

15

ISSN 1852-9488

PROMETEICA

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS

EDITORIAL

EMILIANO ALDEGANI - Afrontando nuevos desafíos

ARTÍCULOS

ELTON MARTINS MARQUES | Relacionismo, exigências empiristas e relatividade

MARIA LAURA GUTIERREZ | Arte, tecnología, género y espacio público. Un análisis a través de las obras de Jenny Holzer y Bárbara Kruger

MAXIMILIANO LORIA | La crítica de A. MacIntyre al emotivismo contemporáneo

ANA CECILIA GONZALEZ | Fundamentos filosóficos e implicancias subjetivas de la noción de cuerpo en las Técnicas de Reproducción Humana Asistida

VIRTUALIDAD Y ESPACIOS DE INTERACCIÓN DIGITAL

STELLA MASSA | Videojuegos en el aprendizaje. Oportunidades y desafíos

JOSÉ GARFÍAS FRÍAS | Street Fighter, de las calles al combate en línea

DEBATES

FRANCISCO TOMÁS GONZÁLEZ CABAÑAS | Liberanos de Dios y de Marx

RAFAEL MIRANDA REDONDO | Los destinos del zapatismo y la cuestión de la autonomía

ENTREVISTAS

“El fin de la tierra conocida. Apropiaciones conceptuales del mundo cultural”

Entrevista a José Ángel Garfías Frías, México realizada por Emiliano Aldegani

RESEÑAS:

PABLO PORTO LÓPEZ | “Pixelar a Platón” de Jorge Fernández Gonzalo

Núm. 15
Invierno 2017

Editor en jefe

Emiliano Aldegani (UNMDP, CONICET, Argentina)

Editoras adjuntas

Ivy Judensnaider (UNIP, Brasil)

Thais Cyrino de Mello Forato (UNIFESP, Brasil)

Cristina Bonfiglioli (USP, Brasil)

Editor técnico en OJS

Flaminio de Oliveira Rangel (UNIFESP, Brasil)

Secretaria de redacción

María Laura Gutiérrez (UBA, Argentina)

Comité editorial

Agustin Aduriz-Bravo (UBA, Argentina), Alberto Clemente de la Torre (UNMDP, Argentina), Ana Paula Bispo da Silva (UEPB, Brasil), Charbel Nino El-Hani (UFBA, Brasil), Fernando Santiago dos Santos (IFSP, Brasil), Marco Dimas Gubitoso (USP, Brasil), Maria Elice Brzezinski Prestes (USP, Brasil), Mariano Nicolas Hochman (UBA, Argentina), Silvia Dotta (UFABC, Brasil), Vasil Gluchman (UNIPO, Eslovaquia), y Waldmir Nascimento de Araujo Neto (USP, Brasil).

Asesores académicos externos

André Noronha (IFSP, Brasil), Boniek Venceslau da Cruz Silva (UFPI, Brasil), Carlos Eduardo Ribeiro (UNIFESP, Brasil), Carlos Roberto Senise Júnior (UNIFESP, Brasil), Daniel Quaresma Figueira Soares (USP, Brasil), Denilson Cordeiro (UNIFESP, Brasil), Esdras Viggiano (UFTM, Brasil), Francisco Ângelo Coutinho (UFMG, Brasil), Guilherme Brockington (USP, Brasil), Helio Elael Bonini Viana (UNIFESP, Brasil), Luciana Caixeta Barboza (UFMT, Brasil), Luciana Monteiro de Moura (UNIFESP, Brasil), Luciana Zaterka (UFABC, Brasil), Marco Braga, CEFET (RJ, Brasil), Maria Inês Ribas Rodrigues (UFABC, Brasil), Maria Luiza Ledesma Rodrigues (UNESP, Brasil), Renato Kinouchi (UFABC, Brasil), Winston Schmiedecke (IFSP, Brasil)

Formato de la publicación

Digital, Adobe Reader (pdf).

Idiomas aceptados

Castellano, portugués e inglés (lenguas de la publicación).

Normas de publicación

<https://www.prometeica.com/ojs/index.php/prometeica/about/submissions#onlineSubmissions>

Contacto

info@prometeica.com

Responsable

Emiliano Aldegani (UNMDP, Argentina)

Diseño de isologo

Victoria Reyes (www.victoriareyes.com.ar)

EDITORIAL

4 | EMILIANO ALDEGANI - Afrontando nuevos desafíos

ARTÍCULOS

5-16 | ELTON MARTINS MARQUES | Relacionismo, exigências empiristas e relatividade

17-30 | MARIA LAURA GUTIERREZ | Arte, tecnología, género y espacio público. Un análisis a través de las obras de Jenny Holzer y Bárbara Kruger

31-41 | MAXIMILIANO LORIA | La crítica de A. MacIntyre al emotivismo contemporáneo

42-49 | ANA CECILIA GONZALEZ | Fundamentos filosóficos e implicancias subjetivas de la noción de cuerpo en las Técnicas de Reproducción Humana Asistida

VIRTUALIDAD Y ESPACIOS DE INTERACCIÓN DIGITAL

50-58 | STELLA MASSA | Videojuegos en el aprendizaje. Oportunidades y desafíos

59-67 | JOSÉ GARFÍAS FRÍAS | Street Fighter, de las calles al combate en línea

DEBATES

68-81 | FRANCISCO TOMÁS GONZÁLEZ CABAÑAS | Liberanos de Dios y de Marx

82- 96 | RAFAEL MIRANDA REDONDO | Los destinos del zapatismo y la cuestión de la autonomía

ENTREVISTAS

97-101 | El fin de la tierra conocida. Apropiaciones conceptuales del mundo cultural

Entrevista a José Ángel Garfías Frías, México realizada por Emiliano Aldegani

RESEÑAS:

102-105 | PABLO PORTO LÓPEZ | “Pixelar a Platón” de Jorge Fernández Gonzalo

AFRONTANDO NUEVOS DESAFÍOS

A lo largo de mi carrera he tenido oportunidad de iniciar distintos emprendimientos orientados a la difusión de la filosofía. Sin embargo, más allá del esfuerzo y la iniciativa personal, la mayoría de estos proyectos no tuvieron una gran continuidad o repercusión. Tras varias experiencias advertí que en general enfrentaba siempre un mismo obstáculo: la dificultad de encontrar personas motivadas que se incorporen a una idea y la hagan propia. Esta dificultad, que atañe probablemente a distintos tipos de emprendimiento, se vuelve más notoria cuando se trata de actividades sin fines de lucro, y que tienen como finalidad una meta tan abstracta y necesaria como la promoción general del conocimiento o la gestión cultural de la ciencia y la filosofía.

El compromiso de un grupo de profesionales con actividades tan demandantes como un proyecto editorial, resulta difícil de lograr en un principio y, pasado el entusiasmo inicial, puede ser también difícil de sostener. Por estas razones decidí en 2014 hacer un cambio de enfoque, y tratar de ser yo mismo aquella persona motivada que se incorporara a un emprendimiento de las características que estaba pensando. Así fue como le escribí a Lucas Misseri, con la propuesta de publicar un número temático en Revista Prometeica. La propuesta fue bien recibida tanto por Lucas, como por el equipo de redacción, quienes me dieron un amplio marco de libertad para contactarme con numerosos autores, traductores e investigadores de diversas regiones, lo que dio lugar en 2015 al número 11 de la revista dedicado al pensamiento de Cornelius Castoriadis.

A partir de entonces he participado en Prometeica como Secretario de redacción, cubriendo diferentes funciones y aspectos de la publicación, e integrándome al equipo que conforma la revista. He aprendido mucho en este tiempo respecto de la gestión de una revista virtual, y su modo de funcionamiento, y así mismo espero haberme incorporado al espíritu que orienta el proyecto en su búsqueda de abordar la ciencia en un sentido amplio, dando lugar a trabajos de investigación que se suscriben a diferentes ámbitos del conocimiento científico, de promover el pensamiento crítico y la participación de investigadores de diversas nacionalidades, y tal como afirma Lucas en su última editorial, de impulsar el conocimiento de un modo “gratuito, libre y humanitario”.

Cuando Lucas me propuso en diciembre del año pasado que ocupara su lugar como Editor en jefe de la revista, me pareció que se trataba para mí de una enorme tarea de gestión editorial, y en verdad no me equivocaba. Sin embargo, puedo hoy agradecer al equipo de Prometeica por su constante apoyo en esta tarea, así como a Lucas Misseri por asesorarme durante estos meses en diferentes asuntos relacionados con las tareas que desempeñaba como Editor. Tareas que todavía ofrecen resultados en la medida que se ha ampliado la indexación de la revista este año al incorporarnos a Latindex, DOI y Google Académico aumentando el alcance de nuestras publicaciones, a la vez que hemos sido avalados por CAPES. Así mismo es importante señalar la incorporación de María Laura Gutiérrez como Secretaria de redacción y de Cristina Bonfiglioli como Editora adjunta, cuya labor ha sido de gran ayuda para la realización de este número.

Podemos presentar en este sentido el número 15 de la revista, como un trabajo de continuidad con la tarea y el proyecto editorial iniciado en 2010, en el que se han incorporado aportes de investigadores de diferentes áreas, una nueva sección orientada a las problemáticas en torno la virtualidad y los espacios de interacción digital y el aporte de dos artículos en nuestra sección de debates orientados a la reflexión sobre la política en el contexto latinoamericano. Esperamos que este número constituya un aporte al debate de las diferentes temáticas que lo integran, así como un espacio de encuentro para investigaciones que desde espacios del conocimiento muy diversos permiten echar un poco de luz sobre problemáticas de nuestro presente.

Emiliano Aldegani
(UNMdP- CONICET)

RELACIONISMO, EXIGÊNCIAS EMPIRICISTAS E RELATIVIDADE.

RELATIONISM, EMPIRICIST REQUIREMENTS AND RELATIVITY.

Elton Marques,
(UL, Lancog, Portugal)
(CNPq Brasil)

Ideo Videntur Locus e Tempus non pendere a corporibus corporeaque adeo accidentia non esse. Pierre Gassendi (1592-1655).

RESUMO

O relacionismo é uma doutrina que aceita algumas exigências para a ontologia do espaço-tempo. Em tese, o relacionismo é a única proposta capaz de atender a essas exigências. Procurarei mostrar: a) o compromisso empirista subjacente; b) alguns critérios e exigências que o relacionista se impõe (explícitos ou implícitos); c) nossa melhor teoria sobre o espaço-tempo não é plenamente relacionista, apesar do desejo confesso de seu autor; d) as exigências não são inelimináveis, levando-se em consideração sua restritividade para o poder explicativo de teorias. Após discutir a pertinência das exigências relacionistas, este artigo apresentará um argumento favorável ao substantivismo.

Palavras chave: substantivismo, relacionismo, espaço-tempo, princípio de Mach, empirismo.

ABSTRACT

Relationism is a doctrine that accepts some requirements for the ontology of spacetime. In theory, relationism is the only proposal capable of meeting these requirements. I will try to show: a) the underlying empiricist commitment; b) some criteria and requirements that the relationist imposes (explicitly or implicitly); c) that our best theory of spacetime is not fully relationist, despite the avowed intention of its author; d) that the requirements are not ineliminable, taking into account their being restricted to the explanatory power of theories. After discussing the relevance of the relationist requirements, this essay will present an argument for substantivalism.

Keywords: substantivalism, relationism, space-time, Mach's Principle, empiricism.

Introdução

Na primeira seção, procuro definir as doutrinas rivais, substantivismo e relacionismo. Ao invés de apresentar uma definição fechada, procuro identificar essas teses como famílias de doutrinas que se opõem. Na segunda seção, apresento alguns postulados reconhecidos do relacionismo. O objetivo é fazer ver o relacionismo como uma doutrina que procura (consoante diferentes autores) ou a redução de conceitos absolutos a conceitos relativos, ou a eliminação de entidades como espaço e tempo da nossa ontologia. Naturalmente, um relacionista pode ser ambos, reducionista e eliminativista. Na terceira seção, apresento aquilo que acredito ser a motivação que o relacionista tem, i.e., atender a demandas herdadas de propostas empiristas, as quais revelam desafios que o interprete filosófico de teorias científicas teria de cumprir. Em tese, o relacionista é o único teórico capaz de atender aos pontos especificados nas subseções 3.1 e 3.2. Na quarta seção, apresento algumas dificuldades em

fazer das teorias da relatividade exemplos capazes de atender a demandas herdadas de expectativas empiristas. Tratam-se de dificuldades conhecidas e discutidas em ampla literatura. Nas seções a seguir, respondo aos desafios particulares cujas questões têm inspiração em Mach e Leibniz, mobilizando a literatura necessária. As respostas às exigências machianas dizem respeito a uma classe de dificuldades que a GR teve para se fazer um exemplar machiano. Já a resposta aos princípios leibnizianos recupera parte da doutrina newtoniana, porém adaptada ao contexto da GR. Na sétima seção, apresento um argumento favorável ao substantivismo, seguido de algumas considerações de caráter conclusivo. Devido à complexidade de alguns tópicos, dada a impossibilidade de que sejam trabalhados detalhadamente, tentarei apenas apresentar uma dialética geral que os caracterize de modo suficiente, porém pouco detalhado. O objetivo será fazer com que o argumento apresentado na seção sete esteja bem informado sobre o conteúdo do debate.

1 Que doutrinas são substantivismo e relacionismo?

O filósofo que tornou corrente o termo “substantivismo” foi Sklar (1974), embora o primeiro uso de que se tenha notícia nos remeta ao filósofo e lógico de Cambridge, Ernest Johnson (1924: 79). Johnson se refere ao espaço absoluto como *substantial*, e ao espaço derivado e dependente de relações, o termo utilizado é *adjetival*. Há diferenças entre as muitas concepções que são ditas substantivistas e relacionistas. Apesar disso, podemos providenciar exemplos relevantes de como essas teses são entendidas quando mencionadas na literatura. O realismo sobre pontos no espaço-tempo pode ser citado como um exemplo para aquilo que “substantivismo” significa. Esse tipo de realismo alega que existem pontos no espaço-tempo, os quais não dependem das relações entre objetos, eventos e processos (Butterfield, 1989: 1-2). Essa doutrina tem algumas diferenças para o absolutismo newtoniano, o qual não admitiria que pontos no espaço-tempo fossem entendidos enquanto substâncias genuínas. O espaço e o tempo, na ontologia newtoniana, são entes cuja existência necessária se segue de propriedades divinas, como, por exemplo, a onipresença e a eternidade (Rynasiewicz, 2014). São absolutos apenas porque não dependem das substâncias, mas não são semelhantes aos corpos materiais. Apesar disso, o substantivismo contemporâneo e o absolutismo newtoniano coincidem em relação a muitas coisas, como, por exemplo, a importância do espaço e tempo para determinar o movimento absoluto e a prioridade do espaço e do tempo relativamente a corpos e processos.

O relacionismo é também uma doutrina com prerrogativas diversas. Gardner, por exemplo, defendeu que a posição de Leibniz é menos rígida que versões relacionistas contemporâneas (Gardner, 1977: 220), especialmente quando comparado com Reichenbach (1928) ou Grünbaum (1963). Para os dois últimos, não seria possível admitir propriedades métricas intrínsecas, as quais, segundo Gardner, Leibniz admitia. Norton, um dos autores mais importantes no resgate a argumentos de cariz leibniziano, recorre a uma analogia iluminadora entre a “espaço-temporalidade” e a “parentalidade”. Só há graus de parentesco mediante relações que se estabelecem entre pessoas. Do mesmo modo, apenas há espacialidade mediante relações entre objetos, e apenas há temporalidade mediante relações que se estabelecem entre processos (Norton, 2015). Friedman também diferencia claramente entre relacionismos, o leibniziano e o reichenbachiano. O primeiro diz respeito a certa sorte de limites para a ontologia do espaço-tempo; já o segundo (juntamente com Grünbaum) exhibe restrições quando do uso desses conceitos, i.e., espaço e tempo não seriam admitidos no discurso filosófico como entidades reais, mesmo quando referidos explicitamente por alguma teoria (Friedman, 1983: 217). Logo, quando houver alguma referência a espaço e tempo, necessário se fará tratá-la como meramente instrumental.

Como se pode ver, há diferenças entre os tipos de relacionismos, e nem sempre os intérpretes estão de acordo sobre o que afinal ser relacionista significa. Como apresentar o relacionismo, considerando que há diferentes propostas? Faz-se necessário uma perspectiva mínima, a partir da qual o contraste com o substantivismo possa emergir. Abaixo, irei optar por explorar o contraste entre alguns enunciados do relacionismo e os famosos enunciados dos *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de Newton (1990).

2 Postulados do relacionismo

O relacionismo pode ser apresentado como a seguir e, inspirado na análise que faz sobre isso Horwich (1978: 400), caracterizado como uma doutrina que aceita uma, todas ou algumas dessas proposições:

- a) A existência do espaço e do tempo depende da existência de objetos;
- b) Espaço e tempo não são substâncias;
- c) A localização espacial e temporal dos eventos pode ser analisada em termos das localizações dos objetos entre si;
- d) Todo movimento é relativo, i.e., os objetos só se movem em relação à sua distância de outros objetos;
- e) Quaisquer características do espaço e do tempo (tais como propriedades geométricas e relações entre intervalos) podem ser definidas em termos dos comportamentos de objetos e eventos;
- f) Todos os fatos espaciais e temporais podem ser analisados em termos de conceitos não espaciais e temporais (como na assim chamada teoria causal do tempo, i.d., Reichenbach, 1928).

Muito do que dizem os relacionistas é consequente com projetos reducionistas de reinterpretação de conceitos, como, por exemplo, em E e F. Por sua vez, A, B, C e D são eliminativistas sobre “absolutos”, i.e., espaço, tempo e movimento não são admitidos enquanto absolutos. É particularmente útil o contraste entre os postulados acima e as definições newtonianas, presentes nos *Principia*. Segundo Newton, existe algo como um tempo absoluto, verdadeiro e matemático, que flui uniformemente e contrasta com a duração perceptível e externa. Igualmente, o espaço absoluto existe sem relação alguma com coisas externas, e o espaço relativo é alguma dimensão ou medida móvel dos espaços absolutos (Newton, 1990: 7). O contraste evidente é entre o caráter independente que o newtonianismo confere a espaço e tempo e o caráter dependente que adquirem, quando nossa ontologia é composta por teóricos relacionistas. Com os postulados de A a F em mente, tendo a doutrina newtoniana como contraste, passo agora ao exame das motivações relacionistas. Essas motivações fazem emergir outro detalhe importante: aquilo que os relacionistas aceitam como pressupostos teóricos a orientar o trabalho filosófico, seja de esclarecimento acerca dos conceitos de espaço e tempo, seja de construção de uma ontologia para os mesmos.

