse e inscribirse en una serie de prácticas institucionales concretas.

Estas programaciones inducen toda una serie de efectos en la realidad (lo que no quiere decir, evidentemente, que pueden ocupar el lugar de lo real): se cristalizan en unas instituciones, informan el comportamiento de los individuos, sirven de clave a la percepción y a la apreciación de las cosas. Así, los programas deben considerarse como componentes constituyentes de la realidad misma.

Articuladas o no en formas de programas, las problematizaciones suponen la emergencia de ciertos objetos, de determinados problemas, en unos regímenes de “veridicción” y jurisdicción determinados.

Sujeto y objeto

En cuanto al análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, Foucault plantea que antes de suponer el sujeto y el objeto, las relaciones deben explorarse desde el modo de subjetivación y objetivación.

Para el modo de subjetivación: la cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a que condición está sometido, qué estatuto debe tener; qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de cualquier tipo de conocimiento.

Por su parte, en el modo de objetivación determina: en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible, como ha podido ser problematizado como objeto que hay que reconocer; a qué procedimiento de recorte ha podido ser sometido y que parte de él ha sido considerado pertinente.

Los regímenes de veridicción se refieren a los juegos de verdad en los que se establecen, transforman y dispersan las relaciones entre modos de subjetivación y de objetivación concretos.

Los regímenes de jurisdicción indican lo que puede ser hecho, esto es, las competencias y jurisdicciones de prácticas reclamadas o imputadas por un sujeto -resultante de esos modos de subjetivación- con respecto a un objeto -resultante de esos modos de objetivación-.

Tanto las problematizaciones como los programas articulados encuentran en estos regímenes sus condiciones de existencia y de transformación.

Complementaria

Foucault, M. (1978/2006). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung . En Sobre La Ilustración. Javier de la Hilguera (Ed). Tecnos. Clásicos Del Pensamiento. 2a Ed.

Me parece que entre la alta empresa kantiana y las pequeñas actividades polémico-profesionales que llevan el nombre de crítica, ha habido en el Occidente moderno (a partir de los siglos XVI-XVI) una cierta manera de pensar, decir, actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, hacemos, una relación con la sociedad, cultura, también una relación con los otros, que podríamos llamar la actitud crítica.

La crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer. Todo eso hace que la crítica sea una función subordinada en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la moral, etc.

Para hacer la historia de está actitud crítica hay muchos caminos. Quisiera sugerir este: la iglesia cristiana en tanto que desplegaba una actividad precisa y específicamente pastoral, ha desarrollado la idea de que cada individuo debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigir hacía su salvación, por alguien a quien le liga una relación global de obediencia. Y está operación de dirección hacía la salvación en una relación de obediencia a alguien debe hacerse en una triple relación con la verdad:

1. verdad entendida como dogma
2. verdad también en la medida en que está dirección implica un cierto modo de conocimiento particular e individualizante de los individuos
3. verdad en la medida en que está dirección se despliega como una tecnica reflexiva que comporta unas reglas generales, unos conocimientos particulares, unos preceptos, métodos de examen, de confesiones, etc

Este era el arte de gobernar a los hombres. Y fue a partir del siglo XV que se puede decir que hubo una verdadera explosion del arte de gobernar a los hombres, explosion entendida en dos sentidos:

1. de desplazamiento con respecto a su foco religioso; expansión en la sociedad civil de este tema del arte de gobernar y los métodos para hacerlo
2. de multiplicación de este arte de gobernar en unos dominios variados: como gobernar a los niños, a la familia, a una casa, a los ejércitos, a las ciudades, Estados, el propio cuerpo, el espíritu.

Está gubernamentalización característica de las sociedades occidentales europeas del siglo XVI, no puede ser disociada de la cuestión “¿como no ser gobernado?”: es decir, como no ser gobernado *de esa forma*, por ese, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos. En esto último es donde podemos situar lo que llamaríamos la actitud crítica.

Actitud crítica, enfrente y como contrapartida, o más bien como compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, transformarlas.

Por lo tanto, **propondría como primera definición de la crítica:** el arte de no ser de tal modo gobernado.

Está definicion, vaga y borrosa, permite señalar algunos puntos de anclaje precisos de la actitud crítica:

1° punto de anclaje: en una época en que el gobierno de los hombres era esencialmente un arte espiritual o una práctica esencialmente religiosa ligada a la autoridad de la iglesia, no querer ser gobernado era una forma de rechazar, recusar, limitar, de buscar o acceder a la verdad de la escritura religiosa. La crítica, así, se ha desarrollado -aunque no exclusivamente- en relación con dicha escritura. Digamos que la crítica es históricamente bíblica.

2° punto de anclaje, "no querer ser gobernado": de esa forma, no querer aceptar esas leyes porque son injustas, porque bajo su antigüedad o bajo el resplandor más o menos amenazador que les da el soberano reinante, esconden una ilegitimidad esencial. La crítica es, entonces, frente al gobierno y a la obediencia que exigen, oponer unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno -sea cual sea- deberá someterse. En suma, encontramos aquí el problema del derecho natural. La crítica entonces aquí es esencialmente jurídica.

3° punto de anclaje: no querer ser gobernado es no aceptar como verdadero lo que una autoridad dice que es verdad, o por lo menos, no aceptarlo por el hecho de que una autoridad diga que lo es. Está vez, la crítica toma su punto de anclaje en el problema de la certeza frente a la autoridad.

La biblia, el derecho, la ciencia. Vemos como el juego de la gubernamentalización y de la crítica, la una en relación con la otra, han dado lugar a fenómenos que son capitales en la historia de la cultura occidental, ya se trate del desarrollo de las ciencias filológicas, del desarrollo de la reflexión, del análisis jurídico o de la reflexión metodológica. Pero, sobre todo, vemos que el foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anuda el poder, la verdad y el sujeto.

Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad; la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria. La crítica tendría esencialmente como función la desujecion en el juego de lo que se podría denominar: la política de la verdad.

Lo que describo como la crítica es lo que Kant describia como "la ilustración": como está actitud crítica que vemos aparecer como actitud específica en Occidente a partir de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad.

En relación con la ilustración, la crítica sería a los ojos de Kant lo que dirá al saber: "¿sabes bien hasta dónde puedes saber?, razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta donde puedes razonar sin peligro?". La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga "obedece", es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el "obedece"; o más bien, el "obedece" se fundara sobre la autonomía misma.

Lo que Kant ha dado a la crítica, en su empresa de desujecion en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, la de conocer el conocimiento. Lo que hay que analizar, después de todo, son estas relaciones entre el poder, la verdad, y el sujeto, en este momento histórico denominado como la ilustración, en su sentido amplio, periodo sin datación fija, con múltiples entradas, ya que puede ser definido tanto por la formación del capitalismo como por la constitución del mundo burgués, la puesta en acción de los sistemas estatales, la fundación de la ciencia moderna con todos sus correlatos técnicos, la organización de un cara a cara entre el arte de ser gobernado y el de no ser de tal modo gobernado.

Está cuestión de la ilustración, desde Kant, ha sido esencialmente planteada en términos de conocimiento, es decir, partiendo de lo que fue el destino histórico del conocimiento en el momento de la constitución de la ciencia moderna. Es el procedimiento de análisis que ha sido emprendido, que se podría llamar una investigación sobre la legitimidad de los modos históricos de conocer.

En lugar de este procedimiento, se podría quizá abordar un procedimiento diferente. Este podría tomar como entrada en la cuestión de la ilustración, no el problema del conocimiento, sino el del poder; este procedimiento avanzaria como una prueba de **eventualización.**

Lo que yo entiendo por procedimiento de eventualización es esto: primero tomar unos conjuntos de elementos en los que pueden señalarse, en una primera aproximación, por tanto de una manera completamente empírica y provisional, conexiones entre unos mecanismos de coerción y unos contenidos de conocimiento. Mecanismos de coerción diversos, quizás también conjuntos legislativos, reglamentos, fenómenos de autoridad, etc.; contenidos de conocimiento que se tomarán igualmente en su diversidad y heterogeneidad, y que se tendrán en cuenta en función de los efectos de poder de los que son portadores, en tanto que son validados como formando parte de un sistema de conocimiento.

Lo que buscamos no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico. Buscamos saber cuales son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, que juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, que hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.
Por tanto, en este primer nivel, no hay que efectuar la separación de la legitimidad, no hay que señalar el punto del error y de la ilusión.

Por eso, a este nivel, me parece que se pueden utilizar dos palabras que no tienen la función de designar entidades, potencias o algo como los trascendentales, sino solo la de operar, en relación con los dominios a los que se refieren, una reducción sistemática de valor, una neutralización de los efectos de legitimidad y una clarificación de lo que hace que sean aceptables en un cierto momento y que hayan sido efectivamente aceptados.

Utilizamos la palabra **saber** para referiría a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido; y, en segundo lugar, el término **poder**, que no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos.

Se trata, en todo momento del análisis, de poder darles un contenido determinado y preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder; nunca debe considerarse que existe **un** saber o **un** poder, peor aún, **el** saber o **el** poder. Saber,. poder, no son más que una rejilla de análisis.

Rejilla que no está compuesta por dos categorías de elementos separados entre sí; nada puede configurar un elemento de saber si, por una parte, no es conforma a un conjunto de reglas y de coacciones características, y si por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o simplemente incitación propios de lo que es validado como científico o simplemente racional. Inversamente, nada puede funcionar como un mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes.

No se trata, entonces, de describir lo que es saber y lo que es poder, y como el uno reprimiria al otro, o como el otro abusaria del primero, sino que se trata más bien de describir un nexo de saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, sea el sistema de la enfermedad mental, de la penalidad, delincuencia, sexualidad, etc. Es este el nivel de la **arqueología.**

A partir de este tipo de análisis, amenazan un cierto número de peligros que no pueden dejar de aparecer como las consecuencias negativas y costosas de un análisis semejante.

La aceptabilidad de este conjunto que observamos no es evidente por sí misma, estos conjuntos no se han hecho aceptables por algún derecho originario; y por lo tanto lo que hay que hacer resaltar para aprehender mejor lo que ha podido hacerlos aceptables, es que justamente eso no era evidente, que no estaba inscrito en ningún a priori, no estaba contenido en ninguna anterioridad. Extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia son dos operaciones correlativas.

La detección de la aceptabilidad de un sistema es indisociable de la detección de lo que lo hacía difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder.

La segunda consecuencia, también costosa y negativa, es que estos conjuntos no son analizados como unos universales a los que la historia aportaría, con sus circunstancias particulares, un cierto número de modificaciones. De lo que se trata de retomar en el análisis de estos conjuntos, de estas positividades, son de alguna manera unas singularidades puras, ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie. Y por lo tanto, el análisis de estas positividades no depende de unos procedimientos explicativos, a los que se concede un valor causal.

El análisis, en la medida en que se trata de singularidades puras referidas, no a una especie o a una esencia, sino a simples condiciones de aceptabilidad, supone el despliegue de una red causal diferente; una red causal compleja y ajustada, que no obedeceria a la exigencia de saturación por un principio profundo unitario piramidalizante y necesitante.

Se trata de establecer una red que dé cuenta de está singularidad como de un efecto: de lo que se deriva la necesidad de la multiplicidad de las relaciones, de la diferenciación entre los diversos tipos de relaciones, de la diferenciación entre las distintas formas de necesidad de los encadenamientos, la necesidad de desciframiento de las interacciones y de las acciones circulares, y tomar en cuenta el entrecruzamiento de procesos heterogéneos. De

lo que se trata, en definitiva, es de hacer inteligible una positividad singular, en lo que tiene precisamente de singular. Se trataria aquí de una **genealogía,** es decir, de algo que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de elementos determinantes, de los que no aparece como el producto sino como el efecto.

Las relaciones que permiten dar cuenta de este efecto singular son, en una parte considerable, unas relaciones de interacción entre individuos o grupos, es decir, que estas relaciones implican sujetos, tipos de comportamientos, decisiones, elecciones: el sostén, el soporte de está red de relaciones inteligibles, no se podría encontrar en la naturaleza de las cosas, es la lógica propia de un juego de interacciones con sus márgenes siempre variables de incertidumbre.

Estas relaciones que intentamos establecer para dar cuenta de una singularidad como efecto, está red de relaciones no debe constituir un único plano. Son relaciones que estan en constante desprendimiento unas en relación con otras. La lógica de las interacciones, en un nivel dado, juega entre individuos, pudiendo a la vez guardar sus reglas y su especificidad, sus efectos singulares, constituyendo con otros elementos unas interacciones que se juegan a otro nivel, de suerte que, en cierto modo, ninguna de estas interacciones aparece como primaria o absolutamente totalizante. Cada una puede ser resituada en un juego que la desborda; e, inversamente, ninguna, por muy local que sea, carece de efecto o deja de estar expuesta a tener un efecto sobre la interacción de la que forma parte y que la envuelve. Se trataría aquí de poner en juego toda una forma de análisis que podríamos denominar **estratégicos.**

Al hablar de arqueología, de estrategia y de genealogía, se trata de caracterizar tres dimensiones necesariamente simultáneas del mismo análisis, tres dimensiones que deberían permitir en su simultaneidad misma volver a aprender lo que hay de positivo, es decir, cuales son las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por la detección de las interacciones y de las estrategias en las que se integra.

Así, puede entenderse que estas positividades se producen como efecto y, en definitiva, eventualización en la que se trata de algo cuya estabilidad, cuyo enraizamiento, cuyo fundamento, no es nunca tal que no se pueda de una manera u otra, si no pensar su desaparición, si por lo menos señalar aquello por lo que, y a partir de lo que, su desaparición es posible.

Se trata de considerar al poder en un campo de interacciones, de pensarlo en una relación indisociable con formas de saber y siempre de tal manera que se le vea asociado a un dominio de posibilidad y, en consecuencia, de reversibilidad. Se trata de pensar a unas singularidades que se fijan a partir de condiciones de aceptabilidad, y un campo de posibles, de aperturas, de indecisiones, de inversiones y de dislocaciones eventuales, que las hace frágiles, no permanentes, que hacen de estos efectos unos acontecimientos. Así, cabe preguntarse ¿de qué manera pueden los efectos de coerción propios de estas positividades ser invertidos o desenlazados en el interior de un campo estratégico concreto, de ese campo estratégico concreto que los ha inducido, y a partir precisamente de la decisión de no ser gobernado?