3 O empirismo e o relacionismo

A associação entre relacionismo e empirismo merece destaque. Pode-se buscar na inspiração machiana uma fonte maior, que ainda hoje se deseja alcançar. Mach confere um valor extraordinário à economia nas ciências, que devem espelhar o sucesso que a própria natureza realiza. Economia em Mach significa, sobretudo, economia conceptual, o que se deveria realizar com a adoção preponderante da linguagem matemática para a expressão de grandezas envolvidas na construção de hipóteses.

Aceite-se, para fins de argumentação, que há uma proposta mais ou menos compartilhada para uma teoria do espaço e do tempo, cuja qualidade é satisfazer uma demanda herdada de críticas empiristas a concepções metafísicas em geral. Embora seja uma postura que tenha em diferentes autores diferentes tonalidades, é possível indicar uma base comum para o que desejam os relacionistas. A principal característica que une a sua proposta subjaz no corpo dessa doutrina, i.e., a exigência por um conteúdo representacional que atue sem compromisso com entidades transcendentais; espaço e tempo são bons exemplos de entidades desse tipo.

O empirismo, enquanto ideia reguladora para o fazer científico, é uma doutrina de forte apelo. O próprio Einstein desejava estar em conformidade com o machianismo, nos momentos em que discutia a cosmologia do Universo, pensando a satisfação de algumas prerrogativas. As razões que tornam o empirismo atraente são, entre outras, estéticas (simplicidade) e metodológicas (economia). Se

quisermos enunciar o empirismo por meio de credenciais mínimas, talvez possamos fazê-lo nos termos a seguir.

Um empirista tem, pelo menos:

- Um compromisso forte com a experiência sensível e eliminação do discurso científico de tudo o que é inverificável;
- Dedicção para a obtenção de confirmação, a qual deve ser universalizada o máximo possível;
- Um limite para aquilo que pode ser aceito como descrição da realidade, sem remissão a elementos metafísicos; como, por exemplo, os poderes causais e secretos, já discutidos e recusados no notável exemplo de Hume.

É claro que é difícil definir empirismo de maneira peremptória e, a exemplo do que acontece com quem queira uma definição fechada de substantivismo (ou relacionismo), o confronto com filósofos e escolas pode ser frustrante (Bueno, 1999: 22-23). Mas isso não nos impede de sondar o interior de doutrinas antimetafísicas e buscar sua unidade e motivação. Muitas das críticas que o newtonianismo enfrentou, quando da apreciação dos *Principia*, tinham uma relação forte com críticas empiristas a conceitos metafísicos em geral. Em alguns casos, como em Berkeley (1980) e Hume (2000), o peso do empirismo se fez sentir mais decisivamente, uma vez que sua razão para rejeitar o espaço e o tempo absolutos tem, em grande medida, a intenção de evitar descumprir com prerrogativas antimetafísicas.

A seguir, meu foco será apresentar e discutir algumas das questões envolvidas na rejeição do substantivismo, em especial a influência de autores como Mach e Leibniz, ainda hoje reclamados por relacionistas.

3.1 Exigências machianas

Nesta seção, irei tratar princípios de inspiração em Mach como um tipo de exigência antimetafísica que teóricos relacionistas aceitam tentar cumprir. Os princípios a serem discutidos são:

- a) Princípio de Mach: qualquer efeito de inércia é sempre relativo ao centro de gravidade do Universo como um todo (estrelas fixas machianas);
- b) Redução machiana: os conceitos de espaço e tempo devem ser apenas instrumentais na consecução de uma teoria, i.e., tudo o que for atribuído a espaço e tempo pode ser reduzido a certas relações materiais.

O nome “princípio de Mach” nunca foi usado pelo próprio Mach. Sabe-se que Einstein cunhou a expressão em 1918, mas desde 1912 vinha referindo o princípio, que, entretanto, chamava de “princípio de relatividade da inércia” (Assis e Pessoa, 2001: 135). Os enunciados machianos, mutuamente relacionados, surgem em um contexto em que importam os resultados da física newtoniana, a serem repensados pelo empirista. Mach sabia que era preciso reinterpretar o experimento do balde para oferecer elementos de explicação com os quais Newton não podia atuar. Tomando um balde suspenso por uma corda, Newton pensou seu celebrado argumento, cujo poder explicativo se confunde com a perspectiva ontológica em questão, i.e., consegue explicar o comportamento misterioso da água no balde ao mesmo tempo em que supostamente prova haver espaço absoluto. Uma vez posto a girar de modo a formar uma grande tensão na corda, após ser solto, o balde tenderá a girar muitas vezes, em sentido contrário. Após comunicar o movimento à água, a mesma apresentará um comportamento de fuga em relação ao seu centro, quando a subir pelas paredes do balde. Como explicava Newton o comportamento centrífugo da água no balde? Quando consideramos o sistema envolvido no experimento, alguns candidatos naturais e um candidato metafísico distinguem-se. As relações entre água, espaço, balde, Terra ou “estrelas fixas” são os candidatos em questão, dos quais o espaço é o candidato metafísico, aquele que não podemos observar

diretamente. Dito isto, é natural esperar que o autor use os recursos teóricos que lhe estavam disponíveis, os quais dizem respeito à sua própria teoria. Será que o movimento centrífugo da água a subir pelo balde é relativo, ou será um movimento absoluto? Newton opta pela segunda resposta, Mach pela primeira.

É preciso ter em mente que Newton esperava poder identificar o “movimento verdadeiro” por meio de forças inerciais que o indicassem. Era suposto que o movimento absoluto se denunciaria por haver uma força real a atuar no corpo retirando-o do estado de repouso. Ora, Terra e estrelas fixas exercem influências de natureza meramente gravitacional sobre a água, não sendo candidatos admissíveis. O Balde, por sua vez, não é um bom candidato, uma vez que qualquer que seja a influência do balde sobre a água, ela permanece inalterável em todos os momentos nos quais o experimento se realiza. Logo, o comportamento da água a formar uma concavidade na superfície não se deve ao movimento da água em relação ao balde (Assis, 1998: 51). O comportamento da água seria um indicativo de um “efeito de inércia” só explicável quando fazemos referência ao espaço absoluto. Na física newtoniana, um corpo de prova no centro de uma casca esférica não é atraído por forças centrífugas. Como é sabido, as forças diminuem na proporção do quadrado da distância, sendo iguais a zero no seu centro; inversamente, todos os corpos são atraídos em direção ao centro da esfera, em uma proporção sempre igual ao quadrado da distância. Ademais, a proposição 70 do livro primeiro, nos *Principia*, faz anularem-se todas as ações das estrelas fixas, devido a sua distribuição homogênea em todo o Universo.

Mach insistiu no papel que as “estrelas fixas” poderiam desempenhar, introduzindo na mecânica expectativas consequentes com novas definições de conceitos. E se girássemos o céu de estrelas? Ninguém poderá dizer que, neste cenário, não apareceriam efeitos de inércia como os esperados no balde de Newton. Outro experimento mental tipicamente machiano consiste em imaginar um “corpo de prova” em um espaço-tempo “vazio”. O que poder-se-ia esperar neste cenário? A resposta consequente com o machianismo é contra intuitiva: em tais cenários, o corpo de prova não apresentaria peso ou qualquer efeito inercial. Não seria, portanto, consequente com Mach lhe atribuir algum movimento, pois o movimento é outra atividade relacional dos corpos. Este é um dos aspectos mais problemáticos do relacionismo em geral, i.e., certas propriedades que costumamos ver como pertencentes às coisas são apresentadas como meramente relacionais.

Mas o que era preciso alterar para que as “estrelas fixas” se tornassem um candidato adequado? Era preciso abandonar aspectos fundamentais do newtonianismo, uma vez que as definições dos *Principia* estariam elas mesmas comprometidas com elementos metafísicos. O mais relevante diz respeito à maneira com que Mach entende o conceito de inércia, implicado por Newton na primeira lei do movimento. Na opinião do filósofo empirista, a inércia é um tipo de interação gravitacional entre todas as partes materiais presentes no universo, i.e., a inércia é uma consequência da aceleração entre essas partes. Newton, diferentemente, entendia a inércia como uma propriedade dos corpos. Trata-se do conceito newtoniano de *vis insita*, ou força de inatividade da matéria (Newton, 1990: 1). Como se pode ver, para eliminar as “monstruosidades metafísicas”, como referiu Mach no prefácio da sétima edição alemã (Mach, 1960: 336-7), seria preciso erigir uma nova mecânica substituindo as definições dos *Principia*, a exemplo de “massa”, “inércia”, etc. Os conceitos deveriam ter já na definição a condição relacionista que lhes é própria.

As exigências machianas, se atendidas, trariam consigo uma razão para aceitar definitivamente a caracterização relacionista do espaço e do tempo. Contudo, a “mecânica relacional” não se tornou ainda bem-sucedida, e tentativas de construí-la são ainda propostas desafiantes, à espera de obter sucesso.

3.2 Exigências leibnizianas

Nesta seção, apresento exigências inspiradas no relacionismo leibniziano, em especial a importância que Leibniz (1983) tem para o chamado *hole argument*. Essa questão surgiu com Earman e Norton,

dizendo respeito a princípios lebnizianos que motivam desafios particulares ao substantivismo. Os princípios em questão são:

P1) Princípio de razão suficiente: nada acontece sem que haja uma razão que lhe seja suficiente;
P2) Princípio da indiscernibilidade entre idênticos: para cada par de objetos, se esses objetos são idênticos, então partilham todas as propriedades entre si, sendo indiscerníveis

As exigências leibnizianas têm, nas versões iniciais referidas pelo autor, um caráter teológico importante: um universo não arbitrário (compreensível, racional) deve oferecer condições para que Deus diferencie pontos no espaço- tempo (Earman e Norton, 1987: 515). Por que razão se pensa que Deus não poderia escolher racionalmente entre pontos no espaço e tempo newtonianos? Sendo o Deus leibniziano um geômetra perfeito, e sendo sua ação sempre motivada para a melhor combinação possível entre todas as coisas, não poderia Deus escolher em tal mundo razões para, por exemplo, criar o homem no instante exato em que o fez, e não em instantes anteriores ou posteriores. Não o poderia pois, em tal mundo, não há razões que tornem uma dentre as escolhas possíveis aquela a ser considerada superior. Mas, se tudo o que existe são relações, Deus saberia o instante exato a escolher pois, na comparação entre todas as relações possíveis, escolheria a melhor. Como só é possível distinguir pontos no espaço-tempo estabelecendo relações entre partes materiais, o relacionismo tornar-se-ia preferível.

Uma maneira mais concordante com o espírito atual das exigências leibnizianas (sem recurso a categorias teológicas) é dada pela “equivalência de Leibniz”. O objetivo é comparar modelos unidos por difeomorfismo em um mesmo espaço-tempo. “Difeomorfismo” é um conceito para variedades isomórfas, aplicado ao múltiplo possível do espaço-tempo, em uma região. Dois modelos unidos por difeomorfismo são leibnizianamente equivalentes se e somente se representam um mesmo mundo fisicamente possível. Aqui, o objetivo é oferecer ao substantivista um teste definitivo. Inspirado em Leibniz, o teste sugere a substituição das posições relativas dos corpos de maneira que suas relações métricas sejam preservadas. Então, impõe-se ao substantivista a seguinte questão: dois modelos unidos por difeomorfismo representam o mesmo mundo possível, ou são mundos diferentes (S)? A resposta compatível com o substantivismo o deixa em desvantagem.

Einstein havia notado que a covariância intrínseca à teoria da relatividade podia tornar a sua teoria indeterminista. Ele apresentou as equações da GR como sendo covariantes entre si. Covariância é um termo introduzido por Minkowski para se referir à igualdade nas equações entre dois sistemas inerciais diferentes. A princípio, o autor da teoria da relatividade teria apresentado sua reflexão especificando um “buraco” no espaço-tempo, sem matéria, circundado por regiões onde há objetos. Após isso, considera a construção de modelos unidos por difeomorfismo, ou seja, modelos que diferem sem alterar as relações entre suas partes. Tais modelos, se e somente se, satisfazem a teoria, são igualmente válidos. Segundo Ray, o indeterminismo na GR ocorre não por razões relativas à covariância, mas sim graças à admissão realista sobre a existência de pontos no espaço-tempo (Ray, 1993: 199). E é isso que precisamos ter sublinhado para entender o argumento, cuja explicação se dá a seguir.

Tomemos novamente a questão (S). Responder “não” a essa questão é a única resposta consistente com o realismo sobre pontos no espaço-tempo. Todavia, qualquer resposta que negue haver uma única situação física a ser representada por modelos falha para a equivalência de Leibniz e, pela mesma razão, falha para o determinismo. Mas por que o substantivista tem de responder “não” à questão (S)? Seu realismo o obriga a dizer que, após uma transformação coordenativa, não temos a mesma situação física representada, muito embora as relações sejam preservadas. Após uma transformação coordenativa, temos diferentes modelos para o mesmo espaço-tempo local, os quais não têm os mesmos objetos a ocuparem os mesmos pontos no espaço-tempo. Note-se que o relacionista poderia dizer: se tudo o que existe são relações, então os diferentes modelos representam a mesma situação física, uma vez que preservam todas as relações. A consequência direta do modo de pensar tipicamente substantivista é a falha para a equivalência de Leibniz, e sua consequência indireta é o indeterminismo nas teorias.

Então podemos definir o *hole argument* como um argumento que desafia o substantivismo segundo a dialética a seguir: o compromisso com a existência de pontos no espaço-tempo e o caráter covariante da GR nos compromete com o indeterminismo. Mas o indeterminismo é um preço demasiado alto a se pagar pela adoção de uma doutrina metafísica. Sendo assim, o relacionismo é uma doutrina preferível. Em verdade, o argumento de Earman-Norton põe-nos dois dilemas:

Dilema da indistinguibilidade:

- a) Aceitar que há distintos estados de relações que, apesar de distintos, são indistinguíveis observacionalmente; ou:
- b) Abandonar o substantivismo.

Dilema indeterminista:

- a) Aceitar que há um indeterminismo radical nas teorias, ou;
- b) Abandonar o substantivismo.

Ambos os dilemas mostram ser preferível abandonar uma opção filosófica do que ter essas consequências para uma teoria como a GR. Essa conclusão passa pelo seguinte raciocínio: há certas razões que não são admissíveis, se a sua consequência é o indeterminismo. Isso somente significa que há razões aceitáveis para o indeterminismo, e uma proposta eminentemente filosófica sobre espaço e tempo não é uma dessas razões. Por fim, para cumprir com a meta de apresentar o *hole argument* como uma herança leibniziana, é importante ressaltar que o dilema verificacionista encontra apoio em P2; o dilema do determinismo encontra apoio em P1. O indeterminismo é consistente com o princípio de razão suficiente? Não seria necessário assumir que o princípio reclama uma razão pela qual o futuro seja *x* e não *y* e, em tese, o conhecimento dessa razão seja suficiente para a previsão de *x*? Isso demonstra que o *hole argument* tem uma herança leibniziana indiscutível.

4 A teoria da relatividade cumpre as exigências relacionistas?

Relacionistas como Reichenbach depositaram grande esperança de que a teoria da relatividade, nossa melhor teoria do espaço e do tempo, realizasse o programa relacionista. O próprio Einstein manifestou, em determinadas ocasiões, o desejo de que a teoria incorporasse o princípio de Mach (Einstein, 1982: 29). Nesta seção, ocupar-me-ei de apresentar alguns supostos fatos que, por razão de sua não adequação a pressupostos antimetafísicos, acabam por viabilizar uma interpretação substantivista. A primeira coisa a dizer é que a GR não tem compromisso fundamental com uma ontologia relacional. O sentido de compromisso ontológico é quineano i.e., uma teoria tem compromisso ontológico no caso de haver, para uma entidade implícita ou explicitamente admitida, uma razão de necessidade tal que a teoria não pode ser verdadeira sem essa entidade (Quine 1969: 93). Se tal compromisso existisse, a GR teria de ser repensada, caso não se verificasse uma redução de todos os fenômenos espaço-temporais a alguma relação entre partes. A redução seria uma expectativa fundamental, tão fundamental quanto o são expectativas concretas para a teoria enquanto teoria da gravitação, i.e., a existência de “ondas” gravitacionais, “a curvatura” no espaço-tempo, etc.

Friedman discutiu a empolgação inicial dos relacionistas pelas teorias da relatividade. Segundo esse autor, um engano comum se passa com os sentidos que a palavra “absoluto” pode assumir, no contexto das teorias. Há três sentidos sugeridos pelo autor: 1) Espaço e tempo enquanto independentes de objetos e eventos (independência); 2) Espaço e tempo enquanto possuidores de propriedades invariáveis: topologia, métrica, intervalos de tempo e espaço, quantidades absolutas, etc. (invariabilidade); 3) Espaço e tempo como elementos inelimináveis na explicação do movimento, como estruturas a que se reportam as suas leis, i.e., como o espaço absoluto no argumento dinâmico dos *Principia* (ineliminabilidade). Friedman conclui que, ainda que ficasse demonstrado que o espaço e o tempo não são absolutos no que diz respeito à independência, disso não se seguiria que podemos prescindir de “absolutos” em geral. A relação entre independência, invariância e ineliminabilidade não

permite abandonar, caso algum tenha de o ser, todo e qualquer sentido de absoluto (Friedman, 1983: 65).

Para o sucesso de teorias, nosso vocabulário e recursos ficam enriquecidos com o papel desempenhado pelos conceitos de espaço e tempo. Assim, espaço e tempo deixam de ser extravagâncias teóricas e tornam-se conceitos unificadores, i.e., não são apenas elementos de discurso (ou ficções úteis), mas sim apostas filosóficas dotadas de importância, verdadeiros “tijolos básicos” (Ray, 1993: 166). Como Jammer procurou mostrar, muitos se empenharam em recusar a estratégia de declarar o substantivismo uma tese não significativa. Alguns desses autores são relacionistas conhecidos, o que não os impediu de ter a percepção correta acerca da significatividade de teorias. São eles, entre outros, Stein, Nerlich, Sklar, Field e Friedman (Jammer, 2010: 276).

A introdução de conceitos metafísicos como espaço e tempo ocorre por razões adicionais àquelas apresentadas nos *Principia*. Alguns exemplos são entidades teóricas que, se admitidas, dotariam o substantivismo de indicadores importantes. Segundo Ray, embora haja entidades teóricas redutíveis, há pelo menos uma irreduzível, a saber, um buraco topológico (Ray, 1993: 286). Há muitas dúvidas sobre a admissão de entidades teóricas. A lista de entidades valiosas pode incluir coisas como o éter, o vácuo quântico e as chamadas propriedades físicas do espaço. Sobre o éter, A SR teve a vantagem de se dissociar do problema, confirmando em razões o resultado nulo dos experimentos de Michelson-Morley (1887). Todavia, Einstein chegou mesmo a reivindicar, para a consecução da GR, o éter, que seria identificado com o espaço-tempo dotado de propriedades físicas reais (Cassini e Levinas, 2005: 568).

Como se vê, o substantivismo tem características relevantes que são exteriores aos *Principia*. Entretanto, quando falamos em razões pós-Newton, não é porque todos se convenceram de que não há mais razões newtonianas a competir. Não é assim tão ausente de dúvida que a descrição do movimento possa dispensar o espaço absoluto. Uma teoria como a GR só deve dispensar conceitos absolutos (ou os conceitos de espaço e tempo em um sentido absoluto) caso não possamos expressá-la sem recurso a algo material. O que existe de concreto, para além de debates cada vez mais sutis, é a esperança de que a teoria venha um dia a ser expressa de forma adequada (Ray, 1993: 189).

5 Resposta aos desafios machianos

Se não ficar demonstrado que é possível implementar o princípio de Mach, tornar-se-á difícil aceitar a redução do espaço-tempo a fenômenos materiais. Podemos citar dois problemas principais com as tentativas machianas: a) a problemática exemplificação do princípio de Mach, no contexto da GR; b) uma série de consequências da abordagem machiana, também até hoje não perfeitamente cumpridas. Expectativas machianas foram reconhecidas pelo próprio Einstein em 1922, mas diversos autores mostraram que sua exemplificação não se deu, pelo menos não de maneira exemplar: Brans (1962); Reinhardt (1973) e Thirring (1921).

Em primeiro lugar, é preciso admitir que nem na mecânica newtoniana seria possível, de imediato, o acréscimo do princípio de Mach. A física newtoniana exigia que certas condições de contorno fossem satisfeitas, e a relatividade não admite ação à distância. Isso gerava certos problemas a serem pensados por quem desejasse a incorporação do princípio. Segundo Grünbaum, as condições de contorno são elementos newtonianos na física contemporânea, assumindo o papel do espaço-tempo absoluto (Grünbaum, 1957: 527-528). Em um pequeno texto, intitulado “Princípios concernentes à relatividade geral” (Einstein, 1918), Einstein discutiu a síntese que optava por fazer entre geometria riemanniana e princípio de Mach. O autor sabia que suas equações não satisfaziam o princípio de Mach. Então, com a finalidade de que pudessem satisfazê-lo (se associamos isso às razões empíricas que em sua época favoreciam a interpretação das equações de campo para um Universo estático e finito), introduziu nas equações uma constante com a qual esperava eliminar essa incompatibilidade. A mesma só podia ser eliminada por um modelo que não precisasse de condições de contorno satisfeitas, e tal modelo tornou-se estável quando a constante foi introduzida. Mas o trabalho do holandês Willem de Sitter (1917)

mostrou que havia uma solução possível para as equações modificadas em que se admitia uma estrutura de espaço-tempo, mesmo na ausência de matéria.

Por essas razões, torna-se claro que, quando falamos em teorias da relatividade, há alguma concordância entre os estudiosos com respeito à manutenção de elementos absolutos em seu interior, o que em princípio não favorece adotar uma ontologia puramente relacional (Assis e Pessoa, 2001: 184).

6 Resposta aos desafios leibnizianos

O mais importante é mostrar que os dilemas levantados por Leibniz não comprometem o substantivismo. Segundo Earman e Norton, o substantivismo tornaria a GR indeterminista e, por isso, é indesejável. Se puder ser mostrado que o substantivismo não tem esse ônus, talvez se consiga torná-lo compatível com requisitos leibnizianos. Responder ao *hole argument* tornou-se possível com dois trabalhos recentes: o essencialismo métrico de Maudlin e o uso das doutrinas lewisianas (1986) por Butterfield (1988, 1989). Neste artigo, para não me alongar muito, vou tratar apenas da solução que empreendeu o primeiro destes autores.

Maudlin pensa as relações métricas como dotadas de certa essencialidade. Isso significa que para individualizar pontos no espaço-tempo, todas as relações métricas são importantes. O que aconteceria se ao desafio leibniziano de Earman-Norton for imposta alguma condição de essencialidade? E se especificar um ponto no espaço-tempo for especificá-lo, necessariamente, com todas as relações atuais? O desafio de Leibniz continua a fazer algum sentido? Maudlin argumenta atribuindo ao essencialismo a autoridade de Newton, embora seja discutível que haja realmente um essencialismo em algum autor clássico (Maudlin, 1988: 86). Ele sustenta haver, pelo menos, indícios importantes de essencialismo, como quando Newton apresenta o *scholium* sobre espaço e tempo, nos *Principia*, ou ainda em *De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum* (1662: 166). Nestas ocasiões, especialmente no *De Gravitatione*, Newton relata que partes do tempo e do espaço têm as relações mútuas atuais como critério de individualização, i.e., cada ponto está relacionado com todo o espaço e todo o tempo, e essas relações são invioláveis. Maudlin reconhece que o suposto essencialismo newtoniano precisaria ser traduzido para a linguagem tetradimensional da GR, mas sustenta que a tradução não impõe assim tantas dificuldades (1988: 86).

O essencialismo de Maudlin resulta no seguinte: como todas as relações métricas são invioláveis, graças à condição que é própria ao essencialismo, há apenas um mundo fisicamente possível e, nesse mundo, a especificação de pontos reais no espaço-tempo contempla todas as relações relevantes (as coordenativas) enquanto essenciais. Em verdade, os modelos construídos por difeomorfismo não são representações de mundos fisicamente possíveis. O dilema resultante do *hole argument* está em usar nomes de pontos matemáticos como se fossem nomes de pontos no espaço-tempo, sem o devido cuidado com o caráter essencial das relações que pontos no espaço-tempo têm. Ou pontos matemáticos não têm correspondência com pontos reais no espaço-tempo, ou precisam contemplar o essencialismo.

Mas é o essencialismo compatível com o caráter covariante das equações da GR? A resposta passa por dizer que a covariância é uma característica própria do formalismo da teoria, sem consequências para a ontologia do espaço-tempo. O sentido no qual a métrica do espaço-tempo é dinâmica não implica em aceitar que os eventos localizados no espaço-tempo mudam ou poderiam mudar (como no dilema leibniziano acerca do melhor instante para a criação do Mundo). É preciso aceitar apenas que há certa dependência nomológica das propriedades métricas relativamente à distribuição da matéria e condições de contorno (Maudlin, 1988: 8). Isso apenas significa que um uso possível para a covariância é a construção de uma “diversidade de espaços-tempo”. Mas os mesmos seriam apenas modelos teóricos, algo como ficções matemáticas que não se traduzem em possibilidades reais para o nosso mundo. Embora haja muitos modelos matemáticos a serem construídos para espaços-tempo hipotéticos, nenhum deles se torna um desafio indeterminista, pois nenhum representa uma indefinição relativamente ao nosso mundo. Tampouco há qualquer dilema verificacionista, uma vez que pontos

reais no espaço-tempo podem, *prima facie*, ser diferenciados quando da construção de modelos hipotéticos.

7 Um argumento pelo substantivismo

O argumento abaixo não se pretende nenhuma prova do substantivismo. Apesar de favorável a essa doutrina, trata-se antes de uma blindagem do mesmo, sobretudo quando confrontado com supostas vantagens relacionistas. Essas vantagens não se confirmam, caso o argumento esteja bem esclarecido:

- a) Não se deve exigir da ontologia filosófica alguma restrição que não se observa para o desenvolvimento e aceitação de uma teoria científica;
- b) Exigências antimetafísicas não são exemplarmente cumpridas (ou mesmo observadas) pelas teorias da relatividade;

Logo: não se pode exigir do filósofo a adoção do relacionismo pela observância de princípios cuja motivação é anti-metafísica.

Há uma razão pela qual a premissa *b* acima pôde ser incluída: uma teoria como a GR teria dificuldades de se acomodar a rigorosas concepções anti-metafísicas e permanecer, ainda assim, explicativa e preditiva. Não foi por falta de esforços que Einstein não se tornou um machiano bem sucedido. Afinal, não está esclarecido se o nosso mundo comporta as eliminações que justificariam a substituição de conceitos absolutos por conceitos relativos, das quais o machianismo parece depender. Caso aceitemos que a GR quantifica ou torna possível quantificar sobre pontos no espaço-tempo (Butterfield, 1989: 2), o substantivismo poderá se tornar a opção desejável, principalmente por adeptos do realismo científico (em suas muitas versões). O substantivismo estaria na condição própria de quem aceita o realismo e, ao mesmo tempo, aceita a GR. É o que fica claro no trabalho de Maudlin, o qual argumenta pela conjunção do realismo com a GR (Maudlin, 1990: 561). Maudlin parece adotar uma postura intransigente, quando se trata de pensar o que é consequente com o realismo. Ele rejeita que o realista possa aceitar o relacionismo e a GR. Apesar disso, com a sutileza que vêm ganhando os argumentos, não é totalmente claro que o substantivismo é a única opção para o realista que aceita a GR, algo de que depende a postura assumida por Maudlin.

Se correto, o argumento acima mostra que as motivações que inspiram o relacionismo não são uma preocupação capaz de limitar o trabalho do cientista. Assim sendo, tampouco deveria o filósofo adotar esse padrão de “rigor”, mesmo quando ignorado ou descumprido pelo cientista. Se queremos a nossa ontologia do espaço-tempo concordante com a nossa melhor teoria, por que deveríamos nos comprometer com limites que o próprio cientista descumpre, sempre que preciso? Se somamos isso ao fato de que os desafios que o relacionista impõe ao substantivista não são invencíveis, temos tudo de que precisamos para continuar a professar nossa crença realista no espaço-tempo. O substantivismo é ainda uma boa opção teórica, mesmo que o debate não tenha ainda vencedor definitivo.

Referencias Bibliográficas

ASSIS, Andre. T. K (1998). *Mecânica Relacional*, Campinas, SP, volume 22. CLE.

ASSIS, Andre. T. K. e PESSOA, Junior, O. (2001). *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 11, n. 2, p. 131-52.

BERKELEY, George (1980). *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, In Victor Cívica, editor, Volume Berkeley e Hume da Coleção Os Pensadores, (Original de 1710).

BRANS, Carl. H. (1962). “Mach’s principle and the locally gravitational constant in general relativity”, *Physical Review*, 125, pp. 388-396.

- BUENO, Otávio (1999). *O empirismo construtivo: uma reformulação e defesa*, Campinas, SP, volume 25. CLE.
- BUTTERFIELD, Jeremy (1988). “Albert Einstein meets David Lewis”, *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2, *Symposia and Invited Papers*, pp. 95-81.
- BUTTERFIELD, Jeremy (1989). “The hole truth”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 40, pp. 1-28.
- CASSINI, Alejandro, e LEVINAS, Leonardo. (2005). “La interpretación radical del experimento de michelson-morley por la relatividad especial”, *Scientia Studia*, 3, n. 4, pp. 547-581.
- DAVID, Lewis, K. (1986). *On the Plurality of Worlds*, Blackwell Publishers.
- EARMAN, John, and Norton, John, D. (1987). “What price spacetime substantivalism? the hole story”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 38(4), pp. 515–525.
- EINSTEIN, Albert (1918). “Prinzipielles zur allgemeinen Relativitätstheorie, *Annalen der Physik*”. pp. 241-244.
- EINSTEIN, Albert (1982). “*Notas Autobiográficas*”. 3a ed. Trad. de A.S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- FRIEDMAN, Michael (1983). *Foundation of Space-Time Theories, Princeton, Relativistic Physics and Philosophy of Science*, Princeton University Press.
- GARDNER, Michael, R. (1977). “Relationism and relativity”, *The British Journal for Philosophy of Science*, 28 pp. 215-233.
- GRÜNBAUM, Adolf (1957). “The philosophical retention of absolute space in einstein’s general theory of relativity”, *Philosophical Review*, 66(4), pp. 525–534.
- GRÜNBAUM, Adolf (1963). *Philosophical Problems of Space and Time*, New York: Alfred A. Knopf, Inc.
- HORWICH, Paul (1978). “On the existence of time, space and space-time”, *Nôus*, 12, No. 4, pp. 397-419.
- HUME, David (2000). *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, USA, (Original de 1739-40).
- JAMMER, Max (2010), *Conceitos de espaço: a história das teorias do espaço na física*, Rio de Janeiro, Contraponto, (Original de 1954).
- JOHNSON, Willian. E. (1924), *Logic (cap. 7, Parte, 3: The Logical Foudations of Science)*, Cambridge, Cambridge University Press. p.79.
- LEIBNIZ, Gottfried, W. (1983). *Correspondência com Clarke*, Coleção os Pensadores, São Paulo, Victor Civita.
- MACH, Ernst (1960). *The Science of Mechanics - A Critical and Historical Account of Its Development*, Open Court, La Salle, (Original de 1883).
- MAUDLIN, Tim (1988). “The essence of space-time”, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1988, pp. 82–91.

MAUDLIN, Tim (1990). “Substances and space-time: What Aristotle would have said to Einstein”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 21(4), pp. 531–61.

MICHELSON, Albert, A. e MORLEY, Edward, W. (1887). “The Relative Motion of the Earth and the Luminiferous Ether”, *American Journal of Science*, 34 (203), pp. 333–345.

NEWTON, Isaac (1962). *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, A. Rupert Hall and Marie Boas Hall (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.

NEWTON, Isaac (1990). *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural*, Trad. Trieste Ricci. São Paulo: Ed. Nova Stella e Universidade de São Paulo.

NORTON, John, D. (2015). “The Hole Argument”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.),

URL,<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/spacetime-holearg>. Visto em 29\03\2016.

QUINE, Willard, V. O. (1969). *Ontological Relativity & Other Essays*, New York: Columbia University Press.

REICHENBACH, Hans (1928). *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Berlin, Walter de Gruyter.

RYNASIEWICZ, Robert (2014). “Newton's Views on Space, Time, and Motion”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.),

<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/newton-stm>, visto em 29\03\2016.

de SITTER, Willem (1917). “On the relativity of inertia: Remarks concerning Einstein's latest hypothesis”, *Proc. Kon. Ned. Acad. Wet.*19, pp. 1217–1225.

SKLAR, Larwence (1974). *Space, Time, and Spacetime*, University of California Press, Berkeley.

RAY, Chistopher (1993). *Tempo, Espaço e Filosofia*, Papirus, Campinas, SP, (Original de 1991).

REINHARDT, Michael (1973). “Mach's principle – a critical review”, *Zeitschrittefur Naturforschung A*, 28, pp. 529–537.

THIRRING, Hans (1921). “Berichtigung zu meiner arbeit: Über die wirkung rotieren- der ferner massen in der einsteinschen gravitationstheorie”, *Physikalische Zeitschrift*, 22, pp. 29–30.

ARTE, TECNOLOGÍA, GÉNERO Y ESPACIO PÚBLICO. UN ANÁLISIS A TRAVÉS DE LAS OBRAS DE JENNY HOLZER Y BÁRBARA KRUGER

*ART, TECHNOLOGY, GENDER AND PUBLIC SPACE.
AN ANALYSIS THROUGH THE WORKS OF JENNY HOLZER AND BARBARA KRUGER*

*María Laura Gutiérrez
(CONICET/IIGG)*

RESUMEN

El presente ensayo busca dar cuenta de las relaciones entre el campo de la estética y el de los estudios de género a partir de la articulación de diferentes intervenciones artísticas y los lenguajes multimediales, un debate que sigue siendo crucial para los feminismos del siglo XXI. En primer lugar, se abordará una breve contextualización sobre la relación entre las prácticas artísticas y la crítica a las identidades sexo-genéricas. En segundo lugar, se incluirán algunos de los debates y relaciones entre los usos de algunas plataformas tecnológicas y las intervenciones artísticas, así como la relación que tuvo para estas prácticas artísticas feministas en la construcción de sentidos. Luego, se abordan estos temas en el trabajo de dos artistas contemporáneas: Bárbara Kruger y Jenny Holzer quienes utilizan las intervenciones estéticas asociadas a las plataformas tecnológicas para construir imágenes que intervengan los entramados de configuraciones sociales y sexuales del orden simbólico vigente en nuestra cultura, así como algunos de los modos de producción y recepción aún vigentes de la Institución Arte (Burger, 1979). Ambas se caracterizan por sus modos de producción artística y sus intervenciones en grandes capitales urbanas durante los años '80, fundamentalmente, a partir de la proyección en grandes espacios públicos y la apropiación del lenguaje de los medios de comunicación y el marketing para reconfigurar algunos de sus significados hegemónicos. Por último, no se pretende seguir estrictamente un método que nos conduzca a un análisis semiótico específico de la imagen, o a una semántica de la imagen sino aportar al campo de la comunicación desde un análisis interpretativo y crítico acerca de los modos en que la construcción de conocimiento desde la práctica estética aporta a las Ciencias Sociales y puede generar sentidos que ayuden a discutir la construcción de las significaciones genéricas.

Palabras clave: arte, género, tecnología, espacio público

ABSTRACT

The aim of this essay is to account for the relationship between the field of aesthetics and that of gender studies taking as starting point the articulation of artistic interventions with multimedia languages, still a compelling issue for feminism, even in the 21st century. First, we will provide a brief contextualization of the relationship between artistic practices and sexual-gendered identities. Second, we will present some of the debates and linkages between the uses of technological platforms and artistic interventions, together with the importance these feminist artistic practices had in the social construction of meaning.

These themes will be then addressed in the work of two contemporary artists: Barbara Kruger and Jenny Holzer who use aesthetic interventions associated with technological platforms to make images that intervene the framework of social and sexual configurations of the symbolic order in our culture. In this context, the modes of production and reception that are still in place in Art (Burger, 1979) will be also pointed out critically. Both artists

share similar modes of artistic production and made artistic interventions in big cities during the 1980s, specifically, making projections in large public spaces and appropriating the language of the media to reconfigure its hegemonic symbolic meaning.