Módulo 2: El dualismo como artefacto de producción de la modernidad

- **Guattari, F. (2017) Las tres ecologías. Valencia: Pre-Textos**

Complementaria

- **Descola, P. (2012) La gran división. (Cap. 3) En: Más allá de naturaleza y cultura. Buenos Aires: Amorrortu**

Guattari, F. (2017) Las tres ecologías. Valencia: Pre-Textos

Preguntas orientadoras de la lectura

Guattari plantea que a partir de la Ecosofía, en tanto articulación ético-política y estética, será desde donde puedan comprenderse y proponerse cambios que permitan transformaciones de diferentes campos problemáticos que tienen lugar contemporáneamente. Estos cambios que serán operados para transformar estos campos problemáticos, deben necesariamente entenderse desde tres dimensiones interdependientes que solo pueden distinguirse desde el punto de vista de las prácticas que las caracterizan.

- ¿Cuáles son estas tres dimensiones? ¿Cómo se relacionan entre sí? ¿Cómo es posible comprenderlos en términos de articulación?

Dualismo problematizado: naturaleza-cultura

El planeta tierra vive un periodo de intensas transformaciones tecno-científicas como contrapartida de las cuales se han engendrado fenómenos de desequilibrio ecológico que amenazan, a corto plazo, si no se le pone remedio, la implantación de la vida sobre su superficie. Paralelamente a estas conmociones, los modos de vida humanos, individuales y colectivos, evolucionan en el sentido de un progresivo deterioro. Las redes de parentesco tienden a reducirse al mínimo, la vida doméstica gangrenada por el consumo massmediático, la vida conyugal y familiar se vuelve cada vez más estandarizada en términos de comportamientos, las relaciones de vecindad quedan generalmente reducidas a su más pobre expresión. La relación de la subjetividad con su exterioridad ya sea social, animal, vegetal, cósmica, se ve así comprometida en una especie de movimiento general de implosión y de infantilización regresiva.

Las formaciones políticas y las instancias ejecutivas se muestran totalmente incapaces de aprehender está problemática en el conjunto de sus implicaciones. Solo una articulación ético-política, que yo llamo ecosofía, entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana, sería susceptible de clarificar convenientemente estas cuestiones.

La verdadera respuesta a la crisis ecológica sólo podrá hacerse a escala planetaria y a condición de que se realice una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales. Así pues, está revolución no solo deberá concernir a las relaciones de fuerzas visibles a gran escala, sino también a los campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo.

Los antagonismos de clase heredados del siglo XIX han contribuido inicialmente a forjar campos homogéneos bipolarizados de subjetividad. Más tarde, durante la segunda mitad del siglo XX, a través de la sociedad de consumo, el welfare, los media, etc., la subjetividad obrera pura y dura se ha desmoronado. Y aunque las segregaciones y las jerarquías jamás hayan sido tan intensamente vividas, una misma coraza imaginaria recubre ahora el conjunto de las posiciones subjetivas. Un mismo sentimiento difuso de pertenencia social ha descrispado las antiguas conciencias de clase.

La ecosofía social consistirá en desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etc. Se tratará de reconstruir el conjunto de las modalidades del

ser-en-grupo, mediante mutaciones existenciales que tienen por objeto la esencia de la subjetividad. En este dominio, no nos limitaremos a recomendaciones generales, sino que emplearemos prácticas efectivas de experimentación tanto a los niveles microsociales como a mayores escalas institucionales.
La ecosofía mental se verá obligada a reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, el fantasma, la finitud del tiempo, los misterios de la vida y de la muerte. Se verá obligada a buscar antídotos a la uniformización mass-mediática y telemática, al conformismo de las modas, a las manipulaciones de la opinión por la publicidad, los sondeos, etc. Su forma de actuar se aproximará más a la del artista que a la de los profesionales “psi”, siempre obsesionados por un ideal caduco de cientificidad.

Es relevante recordar que más que de sujeto, quizás convendría hablar de componentes de subjetivación, cada uno de los cuales trabaja por su propia cuenta. Estos vectores de subjetivación no pasan necesariamente por el individuo; en realidad, este está en posición de “terminal” respecto a procesos que implican grupos humanos, conjuntos socioeconómicos, máquinas informáticas, etc. Así, la interioridad se instaura en el cruce de múltiples componentes relativamente autónomos los unos en relación con los otros y, llegado el caso, francamente discordantes.

Se impone una responsabilidad y una gestión más colectiva para orientar las ciencias y las técnicas hacía finalidades más humanas. No podemos abandonarnos ciegamente a los tecnócratas de los aparatos de Estado para controlar las evoluciones y conjurar los peligros en estos dominios, regidos, en lo esencial, por los principios de la economía del beneficio.

No puede separarse la naturaleza de la cultura, hay que aprender a pensar transversalmente las interacciones entre ecosistemas, mecanosfera y Universo de referencia sociales e individuales.

La ecología social deberá trabajar en la reconstrucción de las relaciones humanas a todos los niveles del socius. Jamás deberá perder de vista que el poder capitalista se ha deslocalizado, desterritorializado, a la vez en extensión, al extender su empresa al conjunto de la vida social, económica y cultural del planeta, y en intención al infiltrarse en el seno de los estratos subjetivos. Puesto que esto es así, ya no es posible pretender oponerse a él solo desde el exterior mediante las prácticas sindicales y políticas tradicionales. Se ha hecho igualmente imperativo afrontar sus efectos en el dominio de la ecología mental en el seno de la vida individual, doméstica, conyugal, de vecindad, de creación y de ética personal.

Lejos de buscar un consenso embrutecedor, en el futuro se tratará de cultivar el disenso y la producción singular de existencia. Porque la subjetividad capitalista está manufacturada para proteger la existencia contra cualquier intrusión de acontecimientos susceptibles de trastocar y perturbar la opinión. Según ella, cualquier singularidad debería, o bien ser evitada, o bien pasar bajo la autoridad de equipamientos y de marcos de referencia especializados. Así, se asegura el poder sobre el máximo de las singularidades existenciales, controlándolas y neutralizandolas.

Sobre el conjunto de estos frentes imbricados y heterogéneos deberán articularse las nuevas prácticas ecológicas, puesto que su objetivo es hacer procesualmente activas singularidades aisladas.

Una ecosofía a la vez práctica y especulativa, ético-política y estética, debe sustituir a las antiguas formas de compromiso religioso, político, asociativo… No será ni una disciplina de repliegue sobre la interioridad, ni una simple renovación de las antiguas formas de militantismo. Se tratará más bien de un movimiento de múltiples facetas que instaura instancias y dispositivos a la vez analíticos y productores de subjetividad. Subjetividad tanto individual como colectiva, que desborda por todas partes las circunscripciones individuadas, cerradas sobre identificaciones y que se abre en todas direcciones hacía el socius.

En conclusión, las tres ecologías deberían concebirse, en bloque, como dependiendo de una disciplina común ético-estética y como distintas las unas de las otras desde el punto de vista de las prácticas que las caracterizan. Sus registros dependen de lo que yo he llamado una heterogénesis, es decir, de procesos continuos de resingularizacion. Los individuos han de devenir a la vez solidarios y cada vez más diferentes.

La subjetividad, a través de las vías transversales, se instaura conjuntamente en el mundo del medio ambiente, de los grandes agenciamientos sociales e institucionales y, simétricamente, en el seno de aquello que habita las esferas más íntimas del individuo.

Complementaria

Descola, P. (2012) La gran división. (Cap. 3) En: Más allá de naturaleza y cultura. Buenos Aires: Amorrortu

La autonomía del paisaje

La objetivación produce un doble efecto:

1) crea una distancia entre el hombre y el mundo
2) pone en manos del hombre la condición de la autonomización de las cosas, y sistematiza y estabiliza el universo exterior, al tiempo que le confiere al sujeto el dominio absoluto de la organización de esa exterioridad recién conquistada

Este posicionamiento es característico de la ideología moderna.

La invención de dispositivos inéditos de sometimiento de lo real a la vista - la perspectiva lineal en el arte, el microscopio y el telescopio- permitió instaurar una nueva relación con el mundo, al circunscribir algunos de sus elementos en el interior de un marco perceptivo rigurosamente delimitado que les daba, con ello, una preponderancia y una unidad antes desconocidas. El privilegio otorgado a la vista, en desmedro de las otras facultades sensibles, condujo a una autonomización de la superficie que la física cartesiana sabría explotar y que favoreció, asimismo, la expansión de los limites del universo conocido gracias al descubrimiento y la cartografía de nuevos continentes.

La dimensión técnica de la objetivación de lo real es esencial en está revolución mecanicista del siglo XVII, que representa al mundo a imagen de una máquina cuyos engranajes pueden ser desmontados por los científicos, y no ya como una totalidad compuesta de humanos y no-humanos y dotada de una significación intrínseca por la creación divina.

El dualismo del individuo y el mundo resulta entonces irreversible, piedra angular de una cosmología en la que se encuentran frente a frente las cosas sometidas a leyes y el pensamiento que las organiza en conjuntos significantes, el cuerpo convertido en mecanismo y el alma que lo rige según la intención divina, la naturaleza despojada de sus

prodigios y ofrecida al niño rey que, al desmontar sus engranajes, se emancipa de ella y la somete a sus fines.

Por excepcional que parezca en la historia de los pueblos ese golpe de fuerza por el cual la modernidad naciente libera finalmente al hombre de los residuos de los objetos animados e inanimados, un momento semejante no es, después de todo, más que una etapa. El proceso se ha iniciado mucho antes y su punto culminante sólo se alcanzará un siglo y medio más tarde, cuando la naturaleza y la cultura, firmemente atrincheradas en sus dominios de objetos y sus programas metodológicos respectivos, delimiten el espacio donde podrá desplegarse la antropología moderna.

En ese prolongado alumbramiento se ve establecerse de manera recíproca un mundo de las cosas dotado de una actualidad intrínseca y un mundo de los humanos regidos por la arbitrariedad del sentido.

La autonomía de la physis

Todo comienza en la Grecia antigua, cuando Aristoteles clasifica a los organismos naturales, ocupándose de la naturaleza en cuanto suma de los entes que presentan un orden y estan sometidos a leyes. Su empresa consiste en especificar cada clase de entes sobre la base de variaciones en los rasgos que ella tiene en común con otras clases en el seno de la misma forma de vida; por su parte, cada una de las formas de vida se caracteriza por el tipo de órgano especializado de que se vale para realizar una función vital: locomoción, reproducción, alimentación o respiración.

Está organizacion de los organismos por composición y división se apoya en la “naturaleza” particular de cada ente a fin de construir un sistema de la naturaleza en el que las especies quedan desconectadas de sus hábitats particulares y despojadas de las significaciones simbólicas que se les asociaban, para no existir ya sino como complejos de órganos y funciones insertos en un cuadro de coordenadas que abarcan el conjunto del mundo conocido.

Al descontextualizar las entidades de la naturaleza y organizarlas en una taxonomía exhaustiva de tipo causal, Aristoteles crea un dominio de objetos original, que prestará a Occidente muchos de los rasgos de su extraña singularidad.

La autonomía de la Creación

En el pensamiento griego, sobre todo en Aristoteles, los seres humanos siguen formando parte de la naturaleza. Su destino no está disociado de un cosmos eterno, y su capacidad para acceder al conocimiento de las leyes que lo rigen les permite situarse en él. Para que la naturaleza de los modernos cobrará existencia, hacía falta entonces una segunda operación de purificación: que los humanos llegaran a ser exteriores y superiores a la naturaleza. Está segunda transformación radical la debemos al cristianismo, con su doble idea de una trascendencia del hombre y de un universo extraído de la nada por la voluntad divina.

De este origen sobrenatural, el hombre -en tanto descendiente de Adan, único ser dotado de la razón y el saber inherente a Dios- infiere su derecho y misión de administrar la Tierra.

Así, trascendencia divina, singularidad del hombre, exterioridad del mundo, todas las piezas del dispositivo estan en lo sucesivo reunidas para que la edad clásica invente la naturaleza tal como nosotros la conocemos.

La autonomía de la Naturaleza

No fueron los descubrimientos científicos los que provocaron el cambio de la idea de naturaleza, sino que fue el cambio de la idea de naturaleza el que permitió esos descubrimientos científicos.

La revolución científica del siglo XVII legitimó la idea de una naturaleza mecánica en la cual el comportamiento de cada elemento es explicable por leyes, dentro de una totalidad considerada como suma de las partes y de las interacciones de dichos elementos; también, había científicos que concebian a la naturaleza como totalidad y unidad equilibradas. Estos dos se los reconocen como los partidarios del mecanicismo o del mundo organicista; lo que subyace, en ambas, es la separación entre la naturaleza y el hombre.

Tanto la idea de naturaleza como la idea de naturaleza humana son indisociables. Estos dos conceptos funcionan acoplados para asegurar el lazo recíproco de las dos dimensiones de la representación en está era: la imaginacion, como poder atribuido a la mente de reconstituir el orden a partir de las impresiones subjetivas, y la semejanza, esa propiedad que tienen las cosas de ofrecer al pensamiento todo un campo de similitudes apenas esbozadas, contra cuyo telón de fondo el conocimiento puede imponer su trabajo de formalización.

La autonomía de la Cultura

Es importante tener en cuenta, en este recorrido histórico, la idea de cultura, por medio de la cual se define un espacio propio de investigación, en la que se expresa, de manera condensada, todo lo que en el hombre y sus realizaciones se deslinda de la naturaleza y extrae de ello un sentido.

Si la idea de cultura es más tardía que la de naturaleza, su creación no fue, pese a ello, menos contingente.