Finally, it is worth mentioning that we do not intend to strictly follow a methodology that might lead us to a specific semiotic analysis of the image or to a semantics of the image but rather, to contribute to the field of communication from an interpretative and critical analysis on the ways in which the construction of knowledge derived from aesthetic practices may contribute to the Social Sciences and can generate meanings that help discuss the construction of gender.

Keywords: art, gender, technology, public space.

Introducción

Durante la década del '70 en las principales ciudades de Estados Unidos muchas artistas comenzaron a realizar diferentes intervenciones críticas acerca de la conformación del canon estético, analizando los modos en que histórica y socialmente se había relegado a las mujeres en la participación de la construcción hegemónica de la historia del arte. Las primeras intervenciones feministas se encargaron de confrontar los discursos dominantes sobre el arte, sobre las nociones aceptadas del artista, de genio, y de la propia narrativa histórica del arte que excluía las producciones realizadas por mujeres como “arte menor”. En un contexto de luchas de los movimientos juveniles, el *black power* y los movimientos chicanos, las luchas feministas y del movimiento de mujeres dieron auge a la discusión, la crítica y las propuestas de nuevos conceptos y nuevas perspectivas, también en la historia del arte. en esta disciplina, podríamos decir rápidamente, que estas críticas se articularon en tres grandes ejes:

A) Los análisis que recuperan cronológica e historiográficamente el hacer de las mujeres artistas. Estas primeras indagaciones, que datan de la década de los años 70 en EEUU, con autoras como L. Nochlin ([1972]1988), A. Sutherland (1975) o L. Lippard (1976) buscaban explicar el marco ideológico a través del cual se constituyó y consolidó el campo del arte occidental moderno, excluyendo la práctica artística realizada por mujeres.

B) El abordaje de las producciones de las artistas mujeres en base a sus experiencias corporales, sexuales y genéricas, donde se destacaron los trabajos de J. Chicago ([1977]2007), G. Ecker (1986), W. Chadwick, (1990) o K. Deepweel (1995), M. Garrard y N. Broude (1994), H. Robinson (1987), sólo por citar algunas.

C) La denominada “diferenciación del canon” (Pollock, 1983) que pretendía una transformación teórica y metodológica de la historia del arte. Estos análisis buscaban un cambio de perspectiva acerca de lo que se había entendido por historia del arte o campo artístico y cultural. No aspiraban a ser un apéndice o suplemento de una teoría más general de la historia del arte o de la crítica cultural, sino ser parte de una transformación general de las disciplinas. Aquí se destacan autoras como G. Pollock, 1999, 2003, 2010, G. Pollock y R. Parker (1983), P. Mayayo, 2001.

A pesar de este debate interno, podemos decir que durante esos años el trabajo artístico en esas ciudades centrales –como capitales constructoras de hegemonía en torno a las prácticas artísticas y su relación con el feminismo– se centró en la afirmación y reivindicación del cuerpo femenino y la experiencia femenina. Aun con sus diferencias, podemos mencionar a Judy Chicago, Martha Rosler, Carole Schneeman, Lucy Lippard o Ana Mendieta.

Ya entrada la década del '80 este modo de asumir el cuerpo femenino se torna uno de los ejes más importantes de debate al interior de la práctica artística en sus cruces con los feminismos críticos con la identidad universal de la experiencia “mujer”. En este contexto, las críticas –teóricas, artísticas y políticas– se produjeron en torno a dos ejes claves: la crítica de las lesbianas feministas, que discuten la homofobia del propio movimiento que suponía la experiencia genérico-sexual de las mujeres

bajo parámetros heterosexuales. Y la crítica de las feministas negras que discutieron las actitudes xenófobas y de clase, también poniendo en jaque la noción de universalidad de la identidad y experiencia de la(s) mujer(es). En este entramado, el arte se constituye, como un campo de disputa de las representaciones en torno a estos debates y experiencias.

Si el cuerpo, —clave en el proceso de subjetivación— había sido el soporte de las indagaciones de los '70, durante los años '80 se produce otra insistencia. Antes que indagar en torno a una identidad femenina que atravesaría las experiencias de las mujeres (por el hecho de ser mujeres), las artistas buscaron discutir los roles socio-culturales de masculinidad y feminidad. La insistencia en la reafirmación *per se* de la experiencia corporal unívoca, dejaba inconclusa la crítica a los estereotipos culturales sexo-genéricos que cristalizados en la sociedad. Así, durante estos años, las estrategias de intervención de las obras tratan de no reducir sus representaciones a la denominada “iconografía vaginal” (que asociaban muy rápidamente mujer a cuerpo) e indagan en torno a otras representaciones posibles de la experiencia de las mujeres. El fotomontaje de Barbara Kruger —que analizaremos— resume contundentemente este debate: “tu cuerpo es un campo de batalla”. Son, justamente, esas representaciones que construyen el cuerpo las que se transforman en el campo de batalla de las artistas de los '80.

Por su parte, las estrategias artísticas a través de las cuales se llevan adelante también son resignificadas a partir del lugar de intervención pública en las calles. Alejadas de las galerías y museos buscaron otros escenarios de circulación de las manifestaciones estéticas para criticar los circuitos estéticos hegemónicos. Así la utilización de diferentes elementos del arte menor se articula con la cultura de masas. Este gesto será propicio para las artistas a la hora de re-utilizar las imágenes y textos que los medios de comunicación masivos y los productos de consumo disponen en la esfera pública. Además, en las prácticas artísticas —fundamentalmente en los primeros años de la década—, se observa un arte explícitamente comprometido con el feminismo y sus luchas simbólico-culturales.

Por ejemplo, el *Group Material*, conformado en 1979 y disuelto en 1996, integrado por artistas como Julie Ault, Mundy Mc Laughlin y Tim Rollins, realizaba instalaciones y proyectos públicos alternando diversos soportes y medios en sus intervenciones. Según el manifiesto del grupo —publicado en 1983—, el colectivo, había sido fundado “como respuesta constructiva frente a los insatisfactorios caminos en los que el arte era concebido, distribuido y mostrado a la sociedad norteamericana”. De allí que también otro de los integrantes del grupo dijera en 1987 que “se plateaba la necesidad de entender el espacio público, no como un lugar de paso sino para congregarse, para crear espacios de discusión, de socialización y de visibilidad” (citado en López Anaya, 2007: 197).

Retomando las críticas de los '70 hacia la categoría de autor, asociada a la de creador/genio como sinónimo de masculino, tomó relevancia la crítica a la idea de originalidad. Las estrategias de producción de muchas artistas intentó socavar aún más el imaginario de genio=creador=masculino a través de la experimentación que permitió la manipulación con las tecnologías digitales, su anonimato y la reactualización de los collages, otorgando nuevos sentidos y significados a la vieja imagen y a la obra artística en sí, a través de la exploración de diversas tecnologías —como ser el Xenon, los fotomontajes o las proyecciones con haces de luces.

La idea de representación también se exploró a partir de la utilización del collage, con la yuxtaposición y superposición de elementos a partir de la facilidad y creatividad que podían aportar los diferentes soportes tecnológicos aplicados al arte. El reciclaje de la publicidad, la fotografía y el video constituyeron el soporte adecuado para indagar en relación a las sustancialización y al lenguaje como constructor de identificaciones en las producciones artísticas.

Las artistas, aprovechando la escena que habían podido instaurar sus predecesoras y contemporáneas, no trataron tanto de discutir los límites y la entrada a los circuitos tradicionales de arte sino más bien recuperar la escena artística como escena pública. La exploración de diferentes experiencias que se apropiaban del espacio urbano, de los pasajes públicos como también la reiterada utilización de los lenguajes de la publicidad, constituyeron el combo de acción de estas experiencias artísticas. En

muchas de las manifestaciones¹ estéticas de la época las imágenes de los medios de comunicación, de las publicidades y del marketing se articulaban en otros contextos produciendo sentidos críticos a la ideología androcéntrica de la cual emergían. Los temas clave del feminismo como ser la sexualidad, la identidad, la legalización del aborto y la violencia doméstica, que habían comenzado a discutirse e instalarse en la escena pública y en la agenda política de algunos países, se transformaron en el tópico recurrente de varias artistas que reactualizaron de modo crítico las propias imágenes estereotipadas de las mujeres que circulan en la cultura de masas.

Artistas como Sherrie Levine, Nancy Spero, Mitra Tabrizian, Julie Ault formaron parte de los trabajos de esta corriente que, lejos de pensar la obra de arte como la realización de un/a genio/a, utilizaban las intervenciones artísticas como lugar de exploración y circulación para intervenir en la vida urbana de manera anónima. Las artistas produjeron sus obras en torno a aquello que se consideraba mal arte o, en este caso, “una mala copia” de un arte verdadero, categoría en la que, todavía en los años '80, caían la fotografía, los videos, las videoinstalaciones, los fotomontajes, los collages y las intervenciones públicas.

De allí que podamos ver este tipo de estrategias en los trabajos de Kruger, Holzer, Levine o Guerrilla Girls. Estas artistas antes que componer o crear una manifestación artística nueva u original, buscan articular, resignificar imágenes, objetos, textos, que fueron realizados por otros y, sobre todo, que circulan en los medios masivos de comunicación. Tal como expresa Nicolás Bourriaud

Un número cada vez mayor de artistas interpretan, reproducen, reexponen o utilizan obras realizadas (...) insertan sus trabajos en el de otros, contribuyen a abolir la distinción tradicional entre producción y consumo, creación y copia, ready-made y obra original. La materia que manipulan ya no es materia prima [sino que] se trata más bien de inscribir la obra de arte en el interior de una red de signos y significaciones, en lugar de considerarla como una forma autónoma u original. La pregunta artística ya no es ¿Qué es lo nuevo que se puede hacer?, sino más bien ¿Qué se puede hacer con? [Así] aparecen como la figura principal de la cultura contemporánea: incrustaciones de la cultura popular en el sistema del gran arte, descontextualizaciones del objeto hecho en serie, desplazamiento de las obras del repertorio canónico hacia contextos triviales. El arte del siglo veinte es un arte del montaje (la sucesión de imágenes) y del recorte (la superposición de imágenes). (Bourriaud, 2007: 13).

La reapropiación y utilización de algo pre-existente como material de trabajo, se volvió una búsqueda reiterada. Nos detenemos entonces en las particularidades de los trabajos realizados por Kruger y Holzer.

La identidad fragmentada o tu no eres tu misma/o. Acerca de Barbara Kruger.

Barbara Kruger (New Jersey, 1945) es quizá una de las artistas feministas estadounidense más influyentes del movimiento artístico de los '80. Es conocida, fundamentalmente, por sus trabajos de fotomontajes e instalaciones gráficas en las calles de Nueva York. Kruger comenzó su trabajo como diseñadora gráfica y periodista de las revistas estadounidenses de moda *Mademoiselle* y *Vogue*, de las cuales reutiliza las imágenes publicitarias (fundamentalmente gráficas) y les agrega oraciones cortas y directas que modifican el sentido original de la iconografía. Estas técnicas han sido uno de los abordajes centrales a lo largo de todas sus intervenciones públicas.

¹ La categoría de *manifestación* en el arte es utilizada por Peter Bürger en contraposición a la idea de *obra de arte*. Según el autor alemán, los movimientos de vanguardia, fundamentalmente el dadaísmo, niegan (o al menos se refieren negativamente a) la categoría de obra de arte entendida como una obra orgánica, es decir, como una unidad sin mediaciones de particularidades y generalidad. La obra orgánica pretende, además, una impresión global de “sus momentos concretos, que sólo tienen sentido en conexión con la totalidad de la obra, y remiten siempre, al observarlos por separados, a esa totalidad. Los momentos concretos de la obra vanguardista tiene, en cambio, un elevado grado de independencia y pueden ser leídos o interpretados tanto en conjunto como por separado, sin necesidad de contemplar el todo de la obra” (Bürger:1997:136). La idea de armonía entre el todo y la parte quedarían en las obras vanguardistas al menos fragmentada. Así, la obra de vanguardia no produce una impresión general que permita una interpretación del sentido. El concepto de manifestación, también se comprende por el carácter efímero, y no de objetivación permanente, con (y hacia) el espectador que tiene cada intervención y/o puesta en escena.

Comenzó a realizar fotomontajes a fines de la década del '70 pero fue entrada la década de los '80 donde inundó las calles de Nueva York con fotomontajes, generalmente, realizados en blanco y negro o en tres colores –negro, rojo y blanco– utilizando casi siempre el mismo tipo de letra: Futura Bold Italica. Estos colores y tipografías constituyen uno de los ejes característicos de la artista. Otra de las características reiteradas en sus trabajos es el uso de los pronombres indiferenciados (fundamentalmente el pronombre *your*) para intentar captar la atención del receptor.

La artista trabaja cada una de sus obras disputando los sentidos en torno a las mujeres desde la discusión de las representaciones y las construcciones socio-culturales sobre la femineidad. En la mayoría de sus posters y fotomontajes utiliza imágenes femeninas que recicla de los periódicos, de las revistas, de los medios audiovisuales como el cine y la televisión, así como de los carteles publicitarios para rearticularlos en otros textos que invierten los significados asignados en un principio. La mujer como objeto de consumo, de la mirada y del deseo del varón o como imagen de venta de productos comerciales es puesta en escena para discutir los imaginarios instituidos en torno al género.

El mundo de Kruger se sustenta en la tríada de representaciones en torno a feminismo-consumismo-poder, que articulan temas como el abuso doméstico, los estereotipos de la femineidad, la prostitución y la explotación general de la mujer en las sociedades contemporáneas. Como especifica Owens (1985), lo que están en juego en los fotomontajes de Kruger no es tanto lo que la cultura *dice* de las mujeres sino los que *hace* a las mujeres. El fotomontaje *Your Body is a battleground* (Tu cuerpo es un campo de batalla) que Kruger realizó originalmente en 1989 es uno de los trabajos más conocidos de la artista. El mismo fue realizado para una campaña por el derecho al aborto en Estados Unidos y se concibió como afiche callejero y para reproducirse en revistas y periódicos locales.

El fotomontaje está realizado con la base de un rostro de mujer –una cara típica de imagen de revista de moda– dividido en dos grandes mitades, una en tonos grises impresa en positivo, la otra mitad está impresa en negativo. Sobre el rostro de la mujer estaba la frase *Your Body is a Battleground*, en letras blancas con fondo rojo. En letras más pequeñas se podía leer “apoyo al aborto, control de la natalidad y derechos de la mujer” (ver imagen 1).

En este fotomontaje –a la par que reclama el derecho de la mujer sobre su cuerpo– Kruger reutiliza las imágenes canónicas produciendo un efecto que podríamos enunciar como espectral, un rostro que estaba destinado a ser tapa de revista o ubicado como objeto de consumo para la mirada masculina, reapropiado a un cuerpo de sí y para sí. Así mismo la división en el rostro podría ser interpretada, según Jenni Drozdek (2006), a partir de la división entre lo público y lo privado, entre lo interior y lo exterior, entre lo velado y lo desvelado –tal la característica del negativo fotográfico–. La utilización de la iconografía de la cultura de masas, el tipo de letra utilizada de alto impacto, así como la interpelación producida por la frase principal a través del pronombre *your*, intenta interpelar a quien lee el texto a partir de ese *tu*. En otras de sus manifestaciones, Kruger no sólo reactualiza el collage, o el fotomontaje, sino que se sirve de las instalaciones y los espacios públicos de las grandes metrópolis y sus formatos de circulación y consumo masivos, como ser tazas, remeras, bolígrafos, etc.

Por ejemplo, en la instalación que Kruger realizó en 1991 en la Galería Mary Boone de Nueva York la artista cubrió todas las paredes, el techo y el suelo con imágenes y textos aparecidos en diarios que reportaban diferentes estereotipos culturales. Se detenía explícitamente sobre la violencia contra las mujeres, las diversidades étnicas y sexuales. El espacio en el que se debía recorrer la sala era un espacio envolvente que rodeaba al espectador, donde no había ningún hueco de pared blanca. Se observan, de fondo, dos rostros de mujeres atravesado por el texto “toda violencia es la ilustración de patéticos estereotipos” (ver imágenes 2 y 3). En relación a este trabajo con los medios de comunicación masivos, la artista expresa que:

Vivimos en un mundo bombardeado con imágenes y sonidos y para algunos de nosotros ha sido una actividad interesante el pensar cuáles serían los significados de esas imágenes y esos sonidos más que recibirlos pasivamente, puesto que de ningún modo somos inmunes a ellos. Pero parte de mi tarea es jugar con las posibilidades de los significados, la multiplicidad de posibles lecturas en cada imagen, en cada texto (...) Veo mi práctica como un tipo de comunicación, entonces: ¿por qué coartar una manera de

comunicar mientras la realizo? Las palabras son poderosas, y las decimos todo el tiempo, entonces: ¿por qué no hacer uso de ese medio? Me interesan más las preguntas que las respuestas. Todo el mundo tiene respuestas, y yo creo que es más productivo y atractivo para mí pensar sobre preguntas y dudas (citado en Kurcfeld, 2002 [en línea]).

Sin embargo, algunas artistas feministas de la década del '90 acusaron al arte de Kruger de estetizar el sistema antes que de producir una crítica al mismo y a los sistemas de representación del cuerpo y el género. Pero tal como expresa la propia artista “trato de poder participar utilizando métodos que son a la vez seductores y críticos” (ibidem). Aunque su eficacia depende de los contextos de recepción y de los sujetos, las producciones de Kruger discuten en torno a las representaciones sobre los estereotipos socio culturales. Así mismo sus técnicas de artificialidad pop en sus fotomontajes resignifican las prácticas legitimadas del gran arte y desbordan las líneas divisorias entre arte y cultura de masas. En este sentido, tal como lo expresa la propia Kruger, “el arte es todavía un sitio para la resistencia y para la narración de diversas historias, para validar determinadas subjetividades que, normalmente, pasamos por alto” (ibidem).

El fotomontaje *You are not yourself*, (ver imagen 4) realizado en 1982, quizá sea paradigmático en estas apropiaciones de la representación y la identidad por fuera de una esencia específica de ser mujer. La interpelación a partir de una imagen fragmentada (un espejo roto) señala una ruptura, una fragmentación en la identidad que hace hincapié en que la unidad y solidez del *yo* es imaginaria, una ficción. El fotomontaje está realizado a partir de la imagen de una mujer reflejada en un espejo pero que se ha partido en pedazos. Es interesante la escena construida por la artista porque, que se apropia de la imagen del espejo —aquél objeto que debería reflejar o devolver una imagen sin fisuras—, pero que queda desecha ante la sentencia de *Tu no eres tu mismo/a*. Además, no es menor que la mujer —eterno objeto observado, imagen representada a través de la mirada de los otros—, se encuentre en pedazos, no reflejada.

En el mismo sentido se inscribe el fotomontaje *We are not what we seem* (ver imagen 5), nunca somos aquello que vemos. Se puede interpretar una doble inquietud en él. Por un lado, la puesta en discusión con la idea de una identidad original y común de todas las mujeres. En contraposición a la unidad, el espejo nos devuelve fragmentos de imágenes, fragmentos de una identidad de lo que creemos ser y no somos. Por otro lado, también se puede pensar en torno a la construcción de identidad y el debate en torno a la intersubjetividad de esos procesos, evitando las asociaciones en relación a una supuesta identidad fija o esencial.

En síntesis, utilizando las mismas imágenes que los medios gráficos y audiovisuales reproducen como estereotipos genéricos bajo los formatos de la publicidad y la propaganda, Kruger reutiliza esas mismas herramientas para devolverle al sistema la poca neutralidad de su mensaje. Lo hace, además, en los mismos objetos de consumo que el sistema introduce en el mercado. Artículos como remeras, carteles de publicidad, tazas, biromes, tapas de cds de diversas bandas de rock, como también las tapas de las revistas *Esquire* o *Neesweek* (ambas en 1992), son algunos ejemplos significativos. La resignificación de las imágenes y los clichés que histórica y socialmente se han asumido (y consumido), se agolpan en la memoria de los espectadores e interpela a reflexionar sobre el mensaje que, a simple vista, podrían haber interpretado y asumido. Las frases cortas e insistentes golpean una y otra vez en busca de alguna duda que permita pensar acerca de lo que se da por sobre entendido.

Sobre la palabra irónica o “el romanticismo se inventó para manipular a las mujeres”. Acerca de Jenny Holzer

Jenny Holzer (Ohio, 1950) es una artista conceptual con una proyección internacional quizá mayor que la de Kruger. Ha realizado instalaciones públicas en Inglaterra, Estados Unidos, Suiza, Alemania, Italia, Brasil y Argentina, entre otros. A diferencia de Kruger, Holzer hace hincapié exclusivamente en la palabra como medio de expresión de sus manifestaciones estéticas apelando al uso de las tecnologías de proyección. Utiliza, casi exclusivamente, el espacio público como materia/escenario de

sus proyecciones. Desde los '80 sus trabajos se han desarrollado articulando la instalación pública y el lenguaje, sumado a la circulación a través de la red de internet en los últimos años.

En sus primeros *Truisms*¹, elaborados entre 1978 y 1983, la artista desarrolla el estilo que la caracteriza (ver imagen 6). Los *Truisms* se caracterizan por ser aforismos o afirmaciones cortas e irónicas sobre las condiciones sociales de la vida cotidiana de los Estados Unidos, sobre la vida sexual y la violencia. Holzer recurre constantemente a la ironía y a la contradicción entre *Truisms* y *Truisms* aún en temas como el feminismo, la acción política, el consumo, la religión o las acciones diarias de los individuos. En relación a sus *Truism*, Holzer dirá que “son un muestreo representativo de opinión. No quise hacer piezas didácticas o dogmáticas (.) quise destacar aquellos pensamientos y asuntos que polarizan a la gente” (citado en Drozdek, 2006).

En esos primeros trabajos Holzer utilizó papeles y carteles con diversas frases anónimas –al estilo de los refranes populares–, que ella misma mecanografiaba y pegaba en las ciudades de Nueva York, en lugares como cabinas telefónicas, parquímetros automáticos o galpones abandonados con visibilidad particular en la ciudad (ver imágenes 7 y 8). También utilizaba autoadhesivos, remeras y carteles realizados en offset, cuya recepción popular se vio impulsada a partir de la respuesta que se fueron colocando debajo de cada una de las frases a modo de intervención espontánea.

Posteriormente, Holzer realizó otra serie similar a los *Truisms*, pero denominados *Inflammatory Essays* (ver imágenes 9 y 10). A diferencia de las frases cortas, eran una serie de ensayos de cien palabras, en 20 líneas cada uno, que, originalmente, fueron presentados como una obra pública. Los ensayos estaban impresos en posters callejeros que, semana a semana, eran pegados en paredes de la ciudad de Nueva York. Conservando el mismo formato de escritura, cada ensayo era impreso en un papel de color fluorescente diferente, lo cual producía una atracción visual para detenerse a leerlos. Muchos de los *Truisms* comenzaron siendo una parodia a las grandes ideas del mundo occidental americano, presentando las frases como si fueran una “refrán”, un pensamiento del propio sentido común, pero marcando la ironía para resignificar o producir otro sentido al esperado. Los *Truisms* de Holzer tomaron relevancia pública en 1982 cuando proyectó sus frases en una de las vallas electrónicas del Times Square de Nueva York. Mientras los espectadores observaban los clásicos anuncios publicitarios de las grandes marcas, la artista intercaló *Truisms* (que contenían el mismo anonimato y el mismo formato que cualquiera de las publicidades anteriores) con frases como “protégeme de lo que quiero” o la frase, puesta en el corazón de Manhattan, que decía “la propiedad privada creó el crimen” (ver imágenes 11 y 12).

A partir de la segunda mitad de los años '80 los *Truisms* que Holzer proyectó, se produjeron, casi exclusivamente, a partir del Xenon y el LED² como soportes visuales. Este modo de producir mensajes –característico de sus intervenciones– sirve para proyectar en carteles de grandes eventos de la ciudad newyorkina, como el Times Square, o en carteles de anuncios de aeropuertos, bancos o bolsas de comercio de diversas ciudades del mundo. De a poco las manifestaciones de Holzer se hacen masivas y su técnica de proyección se torna una característica central en su trabajo. Utilizando un lenguaje articulado entre la propaganda y la publicidad, concreto y aforístico, más similar a un eslogan político o publicitario que a una frase intelectual los *Truisms* de Holzer se caracterizan por su continua búsqueda de una interpelación al espectador allí donde el consumo y la publicidad parecerían ser la imagen indicada. El llamado de atención a través de los modos iconográficos y su posterior disrupción a través del lenguaje es un elemento clave de sus producciones.

¹ Las traducciones de *Truisms* pueden variar como evidencias, tópicos, perogrulladas, axiomas, lugares comunes, etc. Debido a esta dificultad del sentido mantendremos el original dado que, además, así se llama esa serie de las obras de Holzer. Aun así se considera que aquellas traducciones que hacen énfasis en la ironía del término podrían ser las más adecuadas.

² El Xenon es uno de los llamados ‘gases inertes’ utilizados para producir haces dispositivos emisores de luz, como ser los flashes fotográficos o las lámparas de tubos eléctricos. El LEDs (Ligth emitting diode) es un semiconductor de energía que emite haces de luz que sirve para proyectar en grandes espacios y en colores que pueden ser rojo, verde, azul o amarillo. Holzer los utiliza para producir textos sobre diversos escenarios como edificios, montañas, ríos, etc

Tal como lo expresa la artista: “no elegí los carteles electrónicos por ser nuevos, ni siquiera en el comienzo. Hace diez años eran relativamente novedosos, pero sólo eran producto del desarrollo de una tecnología que ya tenía cuarenta años: esa que se usaba para pasar noticias en un cartel gigante ubicado en el Times Square neoyorquino. Decidí usarlos porque creo que son el medio perfecto para transportar el tipo de información que quiero transmitir” (citado en Graña, 2000 [en línea]). También expresa que prefiere usar ese tipo de proyectores dado que permiten el puro anonimato, permitiendo la transmisión del “contenido” (“lo que sea que eso quiera decir”, aclara). Holzer dice que, si bien los LEDs son, actualmente, la forma habitual en la que se transmite la información bursátil y publicitaria es justamente eso lo que hace aumentar aún más el contraste de los contenidos que introduce en la discusión pública. Y afirma que “lo que puede llamar la atención de la gente, tanto en la calle como en una galería o museo, es la fuerza de los textos. Para mí, lo importante es descubrir qué es lo que hace que la gente pare y mire fijo algo”.

Sin embargo, para la artista no sólo es importante la frase que proyecta sino el edificio, el monumento o el espacio público en el que las proyecta, dado que la fuerza simbólica de cada uno de los edificios que elige construye también el sentido de la ironía de los *Truisms*, la elección no es ni azarosa, ni ingenua. Ha proyectado en edificios de ciudades tan diversas como Roma, Venecia, Río de Janeiro, Oslo, París, Burdeos, Berlín, Washington, Miami, Nueva York y Buenos Aires. Como explicita la teórica Rossi Braidotti:

Kruger y Holzer son ejemplos perfectos de apropiaciones postmodernas, incisivas y exentas de nostalgia de los espacios urbanos públicos con fines creativos y políticos. En sus manos, las ciudades como área de tránsito y paso se convierten en un texto, un espacio para la significación, repleto de señales y carteles que indican múltiples direcciones posibles, y a los que el artista añade una dirección propia, inesperada y rompedora (Braidotti, 1996, [en línea]).

Entre estos ensayos inflamatorios –y en relación a la ironía crítica hacia los estereotipos de género–, podemos mencionar los siguientes fragmentos “el sentimentalismo demora la eliminación de lo políticamente retrógrado y lo orgánicamente defectuoso”. “Muerto eres libre! puedes transformar el niño radiante que hay en tí en un reflejo de la mierda que estabas destinado a servir”. “Hasta tu familia puede traicionarte”. Holzer intenta captar así, en un lenguaje corto y directo, similar al de la publicidad, la atención de los transeúntes de las calles de New York, enfrentándolos, al momento de la lectura, con sus propios estereotipos de familia americana. Pone en debate el lugar del sentimentalismo como característico de la familia y también, como lugar pasivo de la mujer. En cierto sentido, las frases resuenan en otra posterior que es quizá una de sus más conocidas: “el romanticismo se inventó para manipular a las mujeres” (ver imagen 13).

Descontextualizando las manifestaciones estéticas de los viejos soportes y poniendo en circulación modos de proyección poco explorados, sus frases de sentido común se transforman en incisivas ante la poca expectativa de quien observa esperando encontrarse con lo mismo de siempre. De nuevo, junto a Braidotti, podemos decir que “los paneles electrónicos de Holzer, que se hallan en el medio de las ciudades, infectadas/invasadas de publicidad transmiten mensajes extremadamente políticos destinados a despertar nuestras conciencias” (ibidem).

Ahora bien, de esto no se debe deducir que Holzer considere al lenguaje como un mero instrumento, cuya “intención” produzca un “efecto” en el espectador, pues se sabe que las derivas del lenguaje y la recepción estética exceden los límites de la ‘intención’ de quien las produce. En este sentido, la propia artista aclara que:

Mis textos exploran los límites de la tolerancia. Están hechos de múltiples voces, a veces contradictorias. [Es por ello que] muchas de mis frases están hechas en base a muestras, al modo de las encuestas de opinión. Trato de reflejar, sociológicamente, gracias a investigaciones y consultas de archivos y bibliografía, las afirmaciones de los distintos sectores sociales, políticos y económicos en un momento determinado. Los textos suelen hacer visible cierto discurso congelado de la cotidianidad y, por lo tanto, hacen visible también un conjunto de prejuicios. La escritura y el lenguaje son estructuras muy fuertes, pero también son lugares donde perderse. Hay una cualidad del lenguaje que construye realidad y al

mismo tiempo opera sobre la realidad. Pero no busco ni pretendo tener fórmulas para lo que debe ser una obra de arte (citado en Lebenglik, 1999 [en línea]).

Por último, no podemos dejar de mencionar uno de sus proyectos actuales que se desarrollan a través de internet, *Please Change Beliefs*. Se basa en la interacción con los cibernautas a partir de la creación de diferentes *Truisms* en base a uno que coloca la artista en la web. Estos gestos forman parte de las indagaciones de la artista en torno al anonimato y la circulación de su propio trabajo como apropiación de múltiples, por fuera de la originalidad y la firma individual de creación. La explícita intención del trabajo de Holzer en modo anónimo e interactivo (tanto en la proyección como en la web) critica ese lugar de la autoría. En este sentido, la apropiación colectiva se profundiza y se transforma en un potencial específico en los trabajos tanto de Holzer como de Kruger.

Conclusiones. Reinventar la identidad en las palabras

Como se dijo el trabajo de muchas artistas comenzó a indagar fuertemente no ya desde una asunción y reivindicación de lo femenino sino, más bien, desde las representaciones y estereotipos genéricos en su conjunto. Este giro se realizó, en parte, por la asunción de los problemas en relación al lenguaje que las artistas habían comenzado a explorar y, en parte, porque la propia noción de mujer como esencia monolítica no podía ser asumida ya sin un largo debate sobre sus consecuencias. Como expresa Ergas

El sujeto femenino, cuyo yo las feministas reconstruían en la praxis de la separación y la distinción y reconquistaban en las campañas a favor de la autoposición femenina, mostró su fragilidad. En su sentido de sujeto unitario, el término mujer resultaba sistemáticamente socavado por la propia insistencia feminista en el cuestionamiento de la naturaleza de dicho sujeto, en el divorcio entre anatomía y destino y por el énfasis que ponían, no sólo en las diferencias que distinguen a las mujeres de los hombres, sino también en las semejanzas, e incluso en las identidades entre hombres y mujeres (Ergas, 1993: 175).

Las ideas de una supuesta identidad colectiva y común a todas las mujeres comenzaban a ser puestas en entredicho y la afirmación del cuerpo de la mujer como objeto crítico de las representaciones vigentes comenzaba a relegarse en pos del cuestionamiento y las indagaciones en la construcción de identidad a través del lenguaje.

En este marco fue fundamental la discusión en torno a las imágenes que se re-producían a través de los medios masivos de comunicación, que representaban a las mujeres como lugar de la representación desde y por la mirada androcéntrica. Estas exploraciones en torno a la identidad se vuelven un eje central en la discusión del movimiento feminista. Como se preguntan Seylha Benhabib y Drucilla Cornell, “¿Como se puede basar la teoría feminista en el carácter único de la experiencia femenina sin reificar con ello una sola definición de la femineidad haciéndola paradigmática, esto es, sin sucumbir a un discurso esencialista sobre el género?” (Benhabib; Cornell, 1990: 26). Si la iconografía vaginal fue uno de los ejes fundamentales en los ‘70, estas artistas que analizamos vieron en el lenguaje una de las claves para interpelar la construcción de las identidades genéricas.

El análisis en torno al lenguaje comenzó a ser vital para las prácticas feministas artísticas pensándolo como un sistema constructor de significaciones a través del cual

Se construye el sentido y se organizan las prácticas culturales y según el cual, la gente representa y entiende el mundo, incluye la propia identidad y la relación con otro. En este sentido el análisis del lenguaje provee un punto crucial de entrada, un principio desde el cual se comprende cómo se conciben las relaciones sociales y por lo tanto (...) cómo se organizan las instituciones, cómo se experimentan las relaciones de producción y cómo se establece la identidad colectiva (Scott, 1990: 2).

El debate en torno a la idea de igualdad vs. diferencia que se sostenía durante los ‘70 intenta pensarse y desarticularse a partir de desarticular el pensamiento binario que lo constituye y que reproduce las asignaciones del androcentrismo existente asociadas, a un lado, con lo femenino y, a otro, con lo masculino. De allí que se intenten pensar las diferencias sexuales, genéricas, de deseos y las subjetividades como condiciones de identidades colectivas e individuales, como negación constante de la fijación de las identidades. Tal como expresa Owens en relación a los collages de Kruger:

La disposición de la obra de Kruger es siempre específica en cuanto al género; sin embargo, su sentido, no es que la masculinidad y la femineidad son posiciones fijas asignadas previamente por el aparato representacional, sino que Kruger utiliza más bien un término sin contenido fijo, los transportadores lingüísticos (yo/tu), a fin de demostrar que las identidades masculina y femenina no son en sí estables, sino que están sometidas a intercambio (Owens, 1987: 121)

Las manifestaciones de las artistas cruzan el umbral de la reafirmación corporal para preguntarse en torno a los modos en que las imágenes –aquellas que construyen una recepción androcéntrica–, pueden ser reinscriptas en una crítica a los cánones vigentes. Como decía Teresa de Lauretis:

Quienquiera que defina el código o el contexto, tiene el control...y todas las respuestas que acaten ese contexto renuncian a la posibilidad de redefinirlo. [pero] no hay porqué pensar que el lenguaje y las metáforas pertenezcan a alguien. El lenguaje y las metáforas están siempre en la práctica, en la vida real, donde reside en última instancia el significado (...) pues ¿de qué otro modo podrían proyectarse los valores sociales y los sistemas simbólicos en la subjetividad si no es con la mediación de los códigos (la relación del sujeto en el significado, el lenguaje, el cine) que hacen posible tanto la representación como la auto representación? (De Lauretis, 1992:13).

Por otra parte, –y desde un marco diferente al de De Lauretis–, Nancy Fraser (1997)¹ hace un aporte que resulta relevante para pensar la importancia del lenguaje en las construcciones sociales de género y de las experiencias artísticas. La teórica norteamericana se pregunta ¿qué buscan las feministas en una teoría del discurso? Y se contesta que una concepción del discurso puede ayudar a entender al menos cuatro cosas: 1.- Cómo se construyen (discursivamente) las identidades sociales de las personas y cómo se modifican con el transcurso del tiempo. Entendiendo las identidades sociales como complejos de significados, redes de interpretaciones signadas por las prácticas sociales históricas específicas y modificables (no esenciales) en el tiempo.

2.- Cómo, bajo condiciones de desigualdad, se forman y desintegran los grupos sociales, entendidos como agentes colectivos.

3.- Como se asegura y se convierte la hegemonía cultural de los grupos dominantes dentro de la sociedad.

4.- Como se puede echar luz sobre los proyectos de cambio social y sobre la práctica política, intentando discutir el supuesto “incapacitante” de que las mujeres son simples víctimas pasivas de la dominación masculina.

Además, es pertinente retomar la utilización de cierto discurso paródico que se observan en estas manifestaciones, esto es, la utilización del lenguaje como estrategia de resignificación de las propias imágenes. Estas formas de juegos del lenguaje e imágenes han sido propicias para las prácticas artísticas de estas artistas en particular, dado que contribuyen a la crítica de las representaciones y las estrategias de producción establecidas. El uso de ellas está abocado a interpelar las representaciones sexistas y las representaciones genéricas de la cultura dominante.