Definiciones de cultura hay muchísimas, pero solo tomaré dos:

1) **La humanista:** a través de la cual se considera a la cultura como el carácter distintivo de la condición humana. La cultura o “civilización”, en sentido amplio, se refiere al conjunto complejo que incluye los saberes, las creencias, el arte, las conductas, el derecho, las costumbres, así como cualquier otra disposición o uso adquiridos por el hombre en cuanto vive en sociedad.
2) **La boasiana (propia de Franz Boas):** refiere a la idea de que cada pueblo representa una configuración única y coherente de rasgos materiales e intelectuales sancionados por la tradición, típica de un modo de vida determinado, arraigado en las categorías singulares de una lengua y responsable de la especificidad de los comportamientos individuales y colectivos de sus miembros. En está segunda definición, “cultura” se declina en plural, como una multitud de realizaciones particulares, y ya no en singular, como el atributo por excelencia de la humanidad.

Se desprende, de la concepción humanista, que la cultura, en sentido universal, no se distingue de la noción de civilización. No obstante, en Alemania la “civilización” tomará un

sentido completamente diferente: se refiere a los usos pulidos en cuanto expresión de la calidad social, el saber hacerse ver y el hablar bien; en suma, la actitud de la nobleza cortesana. Concepción que es opuesta a la que le dió origen.

Así, en Alemania la antinomia entre cultura y civilización adquiere, ante todo, dimensión social: es el argumento polémico de una inteligencia burguesa, apartada de toda verdadera responsabilidad económica y política.

La idea de cultura en singular extrae gran parte de su fecundidad de su oposición a la naturaleza. Por otro lado, es la idea holista de cultura, la cual no requiere de la naturaleza como contrapartida, la que va a consolidar el dualismo contemporáneo, a través del trabajo de purificación epistemológica posterior que se necesito para que la idea de cultura como totalidad irreductible pudiese conquistar su autonomía frente a las realidades naturales.

Entre otras cosas, fueron los debates que apuntaban a precisar los métodos y los objetos respectivos de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu los que de alguna manera hicieron esto posible.
Fue Rickert quien reemplazó la expresión “ciencias del espíritu” por “ciencias de la cultura”, en tanto la primera daba a entender que las humanidades se dedicaban únicamente a la vida psíquica, a la dimensión espiritual de los fenómenos, como si en ello hubiera una realidad intrínseca que se nos da con prescindencia de las cosas de las cuales se ocupan las ciencias de la naturaleza.

Rickert se interesa en que vivamos y percibamos la realidad como un continuum cuya segmentación en dominios discretos solo surge en función del modo de conocimiento que le aplicamos y de las características con que efectuamos la selección: el mundo se vuelve naturaleza cuando lo consideramos bajo el aspecto de lo universal, y se convierte en historia cuando lo examinamos bajo las especies de lo particular y lo individual.

Por consiguiente, conviene considerar a la actividad científica como un solo y mismo proceder, que apunta a un objeto único de por sí pero por medio de dos métodos diferentes: la generalización, típica de las ciencias de la naturaleza, y la individualización, patrimonio adquirido de las ciencias de la cultura.

Las ciencias de la cultura, dice Rickert, se interesan en lo que asume una significación para la humanidad entera o, al menos, en lo que vale para todos los miembros de una comunidad.

Al distinguir entre objetos carentes de sentido, cuya existencia está determinada por leyes generales, y objetos que aprehendemos en su singularidad en virtud del valor contingente que se les asocia, Ricket hace trastabillar los fundamentos del dualismo ontológico: prácticamente cualquier realidad puede aprehenderse bajo uno u otro de sus aspectos, según se la tome en su factualidad bruta y pertinaz o desde el punto de vista de los deseos y usos que le han investido quienes lo produjeron o la conservaron de manera deliberada.

El precio de esa clarificación es una separación epistemológica implacable entre dos campos de investigación y dos modos de conocimiento absolutamente heterogéneos, una separación hermética de la que derivan las entidades del mundo en dos registros de existencia independientes.

Entre lo humano y no-humano ya no existe la discontinuidad radical; solo se diferencian a nuestros ojos y de acuerdo con la manera en que decidimos objetivarlos. De esa manera, la oposición entre naturaleza y cultura, en la medida en que se trate de una distinción entre dos grupos de objetos reales, es el verdadero fundamento de la división de las ciencias particulares.

En síntesis, la oposición no está en las cosas, sino que es una construcción del instrumental que permite discriminarlas.

La autonomía del dualismo

Es la antropología la que va a recoger los frutos de la larga maduración que acabamos de describir, definiendo su objeto: la Cultura.

La Cultura, o las culturas, entendida como ese sistema de mediación con la Naturaleza que la humanidad supo inventar, un atributo distintivo del Homo sapiens en el que intervienen la habilidad técnica, el lenguaje, la actividad simbólica y la capacidad de organizarse en colectividades liberadas en parte de las continuidades biológicas.
La autonomía reivindicada por la antropología en el seno de la ciudad científica se funda en la creencia de que todas las sociedades representan compromisos entre la Naturaleza y la Cultura, cuyas expresiones singulares es conveniente examinar, así como lo es descubrir, de ser posible, sus reglas de reproducción o distribución.

En resumen, la dualidad del mundo se ha convertido en el desafío originario y original al que está ciencia ha intentado responder, desplegando tesoros de ingenio con el fin de reducir la distancia entre los dos órdenes de realidad que había encontrado en su cuna.

Así, los movimientos inducidos por la definición del objeto no pueden sino reflejarse en la manera de aprehenderlo. Y endurecida por está dicotomía, la antropología se ha encerrado alrededor algunas contradicciones debido a su adhesión al postulado de que el mundo puede repartirse entre dos tipos de realidad cuya interdependencia es preciso mostrar. Adhesión que, en sus polos más extremos, plantea que, o bien la cultura es modelada por la naturaleza, se halle esta (la naturaleza) constituida por genes, instintos, redes neuronales o coacciones geográficas, o bien la naturaleza sólo cobra forma y relieve como un reservorio potencial de signos y símbolos en que la cultura va a abrevar[4].

[4] En esta frase, "abrevar" significa que la cultura se nutre o se inspira en la naturaleza para desarrollar sus signos y símbolos.

Módulo 3: Herramientas conceptuales para una crítica al antropocentrismo

Transcripción del video “Filosofía para Profanos - Deleuze/Rizoma”

Video: https://www.youtube.com/watch?v=4h9DZs9cwE0

La intención de la transcripción es para entender algo, porque ese texto no se entiende na. No es exhaustiva ni profundiza en el tema, sino que más bien da un pantallazo general.

Árbol y Rizoma deben entenderse metafóricamente. La primera aproximación a la metáfora indica que el árbol es vertical, y el rizoma es horizontal. El rizoma refiere a esas hierbas que crecen en un plano horizontal (el pasto).

El árbol es algo que está fijo, es inmovil, porque sus propias raíces lo anclan al suelo. Es algo que tiene principio y final, que crece en un sentido; tiene cosas que son fundamentales que estan en la base, y otras que estan en las ramas.

El rizoma, por su parte, no tiene principio ni fin; puede ser intencionalmente extendido desde cualquier lado, no tiene que “agarrarse” una parte ni de su principio ni de su fin (porque no las tiene), puede ser extendido desde “el medio”. Es invasivo, y conecta cosas múltiples, crece por donde puede. Entonces, en tanto puede ser extendido desde cualquier lugar; puede ser “tomado” y transportado para hacerlo crecer en cualquier otro lado; y crece donde puede, conectando cosas múltiples y diversas, es móvil y no implica una jerarquía de sus partes.

Eslabones semióticos según ChatGPT: La noción de "semiótico" se refiere a la forma en que se producen y se comunican significados o signos en la sociedad y en la mente humana. La semiótica es una disciplina que estudia cómo funcionan los signos y símbolos en la comunicación y en la construcción del sentido.

En el contexto de Deleuze y Guattari, los "eslabones semióticos" son los componentes o elementos que conforman una cadena de significados o un sistema de signos. Imagina que cada palabra, imagen, gesto o cualquier cosa que tenga un significado en una cultura o sociedad es un eslabón en esta cadena.

Lo que hacen Deleuze y Guattari es explorar cómo estos eslabones semióticos se conectan y se relacionan entre sí para crear estructuras de significado más grandes. Su enfoque es particularmente interesante porque ven estas conexiones como fluidas y cambiantes, en lugar de fijas. Ven la realidad como un constante flujo de significados que se conectan y se desconectan de maneras diversas.

Así que, en resumen, cuando lees sobre "eslabones semióticos" en Deleuze y Guattari, están hablando de cómo los signos y significados se conectan y se entrelazan en la creación de la realidad y la cultura, y cómo estas conexiones pueden ser flexibles y dinámicas. Es parte de su enfoque filosófico en desafiar las estructuras tradicionales y rígidas de pensamiento y significado.

Deleuze, G. & Guattari F. (1976/2005). Rizoma. En: Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, España: Pre-textos.

Preguntas y consignas orientadoras de la lectura

1. Defina y desarrolle sobre la noción de "multiplicidad" planteada por Deleuze y Guattari (1976/2005).

Según Deleuze y Guattari, la noción de multiplicidad se refiere a lo rizomático, de hecho, uno de los principios del rizoma es el de multiplicidad. La multiplicidad no tiene sujeto ni objeto, sino que tiene dimensiones, que cuando cambian transforman la naturaleza de la multiplicidad. Esa transformación de sus dimensiones se entiende como un agenciamiento. En una multiplicidad no hay medidas, ni unidades de medidas, hay una multiplicidad de líneas, conectadas unas con otras, en todas direcciones. Líneas de composición de la multiplicidad que no pueden entenderse a partir de categorías codificadoras. Una codificación siempre significa hacia un adentro y engloba una serie de variables estáticas, y las multiplicidades solo pueden definirse por el afuera, por esas líneas de desterritorialización o de fuga, según las cuales cambian de naturaleza al conectarse con otras. Así, aquello a lo que remite la multiplicidad es en cierta forma indefinible de una vez y para siempre, siempre cambiante, siempre transformándose, construyendose y deconstruyendose, conectandose y desconectandose. Está característica de la multiplicidad está relacionada a que la multiplicidad necesariamente implica un no-centro, es un sistema acentrado, donde no hay jerarquías significantes. Más bien, una multiplicidad actúa conectando líneas de diferente naturaleza, dimensiones de diferentes intensidades, que en sus diferentes conexiones producirán multiplicidades cambiantes, continuamente deviniendo, expandiéndose, destruyendose, y volviendo a reconstruirse en algo distinto, nunca igual a lo que eran.

Ejemplo de ChatGPT para entender la noción de multiplicidad

Imagina una ciudad moderna como un sistema de multiplicidad. En lugar de verla como una entidad con un centro definido, considera que está formada por innumerables elementos conectados y entrelazados de diversas maneras. En esta ciudad, no hay un punto central que lo controle todo, sino que hay múltiples fuerzas, dinámicas y elementos en juego.

Dentro de esta ciudad, tienes diferentes líneas de intensidad y conexiones que se desarrollan de manera continua y cambiante. Por ejemplo, puedes tener líneas de transporte público que se conectan con líneas de comunicación, líneas de comercio que se cruzan con líneas culturales, y así sucesivamente. Estas conexiones yuxtapuestas crean una multiplicidad de relaciones y posibilidades.

Ahora, considera que estas líneas de intensidad pueden cambiar con el tiempo. Un día, una nueva línea de transporte público se establece, lo que altera la dinámica de la ciudad. Más personas pueden acceder a diferentes partes de la ciudad, lo que lleva a la aparición de nuevos comercios y una transformación cultural. Esta transformación en las líneas de intensidad muestra cómo la multiplicidad está en constante devenir, siempre cambiando y adaptándose.

En resumen, este ejemplo de una ciudad como una multiplicidad ilustra cómo Deleuze y Guattari ven el mundo como un conjunto de elementos conectados y en constante cambio, sin un centro fijo, donde las conexiones y las transformaciones son fundamentales para comprender su filosofía de la multiplicidad.

2. Desde la perspectiva de Rizoma planteada por Deleuze y Guattari (1976/2005), desarrolle sobre cómo se entiende al sujeto, al objeto, a la identidad y a lo múltiple.

3. Caracterice cada uno y diferencie entre "calco" y "rizoma".
El calco reproduce a un objeto, es como una foto, que selecciona y aísla, delimita aquello que quiere reproducir, y por lo tanto excluye según su propia lógica de inclusión. El calco transforma el rizoma en raíces y raicillas, lo organiza y estabiliza según sus propios ejes de significación. Estructura al rizoma de forma tal que este no pueda ser sino su propia imagen estática, sin capacidad de transformarse, e inherentemente, de esa forma, imposibilita los agenciamientos. Un rizoma, en cambio, puede mapearse, cartografiarse, es decir, puede construirse a partir de la conexión de los campos y dimensiones que lo constituyen, pero siempre es un mapa abierto, conectado y conectándose desde y hacía todas las dimensiones, y en ese sentido, tiene un sentido autotransformador constante y perpetuo, desmontable, alterable, y por lo tanto es susceptible a modificarse. Puede iniciarse desde cualquier lugar, desde cualquier persona o colectivo, una transformación del rizoma. De esa manera, sus entradas son múltiples. Puede mapearse a partir de cualquiera de sus dimensiones, y es un mapa siempre inacabado, en tanto está continuamente deviniendo, cambiando, produciendose en la inmanencia de la multiplicidad de sus conexiones. Sin embargo, no se entiende al calco y al rizoma como opuestos, porque eso sería caer nuevamente en la tendencia del pensamiento occidental a pensar dicotómicamente. Un rizoma incorpora al calco, puede adentrarse a través del calco al rizoma, para ser un punto de apoyo, siempre y cuando se tenga el recaudo de saber que ese calco no es una imagen estática y trascendente, inamovible, sino que es simplemente un punto que necesariamente deberá ser cuestionado, por ello, el calco puede ser útil para pensar transformaciones rizomáticas.

4. Desarrolle acerca del "pensamiento rizomático" planteado en Deleuze y Guattari
5. ¿Cuáles son los efectos políticos y epistemológicos del "pensamiento rizomático"?
6. ¿Qué herramientas conceptuales plantean Deleuze y Guattari?
7. ¿Qué herramientas conceptuales consideran que no son propicias?
8. ¿Qué críticas les hacen a estas herramientas conceptuales y cual proponen como alternativa?

Resumen del texto

Un primer tipo de libro es el **libro-raíz.** El árbol ya es la imagen del mundo, o bien la raíz es la imagen del árbol-mundo. Es el libro clásico como bella interioridad orgánica, significante y subjetiva.