Así mismo, la distancia propuesta por estas artistas a partir del lenguaje, que resignifica las imágenes utilizadas, pone en discusión los modos de representación que habían sido utilizado por las artistas de la década anterior, la construcción de la identidad como esencia común deja de ser una afirmación para pasar a convertirse en una disputa. Según Hutcheon

¹ Fraser se pregunta por las condiciones de posibilidad de formación de un grupo social bajo cierta identidad colectiva (en este caso la de género) como modo de confrontación con el discurso social hegemónico. La teórica norteamericana retoma la categoría de *hegemonía* de Antonio Gramsci, entendiéndola como la designación de la faceta discursiva del poder. Es decir, “el poder para establecer el sentido común o la doxa de una sociedad, el fondo de descripciones autoevidentes de la realidad sociales que normalmente permanecen inexpressadas. (...) La noción de hegemonía apunta a la intersección entre poder, desigualdad y discurso [y] designa un proceso mediante el cual la autoridad cultural es objeto de negociación y controversia. Presupone que la sociedad contiene una pluralidad de discursos y de lugares discursivos de posiciones y de perspectivas desde las que se habla” (Fraser, 1997: 204).

En el arte feminista, escrito o visual, las políticas de la representación son inevitablemente las políticas de género: la manera en que las mujeres se presentan a la vista de sí mismas, la manera en que los hombres miran a las mujeres, la manera en que las mujeres son pintadas en los medios, la manera en que las mujeres se miran a sí mismas, la manera en que la sexualidad masculina se vuelve fetichismo, los criterios para la belleza física —la mayoría de éstas son representaciones culturales y, por lo tanto, no inmutables, sino condicionadas. Las estrategias postmodernas a menudo son empleadas por artistas feministas para llamar la atención hacia la historia y el poder histórico de esas representaciones culturales, mientras contextualizan a ambos de manera que los deconstruya (1993: 9).

Así una de las potencialidades de las producciones puestas en circulación por ambas artistas es que utilizan los mismos medios de la cultura del mercado y de las imágenes massmediática, pero para rearticular, o resignificar los sentidos dominantes.

Podemos decir que el esencialismo de las primeras obras de reivindicación de lo femenino, o de la reafirmación de la mujer como política efectiva de la representación en las manifestaciones estéticas de las artistas, comenzó a convivir con nuevos modos de entender las representaciones y las identidades que se disputaban. Así mismo, las formas estéticas utilizadas conviven con la interpelación a través del lenguaje como eje clave en la construcción y resignificaciones de la/s identidad/es.

Christopher Reed, citando a Hal Foster, dice que:

Kruger pone en crisis al lenguaje (...) haciendo que la imagen hable al espectador como *usted*, de manera tal que el significado cambia con cada espectador. Foster alaba a Kruger por rechazar las viejas ideas modernas acerca de la pureza de la estética mezclando lenguajes del yo, del arte y de la vida social, pero instándola a distanciarse de los espectadores que podrían leer el *nosotros* o el *nos* como la auténtica voz de la artista, o creer que el poder puede ser nombrado (o) localizado. Denunciando un esencialismo tal, una creencia en que hay esencias más allá o aparte de su representación. (Reed, 1990 [en línea]).

En este sentido, las manifestaciones estéticas a través de la disputa en torno al lenguaje y las imágenes de circulación masiva intentan subvertir las significaciones asociados históricamente a las mujeres desde los medios de comunicación, las industrias del consumo y la propia historia del arte, a saber: la mujer como espectáculo para ser admirada o consumida como objeto de belleza, la mujer como el lugar por excelencia de la sexualidad y el cuerpo para ser contemplado por otros. Kruger y Holzer construyen los collages y las proyecciones no sólo para denunciar explícitamente el poder sino más bien para discutir las nociones arraigadas de deseo, poder y representaciones que se asumen en las imágenes que se reproducen constantemente a través del consumo. Estas expresiones estéticas disputan los sentidos que se significan en y por el lenguaje, por los medios de comunicación y la publicidad (ya sea gráfica, textual, audiovisual, etc.). Además, la búsqueda de otras lecturas e interpelaciones a partir de la utilización de los impersonales yo/tu de los fotomontajes o de las proyecciones, el foco puesto en la disputa de identidades genéricas, la utilización de elementos de la cultura de masas y de los objetos de consumo, se transforman en uno de los tantos modos de apelar a la sensibilidad y la apropiación de quien lee/observa.

Es relevante la utilización específica de los grandes espacios públicos. Si la entrada a las galerías y la discusión de los modos institucionalizados de circulación del arte fueron algunos de los intentos de las artistas de los '70, durante esta etapa las ciudades se volverán la hoja donde producir la escena artística. La apropiación del espacio público como escenario de las manifestaciones es no sólo reiterada sino una apuesta específica. Siguiendo a Braidotti (1996) las manifestaciones artísticas públicas de Holzer y Kruger son una demostración de utilización de los espacios urbanos públicos con fines creativos y políticos que indican múltiples direcciones posibles y a los que las artistas añaden una dirección propia. Aun en la sobrecarga de imágenes de las grandes metrópolis (algo que podríamos denominar de cierta anestesia visual), los espacios urbanos son reapropiados y las ciudades se convierten en un texto, un espacio para la re-significación de las manifestaciones estéticas anónimas, un modo de ampliar y apropiarse de la esfera pública, de poder hablar, expresar, proyectar con la propia voz.



Imágenes referenciadas

1. KRUGER, Barbara (1989). *Untitled (Your Body Is a Battleground)*. Serigrafía sobre vinilo, recuperada de <https://goo.gl/dq7P47>
2. KRUGER, Barbara (1991). *All Violence is an Illustration of a Pathetic Stereotype*, Mary Boone Gallery, NY. Photographic collage, recuperada de <https://goo.gl/FZvubK>
3. KRUGER, Barbara (1991). *All Violence is an Illustration of a Pathetic Stereotype*, Mary Boone Gallery, NY. Photographic collage, recuperado de <https://goo.gl/FZvubK>
4. KRUGER, Barbara (1981). *Untitled (You Are Not Yourself)*. Photograph collage, recuperado de <https://goo.gl/BiAo8i>
5. KRUGER, Barbara (1988). *We are not what we seem*. Screen print, vinyl, chassis, recuperado de <https://goo.gl/mVQmwR>
- 6, 7 y 8. HOLZER, Jenny (1978). *Truism*. Recuperado de <https://goo.gl/t8FJoe>
9. 10. HOLZER, Jenny (1978-82). *Inflammatory Essays*. Lithograph on paper, recuperado de <https://goo.gl/kEEDpe>
11. 12 y 13. HOLZER, Jenny (1984-2002). *Truism*. Projections of LEDs, recuperado de <https://goo.gl/qA86dH>

Referencias Bibliográficas

- BENHABIB, Seyla y Cornell, Drucilla (ed). *Teoría feminista y Teoría Crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnanim.
- BRAIDOTTI, Rossi (1996). “Un ciberfeminismo diferente.” Recuperado de www.estudiosonline.net.
- BOURRIAUD, Nicolás (2007). *Postproducción. La cultura como escenario: modos en que el arte reprograma el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BÜRGER, Peter (1997). *Teoría de la Vanguardia*. Barcelona: Península.
- DE LAURETIS, Teresa (1992). *Alicia Ya no. Feminismo, semiótica, cine*. Madrid: Cátedra.
- DROZDEK, Jenni (2006). “Looking to the Left: Politics in the Art of Barbara Kruger and Jenny Holzer.” Recuperado de <http://garnet.acns.fsu.edu/~nr03/drozdek.htm>, 2006.
- ERGAS, Yasmine (1993). “El sujeto mujer: el feminismo de los años sesenta-ochenta.” En Duby, George y Perrot, Michelle (edit.). *Historia de las mujeres*, Tomo 10. Madrid: Taurus.
- FRASER, Nancy (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- GOODEVETHE, Thyrsa Nichols (1997). “Art of public address. Barbara Kruger. Interview. Cover Story”. Recuperado de http://findarticles.com/p/articles/mi_m1248/is_n11_v85/. 1997.
- GRAÑA, Dolores (2000). “Problemas de cartel.” En *Las 12, Diario Página 12*. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/2000>.
- GUASCH, Ana María (ed.) (2000). *Los manifiestos del arte posmoderno*. Textos de exposiciones 1980-1995. Madrid: Akal.

HELLER, Agnes; Feher, Ferenc (1989). *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. BARCELONA: Península

HUTCHEON, Linda (julio, 1993). “La política de la parodia postmoderna”. En *Revista Criterios*. La Habana.

KURCFELD, Michael (2002). “Interview with Barbara Kruger.” Recuperado de <http://www.pbs.org/wnet/egg/217/kruger>.

LOPEZ Anaya, Jorge (2007). *El extravío de los límites. Claves para el arte contemporáneo*. Buenos Aires. Emecé.

LEBENGLIK, Fabián (1999). “Aforismo de fin de siglo.” En *Radar, Diario Página12*. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/1999/suple/radar>.

OWENS, Craig (1985). “El discurso de los otros: las feministas y el pós-modernismo”. En Foster, Hal (comp). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.

REED, Christopher (1993). “La Postmodernidad y el Arte de la Identidad.” Recuperado de www.deartesy pasiones.com.ar/03/doctrans/Reed-Postmodernidad.

SCOTT, Joan (1994). “Deconstruir Igualdad-versus-diferencia: usos de la teoría posestructuralista para el feminismo”. En *Feminaria*, año VII, N° 13. Buenos Aires.

SONTAG, Susan (1984). *Contra la interpretación*. Barcelona: Seix Barral,

LA CRÍTICA DE A. MACINTYRE AL EMOTIVISMO CONTEMPORÁNEO

A. MACINTYRE'S CRITICISM TO CONTEMPORARY EMOTIVISM

J. Maximiliano Loria
(UNMdP)

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo principal brindar una breve, aunque al mismo tiempo detallada, descripción de cómo el filósofo escocés contemporáneo A. MacIntyre comprende a la cultura actual. En este sentido, se realiza un especial hincapié en las notas constitutivas de los modos emotivistas hoy imperantes. Previamente a ello, el texto refiere al emotivismo como teoría filosófica y menciona la necesidad de asumir un compromiso teórico y existencial con una tradición de pensamiento (en este caso, la tradición clásica de virtudes) a fin de aplicarse con verdadero provecho a la investigación moral.

Palabras Clave: emotivismo, tradición, crisis moral.

ABSTRACT

The present article has as main objective to give a brief, but at the same time exhaustive, description of how contemporary Scottish philosopher A. MacIntyre understands contemporary culture. In this sense, a special emphasis is realized on the constitutive notes of emotivist modes that prevail today. Prior to this, the text refers to emotivism as a philosophical theory and mentions the need to assume a theoretical and existential commitment with a tradition of thought (in this case, the classical tradition of virtues) in order to apply with real benefit to moral research.

Keywords: emotivism, tradition, moral crisis.

1 Introducción: la crisis actual de la moral y el compromiso con una tradición

El capítulo primero de *Tras la Virtud* (MacIntyre, 1981) se titula de un modo significativo: *Una sugerencia inquietante*. De ser acertado, el *diagnóstico cultural y moral* que se denuncia en estas páginas resulta sumamente alarmante. Sin embargo, el autor no aborda de manera directa el análisis de la cuestión; antes bien, se sirve de una analogía en forma de metáfora en la que invita al lector a imaginar una situación de catástrofe, descripta con matices un tanto apocalípticos, para las ciencias naturales. Ocurre entonces que el conjunto de la sociedad culpa abiertamente a los hombres de ciencia por una serie de desastres ambientales; las masas se enfervorizan y por todas partes producen motines; los laboratorios son incendiados, los libros e instrumentos destruidos, los científicos se ven perseguidos, y muchos son asesinados. Seguidamente, un movimiento político fundado en el odio común al conocimiento toma el poder estatal e inmediatamente procede a la abolición de toda enseñanza científica en colegios y universidades. No obstante, con el paso de los años se produce una reacción comunitaria contra este partido. Las personas cultivadas intentan recuperar el conocimiento científico, aunque al parecer todos han olvidado qué implicaba en verdad esta forma de saber. Aquellos que encabezan este resurgimiento solo poseen fragmentos de los conocimientos anteriores; con lo cual, estos saberes se encuentran enteramente desgajados del contexto teórico que les daba significado. Se trata de instrumentos cuyo uso ha sido olvidado; de capítulos de libros y páginas sueltas de artículos académicos no siempre legibles debido a que están en parte rotos o quemados. A pesar de ello, todos estos fragmentos son reasumidos en un conjunto de prácticas institucionales que se llevan a cabo bajo los títulos renacidos de física, química y biología. Los adultos disputan sobre los

méritos respectivos de la teoría de la relatividad, la teoría de la evolución o la teoría del flogisto, aun cuando solamente poseen un conocimiento muy parcial de cada una de ellas. Los niños aprenden de memoria las partes sobrevivientes de la tabla periódica y algunos teoremas de Euclides. Pero casi nadie comprende que lo que se está haciendo no es ciencia natural en ningún sentido correcto. Si bien todas las nuevas prácticas se someten a ciertos cánones de consistencia y coherencia, los contextos que serían necesarios para dar sentido a toda esta actividad se han perdido quizá de modo irremediable (Cfr. MacIntyre, 2007, 1 [13-14]).

La descripción anterior muestra de manera contundente el supuesto escenario *apocalíptico* del saber científico. Pero si este relato ficticio conmueve sobremedida de solo ser imaginado, más aún se sobresalta uno al comprobar que el autor utiliza este recurso para establecer una comparación con aquello que considera verdadero en relación al estado de la *teoría y la práctica* moral en nuestra cultura. En efecto, MacIntyre parte de la siguiente hipótesis:

... en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito. Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones-clave. Pero hemos perdido –en gran parte, si no enteramente– nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral (MacIntyre, 2007, 2 [14-15]).

Seguidamente, el autor reconoce que su diagnóstico en absoluto puede resultar agradable y que, de ser verdadero, nos encontraríamos en una situación moral tan crítica que no podríamos confiar en un remedio general. Naturalmente, no puede negarse que todavía subsisten *apariencias* de lo moral, aun cuando, en su *substancia*, la teoría y la práctica moral hayan sido destruidas casi totalmente. Pero no ha de creerse que la conclusión filosófica que se seguirá de esta hipótesis será desesperada, pues el pesimismo es un “lujo cultural” del cual tenemos que prescindir si se queremos sobrevivir en estos duros tiempos (Cfr. MacIntyre, 2007, 5 [17-18]).

Por otra parte, MacIntyre sostiene que la tarea del filósofo moral no puede ser aséptica frente al devenir de los asuntos humanos, sino que debe comprometerse con criterios de realización y de fracaso, de orden y desorden¹. El mundo de la vida tiene que escrutarse y juzgarse a partir del compromiso con una *tradición*. Toda investigación filosófica, y más especialmente la indagación moral, requiere, por parte de quien se embarca en ella, la previa asunción de una fidelidad *teórico-valorativa*. Así, los estudios macintyreanos adquieren una *forma mentis* que procura ser fiel a la *tradición de virtudes* inaugurada por Aristóteles y recapitulada por Tomás de Aquino; el autor busca reivindicar la *tradición de virtudes* a partir de la conciencia de una profunda contraposición entre esta tradición y la cultura contemporánea.

Anclado en estas convicciones, MacIntyre distingue tres etapas en la historia moral de Occidente:

- c) La tradición clásica de virtudes (pre-moderna): se extiende desde Sócrates hasta Tomás de Aquino. La pregunta fundamental de las teorías morales aquí desarrolladas podría expresarse en estos términos: ¿qué clase de persona tengo que ser para alcanzar el *telos*? En esta etapa, la teoría y la práctica de la moral incorporan *normas objetivas*, que proveen de justificación racional a la conducta.
- d) La Ilustración: en esta etapa se abandona el *teleologismo*, es decir, la idea de que el ser humano se encuentra naturalmente orientado hacia la conquista de un determinado *bien supremo*². Por este motivo fracasa el proyecto ilustrado de suministrar una justificación

¹ Esto coincide enteramente con la opinión de Berti respecto de la filosofía práctica aristotélica. Cito: “... la filosofía práctica está muy lejos de ser “neutral», “no valorativa», respecto de la realidad (humana); al contrario, juzga de esta última el valor, es decir, evalúa qué en ella está bien y qué cosa está mal, a fin de mejorarla. Al hacer esto, sin embargo, no renuncia a conocer la verdad, es decir, a ser ciencia, a constatar no solo cómo son las cosas, sino también cuáles son sus causas” (Berti, 2008, 123).

² Cabe recordar aquí las palabras de Voltaire al desarrollar lo contenido en la voz “Bien, Soberano Bien” de su *Diccionario Filosófico*: “El bienestar se encuentra raras veces. El soberano bien debe considerarse como una soberana quimera. Los

racional para las *normas*¹. La ilustración fracasó en proporcionar un modelo de justificación racional que apele a principios *innegables* para toda ser racional. A partir de Kant el problema fundamental de la filosofía moral puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿cómo saber qué normas seguir? El concepto de virtud llega a ser tan marginal para el filósofo moral como lo es para la moralidad de la sociedad en que este vive².

- e) El emotivismo contemporáneo: se llega esta etapa como consecuencia del *fracaso del proyecto ilustrado*. Debido a que sus características constituyen el tema central del presente artículo, mencionaré aquí solamente su principio fundamental: los juicios de valor y, más específicamente, los juicios morales, no son más que una expresión de sentimientos y preferencias³.

Las tesis precedentes referidas a la situación moral imperante en nuestra cultura, así como también la afirmación de la necesidad, intrínseca al filósofo moral, de investigar a partir del compromiso, teórico y existencial, con una tradición de pensamiento y de práctica, constituyen un preámbulo indispensable para el análisis del emotivismo contemporáneo que propone MacIntyre en su obra.