El libro imita al mundo, como el arte a la naturaleza. La ley del libro es la de la reflexión, lo Uno que deviene Dos.

Uno deviene dos: cuando encontramos está fórmula, en la forma en la que sea, estamos ante el pensamiento más clásico y más razonable, más caduco, más manoseado. La naturaleza no actúa de ese modo: en ella hasta las raíces son pivotantes, con abundante ramificación lateral y circular, no dicotómica.

La lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz. Este pensamiento jamás ha entendido la multiplicidad: para llegar a dos, según un método espiritual, necesita presuponer una fuerte unidad principal. Y en lo que refiere al objeto, según el método natural, se puede sin duda pasar directamente de lo Uno a tres, cuatro, o cinco, pero

siempre que se pueda disponer de una fuerte unidad principal, la del pivote que soporta las raíces secundarias.

El sistema-raicilla, o raíz fasciculada, es la segunda figura del libro, figura que nuestra modernidad invoca con gusto. En este caso, la raíz principal ha abortado o se ha destruido en su extremidad; en ella viene a injertarse una multiplicidad inmediata y cualesquiera de raíces secundarias que adquieren un gran desarrollo. La realidad natural aparece ahora en el aborto de la raiz principal, pero su unidad sigue subsitiendo como pasado o futuro, como posible.

Ni que decir tiene que el sistema fasciculado no rompe verdaderamente con el dualismo, con la complementariedad de un sujeto y de un objeto, de una realidad natural y de una realidad espiritual: la unidad no cesa de ser combatida y obstaculizada en el objeto, mientras que un nuevo tipo de unidad triunfa en el sujeto.

Rizoma

Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas. En sí mismo, el rizoma tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial ramificada en todos los sentidos hasta sus concreciones en bulbos y tubérculos. En un rizoma hay lo mejor y lo peor.

Caracteres generales del rizoma

Principios de conexión y de heterogeneidad: cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden. En el rizoma, cada rasgo no remite necesariamente a un rasgo principal; sino, más bien, eslabones semióticos de cualquier naturaleza se conectan en él con formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc.

Un rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales. Un eslabón semiótico es como un tubérculo que aglutina actos muy diversos, lingüísticos, perceptivos, mímicos, gestuales, cogitativos: no hay lengua en sí, ni universalidad del lenguaje, tan solo hay un cúmulo de dialectos, de lenguas especiales. La lengua es una realidad esencialmente heterogénea. No hay lengua madre, sino toma del poder de una lengua dominante en una multiplicidad política. En la lengua siempre se pueden efectuar descomposiciones estructurales internas.

Principio de multiplicidad: solo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo. Las multiplicidades son rizomáticas. Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza. Un agenciamiento es precisamente ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones.

En un rizoma no hay puntos o posiciones, como ocurre en una estructura, un árbol, una raíz. En un rizoma sólo hay líneas. El número ha dejado de ser un concepto universal que mide elementos según su posición en una dimensión cualquiera, para devenir una

multiplicidad variable según las dimensiones consideradas (primacía del campo sobre el conjunto de números asociados a ese campo).

No hay unidades de medida, sino únicamente multiplicidades o variedades de medida. La noción de unidad sólo aparece cuando se produce en una multiplicidad una toma del poder por el significante. La unidad siempre actúa en el seno de una dimensión vacía suplementaria a la del sistema considerado (sobrecodificacion). Pero un rizoma o multiplicidad no se deja codificar, nunca dispone de dimensión suplementaria al número de sus líneas. En la medida en que llenan, ocupan todas las dimensiones, todas las multiplicidades son planas: hablaremos, pues, de un plan de consistencia de las multiplicidades, aunque ese “plan” sea de dimensiones crecientes según el número de conexiones que se establecen en él.

Las multiplicidades se definen por el afuera: por la línea de desterritorialización o de fuga según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras. El plan de consistencia es el afuera de todas las multiplicidades. La línea de fuga señala a la vez la realidad de un número de dimensiones finitas que la multiplicidad ocupa efectivamente; la imposibilidad de cualquier dimensión suplementaria sin que la multiplicidad se transforme según esa línea; la posibilidad y la necesidad de distribuir todas esas multiplicidades en un mismo plan de consistencia o de exterioridad, cualesquiera que sean sus dimensiones.

Principio de ruptura asignificante: frente a los cortes excesivamente significantes que separan las estructuras o atraviesan una. Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas, y según otras. Es imposible romper un rizoma, aún si se destruye en su mayor parte, ya que no cesa de reconstituirse. Todo rizoma comprende líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, etc.; pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar. Hay ruptura en el rizoma cada vez que de las líneas segmentarias surge bruscamente una línea de fuga, que también forma parte del rizoma. Esas líneas remiten constantemente unas a otras. Se produce una ruptura, se traza una línea de fuga, pero siempre existe el riesgo de que reaparezcan en ella organizaciones que reestratifican el conjunto, formaciones que devuelven el poder a un significante, atribuciones que reconstituyen un sujeto.

Principio de cartografía y de calcomanía: en el rizoma, a diferencia de la lógica del árbol donde se hace calco de algo de hecho, se hace mapa. El mapa no reproduce un objeto, lo construye. Contribuye a la conexión de los campos. El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social. Puede dibujarse en una pared, concebirse como una obra de arte, construirse como una acción política o como una meditación.

Una de las características más importantes del rizoma quizá sea la de tener siempre múltiples entradas.

Un calco, por el contrario, es más bien como una foto, una radiografía que comenzaria por seleccionar o aislar lo que se pretende reproducir. El calco ha traducido ya el mapa en imagen, ha transformado ya el rizoma en raíces y raicillas. Ha organizado, estabilizado, neutralizado las multiplicidades según sus propios ejes de significación. Ha generado, estructuralizado el rizoma, y, cuando cree reproducir otra cosa, ya solo se reproduce a sí mismo. Por eso es tan peligroso.

Por eso es importante intentar otra operación: volver a conectar los calcos con el mapa, relacionar las raíces o los árboles con un rizoma. Por ejemplo con un mapa de grupo: mostrar en qué punto del rizoma se forman fenómenos de masificación, de burocracia, de liderazgo, de fascistización, etc., que líneas subsisten a pesar de todo, aunque sea subterráneamente, y continúan oscuramente haciendo rizoma.

Bien es verdad que una de las características fundamentales del mapa o del rizoma es tener múltiples entradas, incluso se tendrá en cuenta que se puede entrar en él por el camino de los cálcos o por la vía de los árboles-raíces, pero, eso sí, con todas las precauciones necesarias. Así, a menudo, uno se verá obligado a caer en puntos muertos, a pasar por poderes significantes y afecciones subjetivas, a apoyarse en formaciones edípicas, paranoicas, territorialidades rígidas que hacen posibles otras operaciones transformacionales. Estás sirven al menos como punto de apoyo. En otros casos habrá que apoyarse directamente en una línea de fuga que permite fragmentar los estratos, romper las raíces y efectuar nuevas conexiones.

Los sistemas arborescentes son sistemas jerárquicos que implican centros de significancia y de subjetivación, autómatas centrales como memorias organizadas. Corresponden a modelos en los que un elemento solo recibe informaciones de una unidad superior, y una afectación subjetiva de uniones preestablecidas. La arborescencia preexiste al individuo que se integra en ella en un lugar preciso (significancia y subjetivación).

A estos sistemas centrados se oponen los sistemas acentrados, redes de autómatas finitos en los que la comunicación se produce entre dos singularidades cualesquiera, en los que los tallos o canales no preexisten, en los que los individuos son todos intercambiables, definiéndose únicamente por un estado en un momento determinado, de tal manera que las operaciones locales se coordinan y que el resultado final global se sincroniza independientemente de una instancia central.

Resulta curioso comprobar cómo el árbol ha dominado no sólo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, anatomía, filosofía, etc.: el principio-raíz.

El árbol-raíz y el rizoma no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco trascendente, incluso si engendra sus propias fugas; el otro actúa como proceso inmanente que destruye el modelo y esboza un mapa, incluso si constituye sus propias jerarquías, incluso si suscita un canal despótico.

Resumamos los caracteres principales de un rizoma

A diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No es lo Uno que deviene dos, ni tampoco que devendría directamente tres, cuatro o cinco, etc. No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría. No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda.

Constituye multiplicidades lineales de *n* dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno.

Una multiplicidad de este tipo no varía sus dimensiones sin cambiar su propia naturaleza y metamorfosearse. El rizoma sólo está hecho de líneas: de segmentaridad, de estratificación, como dimensiones, pero también línea de fuga o de desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metamorfosea al cambiar de naturaleza.

Contrariamente al árbol, el rizoma no es objeto de reproducción: ni reproducción externa como el árbol-imagen, ni reproducción interna como la estructura-árbol. El rizoma es una antigenealogia. El rizoma procede por variación, expansión, conquista, captura. El rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga. Es un sistema acentrado, no jerárquico ni significante.

Una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en el medio. Un rizoma está hecho de mesetas. Una meseta designa una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma, y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacía un punto culminante o hacía un fin exterior.

Nosotros llamamos “meseta” a toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma.

Agenciamiento

Un agenciamiento en su multiplicidad actúa forzosamente a la vez sobre flujos semióticos, flujos materiales y flujos sociales. Un agenciamiento pone en conexión ciertas multiplicidades pertenecientes a cada uno de esos órdenes.

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser. El rizoma tiene como tejido la conjunción “y…y…y…”.

Modulo 4: Vida, política y gobierno

- **Deleuze D. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. El lenguaje Literario 1, Ed. Nordan.**
- **Grinberg, S.M. (2007). Gubernamentalidad: estudios y perspectivas. Revista argentina de sociología, 5(8), 97-112**

Deleuze D. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. El lenguaje Literario 1, Ed. Nordan.

1. **Historia**

Foucault situó a las sociedades disciplinarias en los siglos XVIII y XIX; que alcanzan su apogeo a principios del siglo XX, y proceden a la organización de los grandes espacios de encierro. El individuo no deja de pasar de un espacio cerrado a otro, la familia, la escuela, el cuartel, la fábrica, el hospital y la prisión.

Foucault analizó muy bien el proyecto ideal de los lugares de encierro: concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las fuerzas elementales.

Este modelo (el disciplinar) fue muy breve. Sucedia a las sociedades de soberanía, y hoy ya estamos en una crisis generalizada de todos los lugares de encierro. La familia es un "interior" en crisis como todos los interiores, escolares, profesionales, etc. Son las sociedades de control las que estan reemplazando a las sociedades disciplinarias.

Sociedades de soberanía >> Sociedades disciplinarias >> Sociedades de control

No se trata de preguntar cuál régimen es más duro, o más tolerable, ya que en cada uno de ellos se enfrentan las liberaciones y las servidumbres. No se trata de temer o de esperar, sino de buscar nuevas armas.

2. **Lógica**

Los diferentes espacios de encierro son variables independientes, y tienen un lenguaje analógico. Mientras que los diferentes aparatos de control son variaciones inseparables, cuyo lenguaje es numérico.

Los encierros son moldes, y los controles modulaciones, como un molde autodeformante que cambiaría continuamente, de un momento al otro.

En las sociedades de disciplina siempre se estaba empezando de nuevo (en cada espacio de encierro), mientras que en las sociedades de control nunca se termina nada.

El sobreseimiento[5] aparente de las sociedades disciplinarias (entre dos encierros), la moratoria ilimitada de las sociedades de control (en variación continua), son dos modos de vida muy diferentes.

Las sociedades disciplinarias tienen dos polos: la firma, que indica el individuo, y el número de matrícula, que indica su posición en una masa. Porque el poder es al mismo tiempo masificador e individualizador, es decir que constituye en cuerpo a aquellos sobre los que se ejerce, y moldea la individualidad de cada miembro del cuerpo. En las sociedades de control, por el contrario, lo esencial ya no es una firma ni un número, sino una cifra: la cifra es una contraseña. El lenguaje numérico del control está hecho de cifras, que marcan el acceso a la información, o el rechazo. Ya no nos encontramos ante el par masa-individuo.

[5]El sobreseimiento en derecho penal hace referencia a la decisión judicial de poner fin al proceso penal, bien de manera permanente y definitiva, bien de manera temporal, aún cuando no se ha resuelto el asunto de fondo.

Los individuos se han convertido en “dividuos”, y las masas, en muestras, datos, mercados o bancos.

Es fácil hacer corresponder a cada sociedad distintos tipos de máquinas, no porque las máquinas sean determinantes sino porque expresan las formas sociales capaces de crearlas y utilizarlas. Las viejas sociedades de soberanía manejaban máquinas simples, palancas, poleas, relojes; pero las sociedades disciplinarias recientes se equipaban con máquinas energéticas, con el peligro pasivo de la entropía y el peligro activo del sabotaje; las sociedades de control operan sobre máquinas de tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo peligro pasivo es el ruido y el activo la pirateria o la introducción de virus.

Es una evolución tecnológica pero, más profundamente aún, una mutación del capitalismo. Mutación que puede resumirse así: el capitalismo del siglo XIX es de concentración, para la producción, y de propiedad. Erige pues la fábrica en lugar de encierro, siendo el capitalista el dueño de los medios de producción, pero también eventualmente propietario de otros lugares. En cuanto al mercado, es conquistado ya por especialización, ya por colonización, ya por baja de los costos de producción.

Pero, en la situación actual, el capitalismo ya no se basa en la producción, que relega frecuentemente a la periferia del tercer mundo. Es un capitalismo de superproducción. Ya no compra materias primas y vende productos terminados: compra productos terminados o monta piezas. Lo que quiere vender son servicios, y lo que quiere comprar son acciones. Ya no es un capitalismo para la producción, sino para el producto, es decir para la venta y para el mercado. Así, es esencialmente dispersivo, y la fábrica ha cedido su lugar a la empresa.

Las conquistas de mercado se hacen por temas de control y no ya por formación de disciplina. El servicio de venta se ha convertido en el centro o el “alma” de la empresa. El marketing es ahora el instrumento del control social, y forma la raza impúdica de nuestros amos. El control es a corto plazo y de rotación rápida, pero también continuo e ilimitado, mientras que la disciplina era de larga duración, infinita y discontinua.

3. **Programa**

Puede ser que viejos medios, tomados de las sociedades de soberanía, vuelvan a la escena, pero con las adaptaciones necesarias.

Grinberg, S.M. (2007). Gubernamentalidad: estudios y perspectivas. Revista argentina de sociología, 5(8), 97-112

Presentación

“Gobernar puede significar ‘conducir a alguien’, sea en el sentido propiamente espiritual del gobierno de las almas, sea cuando quiere decir ‘imponer un régimen’, imponer a un enfermo: el médico gobierna al enfermo, o el enfermo que se impone una serie de cuidados se gobierna. ‘Gobernar’ o ‘gobierno’ pueden referirse, entonces, a la conducta en el sentido propiamente moral del término.

‘Gobernar’ puede aludir, además, a una relación entre individuos capaz de adoptar varias formas, entre ellas las de mando y dominio: dirigir a alguien, tratarlo.

Foucault propone la noción de **gubernamentalidad** como un concepto que le permite dar cuenta de las transformaciones sociales y políticas que se producen desde el siglo XVII y

que supusieron un proceso de **gubernamentalización del Estado.** Así aborda la cuestión del Estado como parte de un campo de preocupaciones más general ligado con las formas de la vida moderna, que entre otros aspectos, supusieron una transformación general de los sujetos de gobierno y, por cierto, de las tecnologías de poder.

Acerca de la noción de gubernamentalidad

Con respecto a la *nueva cuestión social* que surge en el proceso de urbanización de la vida social; la escasez, la circulación y, especialmente, la seguridad, Foucault señala:

> *La escasez es un fenómeno cuyas consecuencias inmediatas y más sensibles se manifiestan en primer lugar, por supuesto, en los medios urbanos, pues después de todo aquella siempre es relativamente más fácil de soportar en los medios rurales. Sea como fuere, se manifiesta en los medios urbanos y entraña casi de inmediato, y con muchas probabilidades, la revuelta. Ahora bien, desde las experiencias del siglo XVII, la revuelta urbana es, desde luego, la gran cosa que el gobierno debe evitar. Flagelo por el lado de la población; catástrofe o crisis, si lo prefieren, por el lado del gobierno.*

El hambre, el riesgo de revuelta, la “gestión” de la seguridad y del territorio, no son problemas que atañen a un pasado, relativamente cercano pero ya olvidado, sino que constitutivos de la vida urbana, moderna, capitalista siguen presentes en nuestra agitada vida contemporánea y, si no con más, seguramente con la misma intensidad que en el siglo XVIII. Presentes y actuales no sólo, ni principalmente, en los programas académicos sino que, especialmente, en las agendas oficiales o mejor aún en las agendas de gobierno.

En la actualidad este tipo de cuestiones, aunque no únicamente, suelen presentarse bajo la noción de gobernabilidad y son temas prioritarios de investigación y desarrollo, así como protagonistas de las primeras planas de los diarios. Esta noción de gobernabilidad puede pensarse como la versión propositiva y programática de aquello que Foucault intentó estudiar y problematizar con el concepto de gubernamentalidad.

Foucault propone que el arte de gobierno se desbloquea hacía finales del siglo XVII, en conexión con la emergencia de la vida urbana, cuando la categoría de población deviene blanco y objeto de poder, y su gobierno, cuestión de Estado. Allí aparece una mecánica de poder incompatible con aquello que denomina relaciones o sociedades de soberanía. Mecánica que actúa directamente sobre los cuerpos sobre la nueva categoría de población.

> *Esa población posee sus propias características, que no son las mismas que modelan las voluntades individuales. Esa población tiene que ser entendida por significados y saberes específicos y debe ser gobernada a través de técnicas acordes a esos entendimientos emergentes.*

Foucault señala que las ciudades que hasta principios del siglo XVIII se caracterizaban por una especificidad jurídica que las aislaba del resto del territorio (amuralladas y estrechas), tendrán que volverse polifuncionales, por lo que ya no se tratará, como en la ciudad disciplinaria, de la búsqueda de la perfección sino, simplemente de maximizar los elementos positivos, que se circule lo mejor posible, y minimizar, al contrario, los aspectos riesgosos e inconvenientes como el robo.

Así, más que una teoría general acerca del Estado, del poder y/o de los procesos de subjetificación[6] podemos encontrar como estos aparecen en escena en la trama social, en la lucha histórica, como tácticas y estrategias en un determinado contexto histórico.

Este proceso de gubernamentalización implicó todo un nuevo juego de la visibilidad del poder, que resulta central comprender a los efectos de preguntarnos acerca de las formas que estarían asumiendo estos procesos en el presente.

El biopoder opera sobre la vida, la fabricación de la vida. La tecnología del poder sobre la población como tal, aparece como un poder continuo que es poder de hacer vivir. La soberanía hacía morir y dejaba vivir, en el siglo XIX aparece como un poder que hace vivir y deja morir. Tecnología de poder que actúa sobre la población y supone la regularización de su vida, el estudio, la revisión, estimación y medición estadística de está categoría.

En los regímenes que emergen en el siglo XIX, las temáticas de soberanía y disciplina se recolocan en un campo de la gubernamentalidad y aparecen encerrando una paradoja que podría plantearse en los siguientes términos: justamente en ese momento en que la autoridad y el poder parecen quedar circunscritos al Estado, el gobierno ya no se remitirá tanto a la agencia que lo ejerce, como era el soberano, sino a los sujetos sobre quienes se espera actuar. En ese marco, la soberanía y la disciplina se reorganizan en el contexto general de las problemáticas del gobierno, referido al ejercicio del poder sobre la conducta individual y en masa, de modo de asegurar el buen funcionamiento de cada uno y del todo.

De modo que, más que una oposición binaria entre quienes ejercen el poder y sobre quienes se ejerce, una analítica del gobierno refiere a las estrategias, finalidades, pensamientos y conflictos que, en un momento determinado, definen el núcleo problemático de la conducción y autoconduccion de la conducta. Esto es, los modos por los que los seres humanos somos individualizados y direccionados, la variedad de prácticas a través de las cuales se produce el auto-gobierno.

El intento racional de modelar la conducta supone incluir las cuestiones éticas. Si la ética tiene que ver con los principios que regulan la acción y, en ese sentido, supone un intento de hacerse a uno mismo responsable por las propias acciones o como una práctica a través de la que los seres humanos toman su propia conducta como objeto, referirse al gobierno, a la autorregulación de la conducta, involucra remitir a una práctica que supone el problema del *ethos.*

La noción de gobierno se abre, así, para referir a la forma en que un individuo se cuestiona sobre su propia conducta (o la problematiza), de modo de poder gobernarla. En otras palabras, el gobierno implica no solo como se ejerce la autoridad sobre los otros o cómo gobernamos unidades abstractas tales como el Estado o las poblaciones, sino cómo nos gobernamos a nosotros mismos.

Entonces, para Foucault, lo ético puede ser repensado como arena del gobierno de sí, como una forma de acción del ‘sí mismo’ sobre el ‘sí mismo’.

[6] La noción de subjetificación remite a todos esos procesos y prácticas heterogéneas por medio de las cuales los seres humanos llegan a relacionarse consigo mismos y los otros como sujetos de cierto tipo.

Si el gobierno aparece en el marco más general de los problemas de la revuelta, entonces, y en directa relación con la noción foucaultiana de poder, el gobierno, tanto como el poder, suponen una acción, una relación constitutiva de la vida social que es necesariamente de lucha, relacion de fuerza que nunca se plantea como unívoca y que mucho menos puede pensarse como total. Así, el poder, involucra no tanto la cuestión de la servidumbre sino más bien la cuestión de la libertad y constituye una relación de permanente provocación. Es en ese espacio propiamente dicho donde la gubernamentalidad adquiere especial sentido.

De modo que, al hablar del gobierno remitimos a un campo posible de acción sobre los otros que, en tanto relación de poder, supone situaciones específicas que en cada sociedad son múltiples y, por lo tanto, se superponen, se entrecruzan, se anulan, imponen sus propios límites y, también, se refuerzan entre sí. Si bien se trata de relaciones de poder que se corporifican y cristalizan en instituciones específicas, Foucault propone buscar su punto de anclaje fuera de ellas. Ello porque las relaciones de poder no estan constituidas por encima de la sociedad, como algo suplementario que es posible suprimir, sino que vivir en sociedad es vivir en una forma en que es posible la acción sobre otras acciones.

Una sociedad sin relaciones de poder solo puede ser una abstracción; decir que no puede haber sociedades sin relaciones de poder no es decir que es necesario el que se ha establecido, que el poder constituya una fatalidad de las sociedades de que no pueda minarselo. Por el contrario, diría que el análisis, la elaboración y el cuestionamiento de las relaciones de poder y el ‘agonismo’ entre las relaciones de poder y la intransigencia de la libertad es una tarea política inherente a todas las sociedades existentes.

Porque lo que Foucault plantea es que antes de hablar de una libertad esencial sería mejor hablar de ‘agonismo’, de una relación que es al mismo tiempo reciproca incitacion y lucha; menos una confrontación cara a cara que paraliza a ambos lados que una permanente provocación.

No oponer poder y libertad, sino más bien plantearlos como mutuamente implicados, lleva a pensar en los constantes procesos de territorialización y desterritorialización que toda relación de poder supone y, por lo tanto, en los procesos y movimientos políticos propios de la lucha social.

En síntesis, el problema del gobierno de la conducta supone atender algunas cuestiones en forma paralela:

1) la noción de dirección de la conducta desde el punto de vista del vínculo entre poder y subjetividad
2) las formas de los discursos y prácticas de gobierno en contextos socio-históricos específicos; esto es, los relatos y contenidos que en cada contexto se vuelven temáticas y tecnologías de gobierno: el objeto y sujeto de la dirección, las instituciones y saberes implicados o configurados en torno de unos supuestos y fines determinados.

Conductor, en este sentido, quiere decir inducir, mandar, dirigir, guiar, e implica ciertos resortes de cálculo acerca de cómo puede ser realizado. Esto también involucra un problema ético, que empieza a aparecer cuando consideramos el verbo reflexivo de autoconducirse.

Legado y perspectivas

Es a través de esa perspectiva *agonística* por medio de la cual Foucault analiza la formación histórica de las relaciones de poder que progresivamente se han gubernamentalizado. Y con ello nos referimos a las múltiples, diversas y dispersas formas de gobierno que, si bien involucran al Estado, también lo exceden. Esto se vuelve central para los estudios acerca de la gubernamentalidad, y también para la comprensión de las luchas, las resistencias, las líneas de fuga.

Existen recursos materiales e intelectuales, tales como las racionalidades existentes, contra las que las racionalidades emergentes se definen a sí mismas, las que también son selectivamente valorizadas y ensambladas para nuevos propósitos.

Es precisamente sobre la base de esa contingencia que Rose se dedica al estudio y problematización de las complejas transformaciones de la vida social de fines del siglo XX, a las que decide llamar de “liberalismo avanzado”.

Comunidad, riesgo, adaptación y flexibilidad, autoestima, el empoderamiento, son, entre otros, algunos de los términos que articula y a través de los cuales mapea el territorio de gobierno del siglo XXI.

Para entender cómo somos gobernados en el presente, individual y colectivamente en nuestras casas, trabajos, escuelas, hospitales, ciudades, regiones, naciones y por nuestros cuerpos nacionales y transnacionales se requiere que nos despidamos de las grandes teorías, el Estado, globalización, individualismo reflexivo, entre otros. En su lugar, necesitamos investigar en el espacio gris de la ciencia, de las profesiones menores, de los contadores y aseguradores, los gerentes y psicólogos, en el mundano negocio del gobierno económico y social de la vida cotidiana, en la conformación de los dominios de gobierno y de las personas gobernables, en las nuevas formas de poder, autoridad y subjetividad que estan siendo formadas en las practicas mundanas.

En esa preocupación por el estudio de estas prácticas mundanas, de las nuevas formas de autoridad y del ensamblaje de saberes expertos, autoridades y procesos de subjetificación, se enmarca el camino que ha comenzado a trazar Rose: las emergentes formas de vida y las políticas que suponen; la *vital políticas* como políticas de la vida en sí. Al respecto, señala que “conciernen a nuestra capacidad creciente para controlar, gestionar, dirigir, remodelar y modular las grandes capacidades vitales de los seres humanos como criaturas vivas. Y continua que es en el nivel molecular donde la vida humana está siendo comprendida.

A medida que los seres humanos comienzan a experienciarse a sí mismos como criaturas biológicas, como *egos* biológicos, su existencia vital deviene foco de gobierno, objetivo de nuevas formas de autoridad y experticia, un campo altamente catetizado[7] para el conocimiento, un territorio en expansión para la bioeconomía, unos principios éticos organizados y una estaca en una molecular política vital.

[7] Este término se utiliza para expresar que la existencia vital de los seres humanos se ha vuelto un tema de enfoque, estudio y atención por parte de diversas disciplinas y áreas, como la bioeconomía, la ética y la política molecular. En este contexto, "catetizado" sugiere que se está prestando una atención intensa y específica a la experiencia humana como entidad biológica y existencial.

En suma, se trata de una racionalidad biomédica que está configurando nuevas lógicas de gobierno, egos (selves) neuroquímicos, ciudadanos biológicos y, por supuesto, una forma de biocapital.

Módulo 5: La articulación de las diferencias y sus capturas

García Dauder, S. y Romero Bachiller, C. (2002). Rompiendo viejos dualismos: De las (im)posibilidades de la articulación. En Athenea Digital, 2, 42-61.

Nota para facilitar la lectura: ¿qué es la semiótica?
La semiótica es una disciplina que se encarga del estudio de los signos y los procesos de significación. Un "signo" en este contexto es cualquier cosa que representa o comunica algo más allá de sí mismo. Puede ser un objeto, una palabra, una imagen, un gesto o incluso un sonido. Los signos pueden ser tan simples como una señal de tráfico o tan complejos como una obra de arte.

Esta disciplina se ocupa de analizar cómo los signos funcionan en diferentes contextos culturales y sociales, y cómo adquieren significado en la mente de las personas. Para ello, se valen de teorías y modelos que ayudan a comprender cómo interpretamos los signos y cómo estos nos influyen en nuestra forma de ver y entender el mundo.