2. El emotivismo como teoría filosófica

El pensamiento de MacIntyre en relación a la cultura actual debe ser definido en términos de un enfrentamiento directo con el *emotivismo*. Independientemente del punto de vista teórico asumido por las distintas personas, hoy la mayor parte de la gente piensa, habla y actúa como si el *emotivismo* fuese verdadero. En efecto:

El emotivismo está incorporado a nuestra cultura. Pero como es natural, al decir esto no afirmo meramente que la moral no es lo que fue, sino algo más importante: que lo que la moral fue ha desaparecido en amplio grado, y que esto marca una degeneración y una grave pérdida cultural [...]

filósofos griegos discutieron extensamente esa cuestión. Cuando los veo empeñados en tal porfía, me parece que estoy viendo mendigos que hacen cálculos sobre la piedra filosofal. Cada hombre cifra su felicidad en una cosa diferente. Para cada mortal, el supremo bien consiste en lo que le deleita tan imperiosamente, que le hace ser impotente para tomar con calor todo lo demás de la vida [...] no hay delicias extremas ni tormentos extremos que puedan durar toda la vida. El soberano bien y el soberano mal son, pues, dos quimeras” (Voltaire, 1960, 305).

¹ Al respecto, señala MacIntyre: “Era una aspiración central de la Ilustración [...] proporcionar para el debate en la esfera pública, criterios y métodos de justificación racional por medio de los cuales los planes alternativos de acción en cada uno de los ámbitos de la vida pudieran juzgarse justos o injustos, racionales o irracionales, ilustrados o sin ilustrar. De esta manera, se esperaba que la razón pudiera desplazar a la autoridad y a la tradición. La justificación racional apelaría a unos principios innegables para cualquier persona racional y, por tanto, independientes de todas aquellas particularidades sociales y culturales que los pensadores ilustrados consideraban como la vestimenta meramente accidental de la razón en tiempos y lugares particulares [...] Sin embargo, tanto los pensadores de la ilustración como sus sucesores se mostraban incapaces para ponerse de acuerdo acerca de cuáles eran precisamente aquellos principios que serían innegables para todas las personas racionales [...] Por consiguiente, el legado de la ilustración ha sido proporcionar un ideal de justificación racional que ella misma ha demostrado imposible de alcanzar. Y de aquí se deriva, en gran parte, la incapacidad de nuestra cultura para unir la convicción con la justificación racional” (MacIntyre, 1988, 6 [23]).

² Sobre el final de *Tras la virtud* se recuerda explícitamente esta idea: “...el rechazo de la tradición aristotélica fue el rechazo de un tipo muy concreto de moralidad en donde las normas tan predominantes en las concepciones modernas de la moral se inscriben en un esquema más amplio cuyo lugar central está ocupado por las virtudes” (MacIntyre, 2007, 257 [315]). Algo enteramente análogo señala Varela en uno de sus artículos: “Las *ES* [éticas sustancialistas, tales como la ética aristotélica], por su lado, afirman que no es posible discutir sobre la corrección de normas, es decir, desde el punto de vista de lo justo, si no se tiene como trasfondo una concepción de vida buena o floreciente. Lo principal, en el ámbito de la moral no es el discurso sobre las normas justas sino la discusión sobre los fines, los bienes y las virtudes en el marco de un contexto vital concreto” (Varela, 1997, 5).

³ Aun cuando considera que la calificación de *emotivista* es demasiado *severa* como para caracterizar adecuadamente a nuestra cultura, Ch. Taylor coincide, al menos en parte, con esta apreciación. No obstante, el filósofo canadiense se inclina más por la utilización del término *subjetivista*. En efecto, se refiere aquí a: “... la difundida creencia de que no es posible argumentar acerca de las posiciones morales, de que las diferencias morales no pueden ser sometidas al arbitrio de la razón, de que cuando se trata de valores morales, todos tenemos que decidirnos por lo que sentimos o nos parece mejor para nosotros. Éste es el ambiente de pensamiento que Alasdair MacIntyre llama (quizá un poco severamente) ‘emotivista’, que por lo menos en algún sentido debe ser llamado ‘subjetivista’. Pregunten a cualquier estudiante de una clase de principiantes en filosofía, y la mayoría afirmará que adhiere a cierta forma de subjetivismo. Esto puede no corresponder a convicciones profundas. Sin embargo, parece reflejar lo que los estudiantes consideran la opción intelectualmente respetable” (Taylor, 1996, 274).

vivimos en una cultura específicamente emotivista y, si esto es así, presumiblemente descubriremos que una amplia variedad de nuestros conceptos y modos de conducta –y no sólo nuestros debates y juicios morales explícitos– presuponen la verdad del emotivismo, si no a nivel teórico autoconsciente, en el fondo de la práctica cotidiana (MacIntyre, 2007, 22 [39]).

La cita precedente es contundente. No obstante, antes de proponer un análisis más detenido de este diagnóstico, considero oportuno realizar una aclaración de carácter metodológico. Es necesario distinguir entre el *emotivismo* entendido como *teoría filosófica* y el *emotivismo* como *nota característica, y constitutiva*, de la presente cultura (esto último refiere a diversas convicciones culturales y prácticas sociales, hoy generalizadas, susceptibles de ser calificadas como de *emotivistas*). En este sentido, aquí se describirá apenas brevemente al *emotivismo filosófico*, pues fundamentalmente interesa destacar cuáles fueron las consecuencias culturales que surgieron de esta posición. Respecto al *emotivismo* como *teoría filosófica*¹, me limito a compendiar lo afirmado en *Tras la virtud*. Y esto por dos motivos. En primer término, porque un estudio de la *filosofía emotivista* excedería con creces los límites de este trabajo. En segundo lugar, porque estoy convencido de que MacIntyre habla de la *teoría emotivista* simplemente a modo de preludio para la ejecución posterior de su crítica a la cultura actual, precisamente porque en ella se incorporan *modos emotivistas*.

Al mencionar al *emotivismo* como una de las etapas de la historia moral de occidente, se lo definió como la doctrina según la cual los *juicios de valor* y, más específicamente, los *juicios morales*, no son más que expresiones de sentimientos o preferencias meramente subjetivos. Consecuentemente con ello, estos juicios no pueden asumir un valor de verdad; es decir, no son ni verdaderos ni falsos. MacIntyre recuerda un ejemplo de C. L. Stevenson, a quien considera como el expositor más importante de esta teoría. Stevenson afirma que la proposición "esto es bueno" significa aproximadamente lo mismo que "yo apruebo esto, hazlo tú también", con lo cual, en esta equivalencia se concentran tanto la *función* del juicio moral (entendido como una expresión de actitudes subjetivas de aquel que lo formula) como también el *propósito* de este tipo de juicio (o sea, el tratar de influir sobre las actitudes de aquel que escucha). Ahora bien, cuanto más verdadero sea el emotivismo, más seriamente dañado queda el lenguaje moral, pues al afirmar "esto es malo" no se está apelando a una norma impersonal y objetiva de valoración. Por lo tanto, para el emotivismo no hay, ni puede haber, justificación racional para las normas. No es posible influir en la conducta de los otros apelando a criterios de verdad objetivos, porque tales criterios no existen.

A la luz de estas consideraciones, MacIntyre pretende descartar también la pretensión de *alcance universal* del emotivismo. Los principios del emotivismo filosófico no solamente pretenden afirmar cómo eran concebidas las proposiciones valorativas *en un tiempo y lugar determinados*. Su convicción más profunda radica en que toda discusión valorativa, al ser una mera contienda de preferencias subjetivas, fue, es y será racionalmente inacabable. Determinado género de desacuerdos morales no puede resolverse porque, en realidad, ningún desacuerdo moral puede resolverse en ninguna época. El emotivismo, señalan sus cultivadores, no es un rasgo contingente de la presente cultura sino un rasgo necesario de toda cultura.

En contraposición, MacIntyre considera al emotivismo como una teoría nacida bajo condiciones históricas bien determinadas. En el siglo XVIII Hume incorporó elementos emotivistas a su teoría moral, pero recién en el S. XX esta concepción floreció como teoría independiente. En este sentido, sus postulados no constituyen una respuesta al lenguaje moral *en cuanto tal*, sino más bien una réplica al lenguaje moral propio de Inglaterra en los años posteriores al 1900. Más particularmente, el emotivismo se constituyó como una refutación a la teoría moral conocida con el nombre de *intuicionismo* cuyo progenitor fue G. E. Moore²; no por casualidad los más agudos fundadores del

¹ Sobre el emotivismo ético puede consultarse la síntesis que Ramis Barceló (2012) realiza en su libro sobre MacIntyre (65-71). Asimismo, remito al libro *Ethical Emotivism* específicamente dedicado al tema (Sattris 1987).

² El filósofo inglés George E. Moore (1873-1958) fue autor de dos importantísimos libros de ética: *Principia Ethica* aparecido en Cambridge en 1903 (Cambridge University Press) y *Ética* publicado en Londres (Oxford University Press) en 1912. Del primero hay una edición española del año 1959 (UNAM) que cuenta con una segunda edición más reciente (UNAM 1997). Del segundo hay una edición actual en lengua española (Encuentro 2001).

emotivismo, filósofos como F. P. Ramsey, Duncan-Jones y C.L. Stevenson fueron discípulos de Moore.

MacIntyre recuerda los tres postulados esenciales del intuicionismo de Moore:

- f) Lo bueno es el nombre de una propiedad simple e indefinible¹. Moore habla de lo bueno como una propiedad *no-natural*. Así, las proposiciones que dicen “esto o aquello es bueno” son lo que Moore denominó intuiciones y, por lo tanto, no se pueden probar o refutar, pues no existe prueba ni razonamiento alguno que se pueda aducir en pro o en contra de ellas.
- g) Decir que una acción es justa equivale simplemente a sostener que, dadas las alternativas que se ofrecen, es la que de hecho produce o produjo el mayor bien; toda acción se valora exclusivamente con arreglo a sus consecuencias, comparadas estas con las consecuencias de otros cursos de acción alternativos. Por lo tanto, Moore era un utilitarista. De ello se sigue que ninguna acción es justa o injusta en sí misma y que cualquier cosa puede estar permitida bajo ciertas circunstancias.
- h) Los afectos personales y los goces estéticos son los mayores bienes que podemos imaginar. Así, por ejemplo, la amistad y la contemplación de lo bello en la naturaleza o en la obra de arte se convierten prácticamente en los únicos fines de toda acción humana, o quizá –habría que decir– en los únicos fines verdaderamente justificables.

Frente a la posiciones de Moore (tesis imperantes en la época y lugar en las que surgió la teoría emotivista), MacIntyre concluye que era totalmente predecible que un promulgador y defensor del emotivismo filosófico respondiese lo siguiente: “Moore y sus seguidores creen que están identificando la presencia de una propiedad *no-natural* a la que llaman lo *bueno* (primera nota fundamental de la posición ética de Moore) pero, en realidad, tal propiedad no existe y quienes la afirman no hacen otra cosa que expresar sus sentimientos y actitudes, disfrazando la expresión de sus preferencias y caprichos mediante una interpretación de su propio lenguaje y conducta que la revista de una objetividad que de hecho no posee”.

En última instancia, MacIntyre considera al emotivismo filosófico no tanto como una teoría del *significado*, sino más bien como una teoría del *uso* de las proposiciones valorativas. Esto también explica por qué el emotivismo no prevaleció en la filosofía moral analítica. En efecto, los filósofos analíticos siempre defendieron que la tarea central de la filosofía era la de descifrar el *significado* de las expresiones claves, y puesto que el emotivismo *falla* en tanto que teoría del *significado* de las expresiones morales, los filósofos analíticos rechazaron el emotivismo en líneas generales².

3 Los modos emotivistas culturalmente dominantes

Después de este breve rodeo en torno a la interpretación del emotivismo como *teoría filosófica*, es necesario describir los aspectos fundamentales de los *modos emotivistas* presentes en nuestra cultura. Recuértese que MacIntyre está convencido de que la mayor parte de las personas hoy piensan, hablan y actúan según *parámetros emotivistas*.

En primer lugar, es necesario destacar que, al menos generalmente, y aun cuando esto no sea asumido conscientemente como *principio*, la mayoría de las personas suele actualmente creer que *todo juicio moral* manifestado públicamente no es sino la expresión de un *mero parecer subjetivo*. Por ejemplo, cuando alguien dice abiertamente “esto está mal”, la mayor parte de quienes están presente responden, casi inmediatamente, “esto está mal *para vos*”, lo cual no deja de ser en cierta medida paradójico, pues se considera universalmente *correcto* sostener que no existen acciones buenas o malas en sentido absoluto; lo bueno o lo malo es “siempre” relativo a un sujeto, y esto solo en circunstancias

¹ Moore lo expresa del siguiente modo: “Pero, si entendemos la pregunta en este sentido, mi respuesta a ella puede parecer muy decepcionante. Si se me pregunta ‘¿qué es bueno?’, mi respuesta es que bueno es bueno, y ahí acaba el asunto. O, si se me pregunta ‘¿cómo hay que definir bueno?’, mi respuesta es que no puede definirse, y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto” (Moore, 1959, 6).

² Para una descripción más completa de lo propuesto en el conjunto de la síntesis Cfr. MacIntyre 2007, 11-22 [26-39].

determinadas. En otras palabras, lo que se considera hoy bueno, mañana puede ser considerado malo por la misma persona al modificarse los contextos.

Otra cuestión que se “transmitió” de la teoría emotivista a las actuales formas culturales¹ reside en que la manifestación pública de un juicio valorativo se *orienta* principalmente a transformar los sentimientos y preferencias de los otros de manera tal que se “amolden” a los propios. La única realidad que distingue al discurso “moral” es la tentativa de una voluntad de poner de su lado las actitudes, sentimientos y preferencias de los demás. Se trata, por tanto, de una finalidad esencialmente *manipuladora*. El emotivismo entendido como forma de vida entraña dejar a un lado cualquier distinción entre relaciones sociales *manipuladoras* y *no manipuladoras*². En este sentido, a fin de entender mejor las implicancias de esta distinción, puede “echarse mano” de algunos principios de la ética de Kant que pueden ser relacionados con el pensamiento emotivista. Para Kant, la diferencia entre una relación que no esté informada por la moral y otra que sí lo esté es, precisamente, la diferencia entre una relación en la cual cada persona trata a los otros como un *medio para* sus propios fines y otra en la que cada uno trata a los demás como *fin en sí mismo* (recuérdese la ya clásica segunda fórmula del imperativo categórico). MacIntyre lo describe de este modo:

Tratar a cualquiera como fin en sí mismo es ofrecerle lo que yo estimo buenas razones para actuar de una forma más que de otra, pero dejándole evaluar esas razones. Es no querer influir en otro excepto por razones que el otro juzgue buenas. Es apelar a criterios impersonales de validez que cada agente racional debe someter a su propio juicio. Por contra, tratar a alguien como un medio es intentar hacer de él o de ella un instrumento para mis propósitos aduciendo cualquier influencia o consideración que resulte de hecho eficaz en esta o aquella ocasión (MacIntyre 2007, 23-24 [41]).

En síntesis, una relación *manipuladora* es un tipo de vínculo no informado por la moral, en el cual se utiliza a los demás como medios para los propios fines. Contrariamente, en una relación *no manipuladora* –relación con carácter moral– se trata a los otros como fines en sí mismos. Por tanto, se les ofrece razones justificadas (criterios objetivos, impersonales, de acción) para que actúen de un modo y no de otro; además, se les brinda la posibilidad de que evalúen dichas razones a fin de que las sometan a su propio juicio.

Parte de estas *formas manipuladoras* se manifiestan en aquello que MacIntyre denomina *personajes* de la cultura emotivista. Esta idea refiere a determinados *papeles sociales* que constituyen una suerte de “encarnación” del emotivismo. Los *personajes* destacados por el autor son: el *rico esteta*, el *gerente burocrático* y el *terapeuta*. Pero antes de referirme a cada uno de ellos, es oportuno describir más detenidamente la *teoría de los personajes*.

MacIntyre propone una metáfora del ámbito del teatro para ensayar una caracterización del mundo social. Una tradición dramática se define por medio de un conjunto de personajes inmediatamente reconocibles por la audiencia. Estos personajes delimitan en parte las posibilidades del drama. A su vez, comprender los personajes significa poder interpretar la conducta de aquellos actores que los

¹ En realidad, como en toda relación susceptible de ser establecida entre un cuerpo de teoría y la praxis, pienso que aquí se da un vínculo netamente *dialéctico*: una teoría emotivista solo puede emerger en un determinado contexto social capaz de fecundarla. Complementariamente, la proliferación de un pensamiento ético de rasgos emotivistas engendrará, necesariamente, formas culturales y sujetos que piensen y actúen en armonía con sus parámetros.

² La manipulación no racional no es algo exclusivo de la cultura *emotivista*. El autor menciona antecedentes históricos de este tipo de relación, cuyo principal paradigma sería la retórica sofista. Lo que puede resultar más curioso es que MacIntyre afirma que la retórica de Pericles tenía también un sesgo manipulador. Sostiene que su retórica era a la vez *argumentativa* y *manipuladora*. Partía de principios aceptados por el auditorio ateniense para llegar a las conclusiones queridas por el orador. Ahora bien, si era posible alcanzar deductivamente dicha conclusión a partir de aquellas premisas, entonces Pericles ponía de manifiesto cuáles eran los medios necesarios para pasar de los principios a la conclusión deseada. Pero si no era posible el paso deductivo de las premisas a la conclusión, entonces el orador *manipulaba* retóricamente (astutamente) al auditorio, haciendo lo que fuese necesario, por medio de la esperanza o el temor, para que el auditorio cambiase de convicciones. Pericles consigue que el auditorio lo *escuche*, incluso cuando dice cosas que los atenienses no querían escuchar (Cfr. MacIntyre, 1988, 56 [70]). Lo que me parece interesante es que esta opinión parecería ir un tanto en contra de la imagen aristotélica de Pericles como modelo de hombre prudente, fundamentalmente debido al hecho de que el *phronimos* argumenta siempre y necesariamente a partir de premisas verdaderas y jamás manipula la verdad en provecho propio (Cfr. EN 1140b 8 y Berti, 2008, 147-148).

representan. Paralelamente, los demás actores concretan sus papeles a partir de una referencia especial a estos *personajes* centrales. De modo análogo, ocurre algo similar con cierta clase de *papeles sociales* en las diferentes culturas. En este sentido, es de suma importancia reconocer cuáles son los *papeles sociales* que se constituyen en *personajes*, ya que estos imponen una cierta restricción moral sobre el carácter de las personas que los “habitan”. En el caso de un *personaje*, el papel y la personalidad se “fundan”. MacIntyre llega a sostener que la singularidad de cada cultura se expresa, en gran medida, en lo específico de su “galería” de *personajes*. En tanto que representantes morales de su cultura, las convicciones metafísicas y morales de una sociedad adquieren “existencia corpórea” a través de los *personajes* (Cfr. MacIntyre, 2007, 27-28 [45-46]). En resumen:

Un personaje es objeto de consideración para los miembros de la cultura en general o para una fracción considerable de la misma. Les proporciona un ideal cultural y moral. En este caso es imperativo que papel y personalidad estén fundidos; es obligatorio que coincidan el tipo social y el tipo psicológico. El personaje moral legitima un modo de existencia social (MacIntyre, 2007, 29 [48]). Los *personajes* principales que “encarnan” el emotivismo poseen las siguientes características:

- i) El *rico esteta*: se trata de un personaje sobrado de recursos económicos (medios) que interpreta la realidad como una serie de oportunidades para su gozo; su mayor enemigo es el aburrimiento. Su cualidad más característica es la codicia, rasgo de carácter que se destaca en el mundo contemporáneo. Nuestro tiempo ha perdido de vista la noción de que el deseo indiscriminado de tener más, la *pleonexia*, deba considerarse un vicio (Cfr. MacIntyre, 2007, 137 [174]). Las múltiples personas que están a su servicio son percibidas como instrumentos para obtener todo aquello que, a cada momento y caprichosamente, se le antoje. Es sumamente interesante señalar que gran parte de las personas que viven según los parámetros de la presente cultura comparten, aunque más no sea con el anhelo y la fantasía, las actitudes de este personaje.
- j) El *gerente burocrático*: este *personaje* se encuentra inserto en el contexto de las instituciones públicas y privadas; posee una racionalidad eminentemente *instrumental* que consiste en ajustar, de manera *eficaz*, *medios* económicos a diferentes fines, generalmente determinados por los intereses del mercado. Esta es la tarea central del gerente burócrata. Las personas son para él meros “recursos” humanos. A propósito de la *pericia* gerencial MacIntyre señala lo siguiente:

... hay fundamentos poderosos para rechazar la pretensión de que la eficacia sea un valor moralmente neutral. Porque el concepto íntegro de eficacia [...] es inseparable de un modo de existencia humana en que la maquinación de los medios es principalmente y sobre todo la manipulación de los seres humanos... (MacIntyre 2007, 74 [101]).