Uno de los aspectos clave de la semiótica es la relación triádica entre el signo, el objeto y el intérprete. Por ejemplo, en un letrero de "prohibido fumar", el signo sería el letrero en sí mismo, el objeto sería la prohibición de fumar y el intérprete sería cualquier persona que vea el letrero y entienda su significado.

La semiótica también se enfoca en el análisis de códigos, que son sistemas de reglas que gobiernan la creación y la interpretación de los signos en una cultura o contexto específico. Por ejemplo, el código lingüístico es el conjunto de reglas que rige la formación y el significado de palabras en un idioma determinado.

En resumen, la semiótica es una disciplina que se encarga de desentrañar cómo los signos se comunican, cómo adquieren significado y cómo influyen en nuestra percepción y comprensión del mundo que nos rodea. Es una herramienta poderosa para el análisis de la comunicación y la cultura en diversas áreas de estudio.

Preguntas y consignas que guían la lectura

1. ¿Cuáles son los efectos políticos y epistemológicos de pensar desde la noción de "articulación" planteada por García y Romero (2002)?
2. A partir de la lectura de García y Romero, desarrolle acerca de la idea traída de Haraway sobre que una naturaleza construida como ficción y hecho. ¿A que se refiere dicha afirmación?
3. En García y Romero se plantea que Stuart Hall habla de una articulación “sin garantías”. ¿A que refieren los autores? ¿Qué es lo que argumenta Hall a través de dicha afirmación?
4. En García y Romero encontramos que Haraway propone sustituir la institucionalizada política semiótica de la representación por una política semiótica de la articulación. ¿A que se refieren cada una de estas políticas? Desarrolle sobre cada una y acerca de sus diferencias
5. ¿De qué hablamos cuando hacemos referencia a “articulaciones”?
6. ¿Qué posibilidades nos ofrece hablar de “articulaciones” y de qué narrativas nos hace herederas?
7. ¿Qué espacios abre o cierra y a que condiciones de posibilidad e imposibilidad nos enfrenta?

Resumen del texto

La problematización del sujeto autónomo, homogéneo y estable de la modernidad; la proliferación de múltiples operaciones; el fantasma de la globalización que se nos presenta bajo múltiples caras, gracias a las nuevas TIC: a través de un mercado transnacional; a través de desplazamientos migratorios, disolución de fronteras, de las múltiples protestas procedentes de múltiples y diferentes grupos sociales que se movilizan frente a opresiones de raza, género, sexualidad, etc., frente a la militarización y la destrucción medioambiental…

Todas estas coordenadas nos ubican enlazandonos en/con múltiples redes semiótico-materiales desde las cuales proponemos la "articulación" como un filtro óptico capaz de dar cuenta de algunas de las paradojas, complejidades y contradicciones que nos desbordan a comienzos del siglo XXI.

El artefacto teórico que moviliza el concepto de "articulación" cuestiona las prácticas semiótico-materiales que una y otra vez escapan a la rigidez de la mirada dualista. La promesa de la articulación no es tanto responder a lo que prolifera "entre medias y por debajo de los polos" de la naturaleza y la cultura que constituyen la dualidad moderna, sino más bien plantear "geometrías posibles" donde hablar de polos no tenga sentido.

Bricolaje sobre las sedimentaciones de un concepto

La noción de "articulación" se abrió como un espacio de posibilidad para pensar algunas de las cuestiones que problematizaban los discursos del marxismo y del feminismo a principios de los 70.

En el caso de una cierta corriente marxista se trataba de un esfuerzo por escapar tanto de los reduccionismos economicistas como de los esencialismos de clase. Reduccionismos y esencialismos que imposibilitaban el abordaje teórico de los comportamientos contradictorios de clase, como por ejemplo el apoyo de la clase obrera a movimientos conservadores, entre otros; así como también una imposibilidad de incluir en los análisis teóricos cuestiones como las diferencias de género, raza, sexualidad, etnicidad, entre otras. Es decir, no permitia incluir ciertas formas de opresion que se entreveran con la clase.

Y es precisamente la incapacidad para abordar la opresion de las mujeres lo que va a marcar las críticas, y a veces rupturas, del feminismo con las organizaciones mixtas de izquierda a principios de los setenta. Las feministas consideraban inaceptable la relegación de la opresion patriarcal a un segundo plano de la lucha e insuficiente considerar que una vez derogado el modo de producción capitalista la opresion patriarcal desaparecería.
Es evidente la irreductibilidad de una forma de opresion y explotacion a la otra, y la necesidad de pensarlas conjuntamente:

> *Establecer por qué y de qué forma esas dos explotaciones (capitalista y patriarcal) se condicionan y refuerzan mutuamente y tienen el mismo marco y el mismo medio institucional, la familia, debe ser uno de los principales objetivos teóricos del movimiento. Solo está comprensión permitirá explicar la independencia histórica constatada entre estos dos sistemas.* ***Solo de este modo es posible fundamentar materialmente la articulación de las luchas antipatriarcales y anticapitalistas.*** *Mientras está articulación continue basándose en postulados de jerarquía no demostrada y/o sobre el voluntarismo ideológico, será inevitable la confusión teórica*

y la ineficacia política a corto plazo y el fracaso histórico a largo plazo. (Delphy, 1985).

Es en está dirección que hay que entender los esfuerzos desarrollados por teóricas feministas que desembocaron en las llamadas “teorías del doble sistema”, en las que se considera que capitalismo y patriarcado son dos sistemas paralelos que actúan de forma conjunta en la opresion de la mujer. Que también dará lugar a teorizaciones en relación con los modos de producción y de reproducción como esferas diferenciadas pero inseparables en relación con la posición subordinada de las mujeres.

Pero si las críticas del feminismo denuncian la homogeneización androcéntrica del grueso de la teorización marxista, a finales de los setenta y principios de los ochenta, las críticas a la homogeneización invisibilizadora se van a producir dentro del mismo feminismo. Las criticas de feministas de color y feministas lesbianas al feminismo imperante hicieron que se tambalease el termino “mujer” y las politicas que se hacian en su nombre. La crítica a la familia en la reproducción de la opresion patriarcal fue cuestionada por las feministas negras, al destacar el contradictorio papel de la familia en la comunidad negra, ya que si bien reproducía las opresiones patriarcales, por otro lado se convertía en un baluarte frente a las agresiones racistas.

Así mismo, se elaboran diferentes teorizaciones capaces de dar cuenta de las “diferencias entre las mujeres”, de la imposibilidad de reducir unas diferencias a otras y de la consiguiente necesidad de abordarlas en forma conjunta.

Al igual que en el caso del género, surgieron análisis de las relaciones de clase y raza, y críticas a las producciones teóricas por no abordar críticamente la colonización.

Es en este marco general que el concepto de articulación comenzará a ser empleado como un “signo para evitar la reducción”; una promesa que ofrecía la posibilidad de pensar sobre contradicciones y diferencias no atendidas hasta el momento.

Políticas de identidad, diferencia y articulación

Las formas más extremas de las políticas de identidad conllevan siempre el peligro de la esencialización.

Para Butler, la diferencia no se reduce simplemente a las diferencias *externas* entre los movimientos (queer, gays, lesbianas, etc.), entendidas como las que distinguen un movimiento de otro, sino por el contrario, a *la propia diferencia en el seno del movimiento*, a una ruptura constitutiva que hace posibles los movimientos sobre bases no identitarias, que instala un cierto conflicto movilizador como base de la politización. Agrega que la producción de facciones, entendida como el proceso por el cual una identidad excluye a otra con el fin de fortalecer su propia unidad y coherencia, comete el error de considerar el problema de la diferencia como aquel que surge *entre* una identidad y otra; sin embargo, la diferencia es la condición de posibilidad de la identidad, o mejor, su límite constitutivo: lo que hace posible su articulación y, al mismo tiempo, lo que hace imposible cualquier articulación final o cerrada.

Es en la tensión de la diferencia -que hace imposible cualquier intento de homogeneización o totalización- donde nos encontramos con el espacio para pensar en “conexiones

parciales" entre diversos elementos, conexiones que son "constitutivas de" a la vez que "constituidas por" estos.

La resistencia de la articulación a quedar encerrada en caracterizaciones unívocas es una de sus mayores virtudes. Pero es también su mayor peligro, ya que puede dar lugar a que un artefacto teórico enormemente sugerente devenga en un paraguas formal, institucionalizado y multiusos, que por querer dar cuenta de todo, pierda toda capacidad teorico-politica de significación, o más aún, que tras una consistencia de homogeneidad semántica se encierren usos diversos de los que no se nos ofrezca análisis ninguno. **De ahí la necesidad no sólo de abordar las (im)posibilidades de la articulación, sus sedimentaciones, capacidades de movilización y de resistencia a lo institucionalizado hegemónico, sino también de especificar su contenido, reconociendo su carácter contingente y situado.**

Abordando el espacio de lo discursivo

La imposibilidad manifiesta de las formulaciones ortodoxas marxistas para dar cuenta de ciertas contradicciones, más allá de describirlas como accidentes, llevan a Laclau a abogar por la articulación como espacio teórico-político relacional de conexiones no-necesarias en el que cabrían visiones complejas de lo social.

La noción de hegemonía aquí es fundamental, en tanto que se define como una practica en que las identidades no estan fijadas desde el comienzo, y son producto al tiempo que productoras de una fijación exitosa -en tanto que no cuestionada- de ciertas articulaciones en la estructura discursiva de lo social. Las identidades van a venir definidas por su posición en una articulación. Un discurso puede conformarse como realidad hegemónica con apariencia de solidez, pero ésta no es nunca monolítica[8], ya que toda fijación discursiva es siempre parcial, con lo que hay cabida para disidencias/disonancias que puedan llegar a cuestionar la matriz discursiva.

Desde está perspectiva, la constatación de la creciente complejización y fragmentación de lo social en las sociedades industriales avanzadas es interpretada por un lado, como resultado de la asimetría entre "el exceso de sentido de lo social" como generador de multiplicidad de diferencias irreductibles las unas a las otras y por otro, por las dificultades de fijación de las diferencias "como momentos de una estructura articulatoria estable".. La imposibilidad de una fijación durable es lo que posibilita la "apertura de lo social", como espacio siempre incompleto y del que no se puede garantizar un cierre. Esto ofrece posibilidades de revisión de las fijaciones establecidas, así como el cuestionamiento de las formaciones sociales sedimentadas.

La fijación de identidades para los autores constituye un sueño imposible de totalidad y autonomía, ya que el carácter relacional de las articulaciones presupone una "presencia de unos objetos en otros", lo que imposibilita la sutura -cierre- de la identidad de ninguno de los elementos articulados.

En está presencia de "unos objetos en otros" podemos leer no solo una negación explícita de las dicotomías entre yo y otro, sujeto y objeto, sino también una propuesta que nos remite a la imagen de la *actriz-red.*

[8] Se entiende por monolítico aquello que se constituye como una unidad unificada, autónoma e independiente de otras entidades.

Teoría de la actriz-red

Está teoría hace referencia a entidades irreductibles a una actriz o a una red, en tanto que constituidas relacionalmente en y por los vínculos que las conforman. De hecho, una formación de actriz-red debería quizá denominarse de “actrices-red” o “actrices-redes”, ya que constituyen entidades de pluralidad irreductible.

No todos los elementos involucrados en una entidad de estas características lo estan del mismo modo, ni todos ellos son humanos. Hay conexiones más potentes que otras y actores no humanos -que junto con los humanos conformarian colectivos funcionales o actantes-, que activamente constituyen una determinada formación de actriz-red, no como espectadores pasivos, sino como objetos con capacidad para objetar y delimitar condiciones de posibilidad e imposibilidad de los momentos de fijación de cada entidad en su conjunto.

En este sentido, podemos considerar que las actrices-redes tienen forma articulatoria. En tanto definimos la articulación en los términos de Laclau y Mouffe (1987):

> *Llamaremos **articulación** a toda práctica que establece una relación tal entre elementos que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articulatoria la llamaremos, **discurso**. Llamaremos **momentos** a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, **elementos** a toda diferencia que no se articula discursivamente*

Llama la atención la caracterización de los elementos como “toda diferencia que no se articula discursivamente”. Al respecto, dicen los autores:

Toda formación discursiva sólo se constituye como limitación parcial de un “exceso de sentido” que irremediablemente lo subvierte. Este “exceso”, en la medida que es inherente a toda citación discursiva, es el terreno necesario de constitución de toda práctica social. Lo designaremos con el nombre de **campo de la discursividad**: él determina a la vez el carácter necesariamente discursivo de todo objeto, y la imposibilidad de que ningún discurso determinado logre realizar una sutura última.

Así pues, se entiende que los **elementos** no se articulan de forma discursiva, no porque exista la posibilidad de fijar un sentido exterior al flujo de las diferencias, sino porque, si todo es discurso, y discurso sin centralidad determinante, las sustituciones y desplazamientos no jerarquizadas extienden “infinitamente el campo y el juego de la significación”.

De este modo, los elementos van a ser caracterizados como significantes flotantes que no logran ser articulados a una cadena discursiva particular. Pero está ausencia de fijación a una cadena discursiva no se produce por carencia de significación, sino por exceso: **es por su irreductible polisemia, desarticuladora de las estructuras discursivas, que la significación nunca puede ser totalmente aprehendida, que lo social aparece como algo abierto, como algo nunca idéntico a sí mismo.**

La articulación se configura, de este modo, como una práctica de fijaciones parciales que estabiliza ciertos puntos nodales tan solo por un cierto tiempo. Así, lo social es articulación en la medida en que lo social no tiene esencia, es decir, en la medida que la sociedad es imposible.

Sin embargo, está noción, tal cual está planteada por Laclau y Mouffe (1987), implica ciertas ambigüedades. Por ejemplo, una cierta vaguedad a la hora de atender a la materialidad de lo discursivo, no tanto porque no se considere el carácter material del discurso, sino que más bien porque no parece haber demasiada incidencia sobre las condiciones de imposibilidad en la constitución de las articulaciones: a veces da la impresión de que todo es potencialmente articulable con todo y que la sociedad aparece como un campo discursivo totalmente abierto.

En este sentido, son relevantes las interrogaciones de Stuart Hall acerca de los límites materiales que condicionan las posibilidades de articulación, esto es, las posiciones sociales siempre marcadas por género, etnia, raza y clase -sin entenderlas como totalidades esencialmente delimitadas-.

En ese sentido, Stuart Hall habla de una **articulación "sin garantías":**

Una articulación es por tanto la forma de la conexión que **puede** producir una unidad de dos elementos diferentes, **bajo determinadas condiciones.** Es una unión que no es necesaria, determinada, absoluta y esencial para siempre jamás. Por lo que la llamada "unidad" de un discurso es en realidad la articulación de elementos diferentes, específicos que pueden ser re-articulados en formas diversas dado que no poseen una necesaria "pertenencia" mutua. La "unidad" que importa es un enlace entre ese discurso articulado y las fuerzas sociales con las cuales puede conectarse bajo ciertas condiciones históricas, aunque no de forma necesaria.

Más allá de su vaguedad, Laclau y Mouffe (1987) si reconocen la materialidad de toda estructura discursiva, y plantean que los discursos parecen funcionar de un modo bastante cercano al que apunta Foucault: si en la concepción foucaultiana los discursos actúan como dispositivos de biopoder -irremediablemente materiales y simbólicos a un tiempo-, inscritos en determinadas economías políticas de verdad institucionalizadas; en Laclau y Mouffe (1987) estos constituyen totalidades estructuradas en las prácticas articulatorias, que conforman materialidades ordenadas de forma contingente y fijaciones parciales de sentido.

Hall (1996) va a plantear la noción de **determinabilidad** para señalar las potentes fijaciones y constricciones en las que se enmarca cualquier práctica, fijaciones que, sin embargo, nunca limitan totalmente: "no hay garantías". Así, va a dibujar un marco en el que se producen relaciones múltiplemente determinadoras entre los diferentes niveles que se articulan en la constitución de una formación social concreta.

De está manera, Hall nos ofrece útiles herramientas para tomar en consideración no solamente las posibilidades de apertura de lo social, sino como en las articulaciones no todos los elementos movilizados lo son en igual medida y como unos tienen mayor capacidad de influencia que otros: visibiliza las diferencias de poder y las condiciones de (im)posibilidad de las diferentes posiciones en relación.

Artefactualismos/Actantes/Cyborgs: Hacía una política semiótica de la articulación

Haraway, decidida a acabar con los dualismos trascendentales modernos, nos embarca en un proyecto amoderno que parte de la inexistencia de una fractura entre el polo de lo social y el polo de lo natural, dando la bienvenida a: **los híbridos.** En un ejercicio de

deconstrucción de la naturaleza como producto gemelo del industrialismo, va a señalar como ésta (la naturaleza) constituye un término a la vez imposible y necesario.

Nos presenta la naturaleza construida como ficción y hecho. En tanto que consistentemente material y cargada de significaciones -como aparato semiótico-material[9], la naturaleza que nos dibuja Haraway es un artefactualismo efecto del trabajo de múltiples actrices:

> *Si el mundo existe para nosotros como "naturaleza", esto designa un tipo de relación, una proeza de muchos actores, no todos humanos, no todos orgánicos, no todos tecnológicos. En sus expresiones científicas, así como en otras, la naturaleza está hecha, aunque no exclusivamente, por humanos: es una construcción en la que participan humanos y no humanos.*

Haraway nos propone sustituir la institucionalizada política semiótica de la representación por una política semiótica de la articulación.

En el ámbito de la representación, los representantes son los únicos actores -portavoces- de los elementos representados, así como de las entidades que los circundan. En el paradigma mítico de la modernidad los científicos van a ser los portavoces más fiables y menos interesados -el representante perfecto- de la naturaleza; esto es, del mundo objetivo permanentemente y constitutivamente mudo.

Desde este ámbito, los científicos hablan como si fueran portavoces de los objetos mudos a los que dan forma y alistan como aliados en un campo agonístico llamado ciencia. Se define el actante como lo que es representado: el mundo objetivo se presenta como el actante únicamente en virtud de las operaciones de representación, no obstante, la autoría depende del representante, incluso cuando se afirma un estatus de objeto independiente para el representado.

Para Haraway la articulación supone un giro completamente distinto: los actantes no son lo que es representado, sino "entidades colectivas que hacen cosas en un campo de acción estructurado y estructurante". De este modo, insistiendo en la necesidad de partir de conocimientos situados propone una política semiótica de la articulación en la que no aparece finalmente un único actor heroico capaz de hablar por quienes no tienen voz -humanos y no-humanos-, sino que las entidades colectivas conformadas por humanos y no-humanos son responsabilidad de todos los elementos que las constituyen y con los que establecen conexiones parciales. No hay posibilidad de afueras que garanticen supuestas independencias, sino situaciones tremendamente encarnadas y haces de relaciones entre elementos desiguales.

Las articulaciones son colectivos de humanos y no-humanos materiales y siempre significativos, entidades colectivas en las que las distinciones se difunden. Conexiones parciales inmersas en prácticas ritualizadas y sedimentadas y posicionadas histórica y socialmente. Conexiones que son siempre desbordadas por una naturaleza siempre excesiva y no totalmente reducible a la significación.

---

[9] Con la expresión aparato, entidad o actor semiótico-material, Haraway pone de manifiesto la irreductible unión de la materialidad y la significación, materialidad que siempre excede a las significaciones y viceversa. De este modo ni la materialidad precede a la significación, ni ésta puede desligarse de la materialidad.

Las articulaciones son el resultado (potencial y contingente) de las relaciones entre lo técnico, lo mítico, lo económico, lo político, lo formal, lo textual, lo histórico y lo orgánico.

La potencialidad de la articulación se encierra en esa capacidad para enlazar elementos aparentemente disímiles y vincular aspectos que suelen aparecer escindidos.

La articulación como propuesta ontopolitica

Haraway matiza su propuesta hablando de actantes y de “posiciones cyborg” en un ejercicio de desplazamiento de lo humano y de colectivización de la agencia. Ya no un personaje cyborg individualizado y antropocéntrico, sino que posiciones cyborg. Se trata de un salto del personaje al colectivo funcional. En este último los actantes son constituidos en haces de relaciones descentralizadas y desiguales, articulaciones en las que no todos los elementos tienen la misma valencia ni capacidad de generación de enlaces. Se trata de relaciones en un continuo movimiento de implosión/explosion donde se producen reorganizaciones no estabilizadas salvo por reactualización de las conexiones.

En este marco, vale la pena preguntarse, ¿cuáles son las políticas que nos proporciona la articulación de elementos humanos y no humanos en los colectivos actantes? ¿cómo valorar las diferencias entre los distintos elementos constitutivos de las articulaciones y sus diversas capacidades para la delimitación de exclusiones y hegemonías?

Estas son algunas de las cuestiones que pretendemos abordar al considerar las políticas de la articulación y la articulación como herramienta epistémico-metodológica.

Las políticas de la articulación problematizan los silenciamientos del modelo representativo, los esencialismos de las políticas identitarias, entre otras cosas.

La promesa de la articulación va a ser la descentralización de los personajes centrales de las políticas de la identidad, al mismo tiempo que el reconocimiento de sus diferencias y demandas particulares. Las políticas de la articulación lejos de partir de la existencia de un sujeto determinado sobre el que organizar una estrategia política, conforma la identidad de sus sujetos en el mismo proceso articulatorio. La articulación así se sitúa como un paradigma donde sería posible reconocer la simultaneidad de prácticas políticas identitarias -identidad que no es usada ni en sentido ontológico, ni de forma fundacional; identidad, por tanto, siempre por completar y en proceso de formación- y prácticas políticas articulatorias, contingentemente estratégicas y carentes de un sujeto común previo.

La articulación como herramienta epistémico-metodológica

En la medida en que la articulación nos ofrece la posibilidad de romper con viejos dualismos: naturaleza-cultura, texto-contexto, humano-no humano, etc., y en la medida en que supone un desplazamiento del personaje antropocéntrico a los actantes como colectivos funcionales de humanos y no-humanos en relaciones descentralizadas y dinámicas, la articulación constituye un filtro óptico que ofrece enormes posibilidades.

Una forma de mirar las cosas, pero no desde un distanciamiento descriptivo “que hable por” los representados y reproduzca una política semiótica de la representación, sino ejerciendo una política semiótica de la articulación, esto es, generando articulaciones contingentes y situadas donde quepa un análisis tanto de las diferencias y las conexiones entre los

distintos elementos articulados, como una atención a la forma en que dichas diferencias y conexiones son constituidas como tales.

Es el desbordamiento de la complejidad a que nos enfrenta la articulación lo que constituye al mismo tiempo su mayor virtud y su mayor dificultad. Si por un lado las descentralizaciones que posibilita la articulación pueden tender hacía versiones rizomáticas de dispersión infinita, por otro, y en ese mismo ejercicio de ampliación de las conexiones, se puede caer en una cierta “tentación de totalidad” que haga que nos olvidemos de la parcialidad y la situación de la que partimos.

Módulo 6: De la psicologización a las producciones subjetivantes contemporáneas

Quintana, L. (2021). Capitalismo e inmunidad. Isegoria.

Preguntas orientadoras de la lectura

1- ¿Cuáles son los efectos de pensar el campo social desde la “metáfora del sistema inmunológico como defensa militar”?
2- ¿Cuáles son los efectos de pensar el campo social desde la “metáfora del sistema inmunológico como sistema simbiótico”?
3- Quintana (2021) habla de dispositivos inmunitarios, y dispositivos securitarios del neoliberalismo, que a través de sus diferentes prácticas producen ciertos efectos y cierto tipo de sujetos. ¿Cuáles son estos efectos? ¿Qué tipos de sujetos produce?

Resumen del texto

El capitalismo que habitamos produce un sinnúmero de dispositivos inmunitarios, y no solo en época de pandemia. En particular, acentuó la dimensión afectiva de estos mecanismos, la configuración del deseo que generan. Destacó la complejidad de lo inmunitario: este puede pensarse como sistema de defensa que activa formas de rechazo hacía lo extraño, identificado como riesgo para un cuerpo (individual y social) entendido de manera identitaria. Y también puede entenderse en términos simbólicos, desde estrategias de protección y cuidado, que no quedan atadas a la preservación de la frontera entre yo y no-yo, lo propio y lo impropio, sino que dependen de una comprensión relacional de la vida.

Byung-Chul Han argumenta que el paradigma inmunitario no sería compatible con las formas de desterritorialización del capitalismo contemporáneo. Con “paradigma inmunitario” se refiere a un esquema de “negatividad dialéctica”, para el cual se trata de defender lo propio, la identidad, de un otro que la penetra e intenta negarla.

Desde este paradigma, y extrapolandolo desde el campo biológico al político, “lo otro”, con respecto a una identidad social, se puede fijar como una amenaza que desencadena distintos dispositivos de seguridad. Entre estos se incluyen vallas, fronteras, identificaciones, regulaciones, en las que el extraño tiende a aparecer como un enemigo por reducir o eliminar. Son estrategias que apuntan a desarmar a lo otro de su peligrosidad y finalmente reintegrarlo de modo que ya no valga realmente como alteridad.

Lo que Byung-Chul Han dice es que el capitalismo contemporáneo sería más bien un sistema de asimilación, dominado por convertir todo a lo mismo, donde ya nada aparece como alteridad amenazante. Lo que tenemos es una sobreabundancia de lo idéntico, un exceso de positividad, de rendimiento, producción y comunicación que deshabilita y vuelve inaplicables las formas de defensa inmunitaria.

Agrega que las reacciones que tenemos, el agotamiento, la fatiga, son ante la sobreabundancia de positividad, y no son reacciones inmunológicas, sino que más bien son formas de colapso por sobrecalentamiento, que tienen su origen en la sobreabundancia de lo idéntico. Así, ya no estamos ante polarizaciones como amigo/enemigo, lo otro/lo mismo, sino ante una violencia de la positividad que es:

- **Saturativa**
- **No privativa**

Porque busca integrar todo en lo mismo, y ya no excluir a todo aquel que no corresponda con cierta identidad.

Plantea, entonces, que en la sociedad del rendimiento uno guerra sobre todo contra sí mismo. Ya no es “explotación por otros”, sino que es autoexplotación.

Sin embargo, argumenta Quintana (2021), está afirmación de Byung-Chul Han es polémica, al menos cuando se tiene en cuenta complejos espacios del capitalismo como el colombiano o mexicano, donde las formas de auto-explotación suceden simultáneamente con la explotación de otros.
En realidad, dice Quintana, los mecanismos inmunitarios no desaparecieron y reaparecieron durante la pandemia de COVID-19, sino que ya venían operando en el capitalismo contemporáneo antes de la pandemia; lo que ocurrió fue que agudizaron con ella.

El capitalismo contemporáneo es mucho menos homogéneo de lo que Byung-Chul Han asume; y produce un sinnúmero de dispositivos inmunitarios, incluso en periodos sin pandemia.

Estos dispositivos funcionan en sistemas de seguridad, que fijan la percepción de un riesgo, mientras cierran el campo de lo posible, y producen proyecciones cargadas con la experiencia de una falta reiterada e insaciable, que se irradia en los cuerpos, con distintos efectos de subjetivación destructivos; también en un nivel ecológico-político. Pues los deseos de apropiar y consumir el mundo, impulsados por una carencia que nunca se llena, estan destruyendo múltiples ecosistemas.

Reterritorializaciones, detección de amenazas e identificaciones consensuales

En el mundo que habitamos no han dejado de multiplicarse las fronteras que delimitan y defienden territorios. Aunque la globalización funciona de manera desterritorializante con respecto a los flujos del capital, también opera a través de reterritorializaciones.

Hoy en día no dejan de construirse muros para reafirmar fronteras territoriales, aunque la soberanía nacional este en erosión en el mundo del capitalismo global. Estos muros no operan meramente como fronteras que prohíben y separan eficazmente, sino que producen una imagen del poder soberano de cara a su disolución. Se trata de una imagen que busca separar un nosotros de un ellos, un afuera de un adentro, cuando se ha tornado más difícil, e inviable, establecer estas separaciones deseadas.

Dada esta evidente ineficacia de los muros, lo que hay que pensar es el deseo por estos muros, por que se siguen anhelando, pese a que resultan contraproducentes para conseguir lo que se proponen.

Está es una pregunta que inquiere por las relaciones afectivas que estarían allí en juego. El deseo, aca, implica fantasías colectivas que no responden meramente a una lógica utilitaria. Sino que implica una diversidad de fantasias como:

- la fantasía del extranjero peligroso
- fantasías de contención
- fantasías de impermeabilidad
- fantasías de pureza, inocencia y bondad

Se trata de ilusiones que emergen en identidades que se sienten amenazadas, que buscan el cierre como protección, que anhelan una autosuficiencia e impenetrabilidad que les resulta imposible, que desean evitar el contagio de otros, de la mano con ideales de pureza. Es decir, se trata de fantasías atadas a una lógica inmunitaria.

La constitución de cada individuo como amenaza para la comunidad es el estricto correlato de la búsqueda consensual de la comunidad enteramente realizada como identidad reflejada en cada miembro del pueblo y la población. Dicho consenso es una lógica de "inclusión exhaustiva", que fija a ciertos otros como indeseables para unos fines asumidos como necesarios e incuestionables, tales como el "desarrollo", "la modernización", "el emprendimiento", "el crecimiento económico", entre otros.
Está es una racionalidad que produce identidades sociales cerradas y estabilizadas, por eso puede dar lugar a lenguajes incluyentes, progresistas, de corrección política que, en todo caso, infantilizan o marcan como irracional o sin sentido lo que pone en cuestión su modo de consideración. Pero también produce reacciones arcaicas de xenofobia y racismo que son, sobre todo, marcadas formas de aporofobia[10]. Tales reacciones son la otra cara del consensualismo, en tanto cierran los espacios para que el conflicto político pueda emerger y pueda tratarse como verdadero conflicto. Esto es, como uno que pueda poner en cuestión las formas establecidas de organización, producción y subjetivación, y lo establecido hegemónicamente como "común".

En este sentido, una de las lógicas dominantes del capitalismo que habitamos es la saturación consensual. El problema no es que hoy nos llegue mucha información, demasiados estímulos y productos a la venta, el problema es cómo se produce, cómo se reparte, en que distribuciones funciona este material, y que se entiende por productividad.

Está ordenación del consenso no permite la aparición de lo excedentario. Lo que tal ordenación necesita son partes contables, que se dejen identificar. Lo que excede y no se deja contar consensualmente aparece como marginal; como anormalizado, que hay que ir integrando, y si no se deja integrar se abandona o reprime policialmente.

Sujetos defensivos: la inmunización del deseo en la falta

El sujeto del capitalismo contemporáneo se ha conformado en prácticas, interacciones y afectividades pre-individuales. Y los miedos, ansiedades, y rechazos, tienen que ver con historias colectivas sedimentadas, que exceden la biografía de los sujetos y su interioridad. En este sentido, los mecanismos defensivos tienen que ver con la manera en que el capitalismo produce el deseo como falta.

Se trata de un efecto de mercado, un efecto de la producción de consumo: falta producida, inventada, inyectada, en el régimen afectivo del capitalismo que habitamos.

Desde este régimen, la satisfacción del deseo se vincula con poder poseer, consumir, comprar, disponer de recursos para alcanzar lo que no se tiene, al participar del mercado como lugar donde se maximiza el placer y la facilidad.

Pero el punto es que el deseo nunca queda satisfecho: siempre se producen nuevos deseos por alcanzar. A la vez hay todo un margen de incertidumbre que atraviesa las operaciones del mercado, entre otros factores porque sus demandas se caracterizan por estar en

[10] La aporofobia es el odio, aversión o rechazo hacia las personas en situación de pobreza.

constante cambio, por depender de informaciones falibles, contingentes, nunca completas y también de especulaciones, así como un sinnúmero de variables, que no se pueden controlar por completo, y sin las cuales tampoco el mercado puede funcionar.

De ahí entonces que la utilidad -y el placer con el que se asocia- se experimente como algo esquivo, que puede obtenerse sólo temporalmente, pero que no puede ni debe dejarse de buscar en tanto que sería lo que le daría sentido a la vida, desde el imperativo de felicidad que orienta el deseo en este régimen afectivo.

Se configuran aquí entonces varios vectores de la falta:

1) algo falta siempre porque aunque obtenga lo que quería, siempre hay nuevos deseos por conquistar
2) me falta siempre la plena seguridad sobre lo alcanzado, y nunca la puedo obtener con todas las garantías
3) siempre puedo estar en falta respecto al tipo de vida que puede considerarse feliz o buena, porque está siempre puede ser mejor, dada la idea de superación constante que trae consigo el ideal de formación indefinida el capital humano
4) finalmente la falta se configura cuando el deseo se ata a la lógica de obtención de algo, a la estructura de la adquisicion, y está se identifica ademas con un placer que se colma, como si se cumpliera justamente a través de un vacío o de una carencia por llenar

A la vez, es la falta, en sus distintas declinaciones, lo que mueve al deseo en este régimen afectivo; lo que lo mantiene activo, incesante. Está insatisfacción que nunca se colma resulta fundamental para que el mercado pueda operar. El deseo asumido como falta impulsa a poseer, a apropiar, y trae consigo la exigencia de innovación constante dentro de este marco productivo, como motivo para crear nuevos emprendimientos y consumos.

Pero la falta también mueve desde el miedo a carecer, o a perder lo que se tiene, y a defenderse. Por eso, permite activar distintos dispositivos de seguridad.

Dispositivos securitarios. Precarización e inmunidad

La percepción de un riesgo, de algo asumido como un peligro que ha de ser controlado, se produce en ensamblajes sociales, históricamente emergidos. Por ejemplo, si bien una catástrofe como una pandemia representa, sin dudas, un peligro para cualquier ser humano expuesto a ella, la manera en que se interpreta y controla como riesgo depende de composiciones de sentido y configuraciones afectivas, que articulan un sensorium[11] histórico.

Tendencialmente la manera en que hoy se determina algo como riesgo, depende de dispositivos de seguridad que empezaron a operar con el gobierno del deseo del liberalismo. El liberalismo supone la libertad de los sujetos y la produce, regulandola, es decir, no reprimiendola sino incidiendo indirectamente sobre ella, a través de instituciones y prácticas securitarias que producen modulaciones de los deseos.

[11] Se refiere a la suma de las percepciones de un organismo y la sede de la sensación, de la cual el sujeto experimenta e interpreta los ambientes en los que vive. En los campos de la medicina, la psicología y la fisiología, se refiere al carácter único y cambiante de todo el ambiente sensorial percibido por un individuo. Esto incluye la sensación, la percepción y la interpretación de la información sobre el mundo que nos rodea a través de las facultades de la mente, como los sentidos, la percepción fenoménica y psicológica, la cognición y la inteligencia.

El riesgo, se asume, no se puede evitar del todo, pero su aparición excesiva se puede regular. Se apunta entonces a prever estadísticamente las condiciones y efectos de tales eventos indeseables, para eventualmente prevenirlos antes de que sucedan y para medir también la incidencia y efectos de las formas de controlarlos.

Se trata de minimizar los elementos negativos y su incurrencia, de una manera que resulte económicamente viable, dentro de ciertos márgenes “aceptables”, para “normalizarlos”; desde criterios regidos por el crecimiento económico.

Los dispositivos securitarios neoliberales gestionan el riesgo económico regulando otro tipo de inseguridades e incluso produciendolas, gobernando a través de ellas. Pues las formas de inseguridad laboral, que ha promovido, han precarizado los trabajos y las vidas de muchas personas; y las políticas “liberalizadoras” han llevado a desmantelar sistemas de protección públicos, a debilitarlos o a no propiciar su construcción, poniendo así a millones de personas en condiciones de gran incertidumbre e inestabilidad.

Pero la inestabilidad social que la acentuación de las desigualdades y exclusiones puede generar también se regula con altos gastos estatales en defensa; y en dispositivos de control policiales que disuaden la protesta social, la criminalizan o reprimen.

Podría decirse que el neoliberalismo regula la vida de las poblaciones, gobierna, usando como instrumento la inseguridad social, pues está se vincula con constantes formas de privatización que favorecen intervenciones de grandes capitales a costa de la desprotección y empobrecimiento de la mayoría.

Además, la presencia del riesgo puede ser un factor que active la competencia y la lógica de auto-perfeccionamiento de los sujetos, de modo que estos contribuyan a su propia precarización, mientras no dejan de tener deseos y necesidades de consumo, que eventualmente se reducen a lo mínimo.

Podría decirse, entonces, que para producir la precarización de la vida, el neoliberalismo tiene que promover formas de inmunización contra la vulnerabilidad y la codependencia de los cuerpos, en prácticas de autogobierno y deseos de consumo que intensifican la auto-precarización, mientras responsabilizan a los sujetos de su propio fracaso social.

El sujeto auto-responsabilizado vive temiendo el riesgo de lo imprevisible, de habitar con otros, y el capitalismo activa ese miedo, del que en todo caso se sirve para que consumamos muchas cosas y produzcamos más, en competencia con otros: el miedo al que pueda ser mejor y quedarse por detrás, el miedo al usurpador, el miedo de decaer, de devenir otro, envejeciendo, quebrándose, enfermandose, empobreciendose; el miedo de perder, el miedo por la propiedad. Y el miedo, sobre todo, frente a todos aquellos precarizados que nos recuerdan tanto el riesgo de caer y de quedar expuestos, como el riesgo que ellos mismos representan cuando se fijan como desposeídos, sin dinero ni capacidades deseables para el mercado, pero capaces de reaccionar con agresividad frente a situaciones de evidente desigualdad.

Una marginación y un deseo de evitarla que son producidos por las mismas dinámicas del neoliberalismo. Por eso, la otra cara de una gran tendencia a producir márgenes, restos, formas de abandono y marginalización, de aquellos no incorporables en las dinámicas del

mercado, es un intenso vector de integración, de asimilación consensual, en la lógica económica, de quienes toman parte o hacen todo lo posible por tomarla.

Entonces parecería que, en los dispositivos securitarios, la precariedad se administra como una suerte de “vacuna social”: como una infección que se inocula en una dosis regulada, neutralizada, que activa las vigilancias para que el cuerpo social se defienda mediante mecanismos del dispositivo de seguridad, produciendo así -como efecto secundario- sujetos y zonas no integrables que se abandonan como un margen inevitable y necesario. De este modo, tales mecanismos securitarios legitiman la inmunización que producen, sirviéndose de la fijación de amenazas y fuentes de peligro, que se incentivan y fijan, a la vez que se contienen para evitar el exceso que se liga con el colapso social.

Hacía una reversión del paradigma inmunitario

Los mecanismos inmunitarios, que he venido considerando, estan anclados a una lógica que asume el espacio social como un organismo, cuya integridad se ve amenazada por “algo extraño” que lo contagia, contamina y altera. Está comprension defensiva se vincula entonces con la idea de preservar los organismos entendidos como entidades definidas, individuales, que defienden su propiedad, los límites que marcan lo que presuntamente les sería propio. Una idea que atraviesa al liberalismo económico-político, y distintos modelos filosóficos de la identidad.

Una idea que ha alimentado el emprendimiento de un sujeto blanco, civilizado, viril, obsesionado con evitar la contaminación y el contagio de lo fijado como “coloreado”, inferior, y amenazadoramente sobreabundante por su capacidad de penetrar hostilmente en lo que se asumió como cuerpo superior y sano. Un sujeto obsesionado también con ganar su autodeterminación a través de un control del mundo, que nunca se consigue del todo, que siempre de algún modo se halla en falta, pero que siempre se puede perfeccionar en su deseo de dominio, mientras va dejando efectos devastadores para los diferentes ecosistemas planetarios.

Sin embargo, la inmunidad puede pensarse de otro modo, y de uno que resulta más consecuente con la relacionalidad de la vida, con la manera en que, desde una perspectiva ecosistémica, todo tiene que ver con todo, todo está entretejido en relaciones simbióticas. Unas relaciones que claramente se han perturbado, hasta llegar a condiciones disbioticas[12], que indican rupturas en ciertas cooperaciones vitales.

Uno puede pensar el sistema inmunológico desde una lógica militar, que es la más popularizada, donde se enfatiza la identidad y la defensa de su integridad; que incluye la destrucción de lo extraño; la inmunidad en está metáfora tendria un movimiento “unidireccional”; y partiria de una lógica jerarquizante, en donde se divide claramente lo propio del cuerpo y lo impropio, extraño, a destruir a partir de un sistema inmune que actúa como policías o militares que reprimen y destruyen a eso que amenaza al cuerpo.

O puede pensarlo desde una lógica simbiotica, desde la cual se permite al extraño hacer ciertas cosas, en formas de mutua relación y destrucción que implican la acogida más que el solo rechazo. La inmunidad desde está lógica opera de manera compleja contra

[12] El término disbiosis indica, desde su misma etimología, el antagonismo inestable, no-dicotómico, con respecto a la simbiosis. Simbiosis alude a la condición de vivir-con, de con-vivir entre seres diferentes, que resulta productiva, sostenedora; la disbiosis indica el desacoplamiento de aquella condición.

elementos propios y no-propios, lo que desestabiliza la supuesta división entre ambos, y hace parecer al yo como un ser polimorfo que no puede ser definido con claridad. En resumen, en está metáfora se enfatiza las identidades y la defensa de su integridad.

Está metafora simbiotica, al extrapolarse para pensar el campo social, producen ciertas resonancias sobre el mundo social, en el borramiento del límite entre lo propio y lo impropio, en el saludo del extraño, que pueden intensificar la co-dependencia de los cuerpos, la relacionalidad y contingencia. En resumen, en está metáfora se insiste en la coexistencia como condición de nuestra existencia biológica y política.

PsicoResúmenes

www.psicoresumenes.com

Resumen de Problemáticas Contemporáneas de la Psicología Social.

En la web encontrarás:

- Bibliografía
- Evaluaciones
- Resumen
- Tutorías

Accedé a:

- **Clases particulares de varias materias.**
- **Un tutor para ayudarte a planificar tus semestres.**
- **Un tutor que te corrija tus trabajos de facultad.**

@PsicoResúmenes

@Psico.Resúmenes