- k) El *terapeuta*: su labor fundamental es colaborar con las personas para que se “liberen” de sus síntomas neuróticos, muchos de los cuales tienen su origen en la *falta de sentido* producida por la ausencia de una verdadera *teleología* que dote de coherencia y sentido de unidad al conjunto de la vida humana. A diferencia de lo que antiguamente hacía, por ejemplo, un sacerdote –*qua personaje* de otro contexto cultural– el terapeuta no aconseja sobre el bien humano. Por este motivo, la verdadera “liberación” contenida en su terapéutica se mostraría en el admitir que no existe otra orientación para la vida humana que aquella que cada uno desee otorgarle.

Aun cuando pueda discreparse con el autor acerca de la idoneidad de los personajes que propone; es decir, si bien puede disentirse respecto de si estos son, verdaderamente, los personajes más significativos de la presente cultura, considero filosóficamente relevante el esfuerzo de procurar identificar y describir, en cada circunstancia histórico-social, cuáles serían los *personajes* que singularmente la representan. Personalmente, pienso que existen también *otros* papeles sociales, tales como el representado por el *futbolista*, la *modelo* o el *político* exitosos, que hoy encarnan, de modo más preciso, los ideales humanos imperantes en estos tiempos. Muchos de los actores sociales, en especial los más jóvenes, suelen cifrar sus aspiraciones más profundas en el poder vivir como lo hacen estos “arquetipos”.

Llegado este punto, debe hacerse patente la siguiente convicción: para la cultura emotivista la razón no puede sino “callar” acerca de los fines que guían la conducta. Los bienes-fines son “creados” por decisiones humanas. De esta manera, un agente será más o menos racional sólo en la medida en que actúe de forma coherente con los fines que él mismo ha elegido. El conflicto entre *bienes* no puede ser “saldado” racionalmente y toda discusión moral es en sí misma *inacabable*. Esto hace inevitable el desacuerdo social, pero –y esto es algo que el autor destaca en varias ocasiones– dicha situación es *dignificada* en nuestra cultura con el nombre de *pluralismo*¹. Bajo la máscara de una retórica *pluralista* se esconde la profundidad de nuestros conflictos morales (Cfr. MacIntyre 2007, 253 [310]).

Una consecuencia directa de este hecho se manifiesta, por ejemplo, en que el mundo emotivista está vacío de normas morales objetivas que gobiernen sobre los intercambios cotidianos entre las personas (aquello que tradicionalmente caía bajo el dominio de la *justicia conmutativa*). Cada sujeto, acostumbrado a percibirse como un agente *autónomo*, pretende interactuar con los otros siguiendo sus propios criterios de justicia. Aun cuando en el marco general de la ley positiva, los criterios que rigen los intercambios entre particulares suelen establecerse en la interacción misma. Además, dichas reglas tienen generalmente vigencia solo mientras resulte conveniente a los individuos que poseen mayores recursos y poder.

El emotivismo se asienta en la convicción de que no puede haber una manera racional de ordenar los bienes dentro de un *esquema de vida*, sino que hay muchas maneras alternativas de ordenarlos; en principio, pueden existir tantas formas diversas como individuos. Y no existe criterio racional alguno para la elección entre ellas. Según este relato, cada persona se enfrenta, siempre desde un punto de vista *externo*, a un conjunto de modos alternativos de ordenar los bienes. Como afirma MacIntyre, en ello se puede ver:

... un agudo contraste con la tradición moderna, que mantiene que la multiplicidad y heterogeneidad de los bienes humanos es tal que su búsqueda no puede reconciliarse en ningún orden moral único y que, en consecuencia, cualquier orden social que intente tal reconciliación o que fuerza la hegemonía de un conjunto de bienes sobre los demás se convertirá en una camisa de fuerza [...] para la condición humana (MacIntyre 2007, 142 [181]).

Para la tradición de virtudes (Aristóteles y el Aquinate), la multiplicidad de bienes finitos particulares debe subordinarse y orientarse a la conquista del *telos* (bien supremo). Además, en la opinión tradicional, mi bien como hombre no se diferencia del bien de aquellos que comparten conmigo la comunidad humana. El propio bien no puede ser perseguido de una forma que antagonice con el bien de los semejantes². En contraposición, el pensamiento contemporáneo llega a sostener que este modo de entender la vida semeja a una locura. La educación en la presente cultura se orienta a que cada ser humano llegue a ser *ese tipo de persona* a quien le parece normal que una variedad heterogénea de bienes se persiga –cada uno apropiado a su esfera– sin que exista un bien global que proporcione unidad a la totalidad de la vida. MacIntyre menciona un pasaje significativo de J. Rawls en el que se expresa, solapadamente, la convicción liberal que propugna la necesidad de establecer una separación radical entre la esfera de *lo justo* y el ámbito de *lo bueno*:

De nuevo, traigamos a colación otro pasaje de John Rawls: “El bien humano es heterogéneo porque las metas del ego son heterogéneas. Aunque subordinar todas nuestras metas a un solo fin no violenta,

¹ Una concepción discrepante está representada por A. Cortina quien, a diferencia de MacIntyre, propugna una mirada valorativa del *pluralismo moral*. Al mismo tiempo, diferencia este posicionamiento de aquello que denomina *politeísmo axiológico*, el cual, es rechazado como algo incompatible con el desarrollo de la *vida común*. En efecto: “Si “politeísmo axiológico” significa que los ciudadanos de una sociedad que ha sufrido el proceso de modernización “creen” en distintas jerarquías de valores, y no pueden superar ese subjetivismo, es decir, que no pueden hacerlas intersubjetivas racionalmente, porque no hay argumentos que lo hagan posible, “pluralismo moral” significa, por el contrario, que los ciudadanos de esa sociedad que ha sufrido el proceso de modernización, comparten unos mínimos morales, aunque no compartan la misma concepción completa de vida buena” (Cortina, 1994, 50).

² En cambio: “Para muchos pensadores de los siglos XVII y XVIII, sin embargo, la noción de un bien compartido por el hombre es una quimera aristotélica; cada hombre busca por naturaleza satisfacer sus propios deseos. Pero si es así, hay por lo menos fuertes razones para suponer que sobrevendría una anarquía mutuamente destructiva...” (MacIntyre 2007, 229 [281-282]).

estrictamente, los principios de la elección racional no obstante nos llama la atención por irracional o casi como un acto de locura. El ego se desfigura.” (MacIntyre, 1988, 337 [321-322])¹.

Como consecuencia directa de este posicionamiento cultural (el mundo emotivista está comprometido con que no haya ningún bien superior a los demás), ocurre que la vida humana se “desgaja” en un conjunto de esferas compartimentadas, cada una de ellas regida por sus propias normas y valores, dentro de las cuales se persigue un determinado bien particular. Así, la unidad de la vida humana –tan cara a la tradición clásica– se torna invisible. En nuestro tiempo, cada vida humana se fragmenta en una multiplicidad de segmentos. Esto impide a los hombres contemporáneos afrontar la vida como un todo, como una unidad con un telos adecuado. Se produce una tajante separación entre la persona y sus papeles sociales: el trabajo se separa del ocio, la vida privada de la pública, lo corporativo de lo personal, de tal manera que la vida termina por parecer una serie de episodios sin conexión (Cfr. MacIntyre, 2007, 204-205 [252-253]). Se trata de una compartimentación de la vida social que trae como consecuencia el hecho de que cada ámbito de la existencia tenga su propio conjunto de normas y valores. Así, las actividades de la vida doméstica se entienden en términos de un conjunto específico de normas y valores; las correspondientes a los diversos tipos de trabajos en empresas privadas se conciben según normas muy diferentes; los ámbitos de la política y de la burocracia gubernamental bajo los parámetros de otra escala valorativa, etc. Si bien existe cierto grado de solapamiento, las diferencias entre esas áreas compartimentadas son sorprendentes, y en cada una de ellas se dan procedimientos para la toma de decisiones completamente aislados de cualquier posibilidad de crítica realizada desde un punto de vista externo (Cfr. MacIntyre 2006, 182-183 [290-291]).

Esto último pone de manifiesto la *teoría del yo* implícita en el espíritu de este tiempo: al estar conformada la vida humana por una serie de acciones discretas que no llevan a ninguna parte, ni guardan orden alguno, se produce una suerte de “liquidación” del yo. El *yo emotivista* triunfó al desaparecer los límites proporcionados por una *identidad social* –en la que la persona no podía definirse con independencia de sus funciones y deberes comunitarios– y por un proyecto de vida orientado a un *telos*. Hoy se asiste a un yo liberado de las “supersticiones” de la teleología. Así, la vida humana tiene la forma que cada uno decida proyectarle con sus fantasías. El yo contemporáneo siempre puede poner en cuestión los rasgos sociales de su existencia. No existe para él responsabilidad moral alguna, salvo aquella que se ha asumido libremente. Un yo así concebido carece de aquel ámbito de relaciones sociales en lo que pueden ejercerse las virtudes. *Qua* legítimo heredero del *modo de vida estético* kierkegaardiano, el *yo emotivista* se encuentra “ahogado” en la inmediatez de su experiencia presente, sin criterio alguno para decidir, racionalmente, sobre la pertinencia moral de sus actuales –y muchas veces encontrados– sentimientos y preferencias. En relación a esto, MacIntyre afirmó algo que, con el tiempo, llegó a convertirse en una sentencia paradigmática: cuando se inventó el yo distintivamente moderno, lo que entonces se inventó fue el *individuo* (Cfr. MacIntyre 2007, 61 [86])².

El mundo emotivista se sustenta en la *apariencia*, aun cuando en nuestras sociedades la *apariencia* tenga pretensiones de ser *algo más que apariencia*. Cada agente se esfuerza por alcanzar el *éxito*³ en obtener lo que quiere, y así el ámbito social se convierte en una especie de *foro* para la contienda entre voluntades, ya sean estas de personas, empresas o instituciones. Pero el éxito es más bien *lo que pasa*

¹ No se aclara la referencia bibliográfica de su cita pero hay que decir que el pasaje mencionado se encuentra en la obra *Teoría de la justicia* (Cfr. Rawls, 2006, 501). Asimismo, puede consultarse la reseña que el propio MacIntyre realizó de esta obra (Cfr. MacIntyre, 1972).

² V. Camps coincide con MacIntyre al sostener que el *individualismo* constituye uno de los “frutos” más característicos de la modernidad; es una consecuencia de los logros y fracasos de la modernidad. Sin embargo, en su libro *Paradojas del individualismo* (1993) afirma que, junto a aquella forma de *individualismo* que es sinónimo de egoísmo y falta de interés por los otros, existe otra dimensión positiva de este comportamiento que no solamente es aceptable, sino que es la condición de posibilidad de un comportamiento ético. Se trata del individualismo que consiste en ejercer la autonomía y utilizarla correcta y dignamente. Camps destaca que MacIntyre se muestra pesimista frente a las posibilidades actuales de la virtud, debido a su convencimiento de que el individualismo liberal no puede sustentar valores comunes (Cfr. Camps, 1993, 51-52).

³ El autor contrapone esta mirada del éxito con la visión propia del pensamiento aristotélico. En el mundo aristotélico, el éxito no podía sino ser un *bien* secundario. Lo verdaderamente importante era aquello por lo cual se recibía el honor. Por este motivo, el emotivismo, al poner al éxito como un bien primario, “pretende” que la filosofía moral aristotélica es falsa (Cfr. MacIntyre, 2007, 117 [150]).

por éxito; es la opinión ajena donde se prospera o se fracasa en prosperar. De aquí la importancia de adquirir la “virtud” de saber presentarse ante la sociedad. En armonía con lo afirmado arriba, puede decirse que el yo emotivista está casi completamente “disuelto” en la *presentación* del yo. Para conducirse en la vida social moderna se necesitan no tanto virtudes como la *apariencia de virtud*¹. El *decoro*, la *elegancia* y el *encanto*, muchas veces se utilizan como un disfraz moral para encubrir intenciones manipuladoras. El *encanto* –dice el autor– es la cualidad típicamente característica de quienes carecen de virtudes, o las fingen para conducirse en numerosas situaciones de la vida social. Una sociedad como la nuestra, en la que la *competitividad* se ha convertido en un rasgo dominante, sólo se reconoce a bienes tales como el éxito, el dinero o el poder. En consecuencia, aun cuando pueden abundar sus simulacros, cabe esperar una decadencia de las virtudes (Cfr. MacIntyre 2007, 242 [298]).

En conclusión, la mayor parte de las personas de este tiempo consideran que las notas afirmadas acerca de los *modos emotivistas* no constituyen una *pérdida*, sino más bien una *ganancia* de la cual hay que congratularse. En ellas se vislumbra la emergencia de un sujeto “libre de ataduras” (no seríamos ya “sujetos-sujetados”), es decir, de todas aquellas constricciones tradicionales, ideológicas e institucionales, que el mundo moderno fue rechazando desde el momento de su nacimiento. Sin embargo, cabe destacar una paradoja propia de la experiencia moral contemporánea: el hombre dejó de someterse a la moral tradicional para someterse a paradigmas estéticos, al consumismo masivo y a una burocracia privada y estatal que permanentemente lo aprisiona (Cfr. MacIntyre 2007, 34 [53]).

Referencias Bibliográficas

ARISTÓTELES. (1998). *Ética Nicomáquea – Ética Eudemina*. Madrid: Gredos.

BERTI, E. (2008). *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos.

CORTINA, A. (1994). *Hacer reforma. La ética de la sociedad civil*. Madrid: Grupo Anaya. S. A.

CAMPS, V. (1993). *Paradojas del individualismo*. Barcelona: Crítica.

MACINTYRE, A. (1972). “Justice: A New Theory and Some Old Questions” (review of *A Theory of Justice* by John RAWLS), En *Boston University Law Review*, vol. 52, pp. 330-334.

---, (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press, Notre Dame. En este artículo las referencias de página en lengua inglesa se indican según la 3ª edición (2007) Indiana: University of Notre Dame Press, Notre Dame. Edición española: (1987) *Tras la Virtud*. Barcelona. Ed. Crítica. Trad. Amelia Varcárcel. Las referencias a la paginación del texto en español se toman de la Segunda edición en Biblioteca de Bolsillo (2004).

---, (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press, Notre Dame. Edición española: (1994) *Justicia y Racionalidad*. Madrid: Ed. Eunsá. Trad. Alejo G. Sison. Las referencias a la paginación del texto en español se toman de la Segunda edición (2001).

---, (2006). *Ethics and Politics. Selected Essays Volume 2*, New York: Cambridge University Press. Edición española (2008) *Ética y Política. Ensayos escogidos II*. Granada: Ed. Nuevo Inicio. Trad. Sebastián Montiel.

MOORE, G. E. (2004). *Principia Ethica*. N. York: Dover Publications. Hay una edición española de esta obra: Moore, G. E. (1997) *Principia Ethica*. México: UNAM.

¹ MacIntyre está convencido de que la tradición de las virtudes exige una comprensión de la vida social: “... muy diferente de la que domina en la cultura del individualismo burocrático. Dentro de esa cultura, los conceptos de las virtudes devienen marginales y la tradición de las virtudes sólo sigue siendo central en las vidas de los grupos sociales cuya existencia se da al margen de la cultura central. Dentro de la cultura central del individualismo liberal o burocrático emergen nuevos conceptos de virtudes y se transforma el propio concepto de virtud” (MacIntyre, 2007, 225 [277]).

---, (2001). *Ética*. Madrid: Encuentro.

RAMIS Barceló, R. (2012). *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*. Madrid: Dykinson.

RAWLS, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

SATRIS, S. (1987). *Ethical Emotivism*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.

TAYLOR, Ch. (1996). “La explicación y la razón práctica” En Nussbaum, M. & Sen, A. (comps.), En *La Calidad de vida*, pp. 274-303. México: Fondo de Cultura Económica.

VARELA, L. E. (1997). “Posibilidades y límites de la comunidad”, en *El Murciélago*. Vol. 6. pp. 2-14.

VOLTAIRE (1960). *Diccionario Filosófico*. Buenos Aires: Sophos.

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS E IMPLICANCIAS SUBJETIVAS DE LA NOCIÓN DE CUERPO EN LAS TÉCNICAS DE REPRODUCCIÓN HUMANA ASISTIDA

PHILOSOPHICAL FUNDAMENTS AND SUBJECTIVE IMPLICATIONS OF THE NOTION OF BODY IN ASSISTED HUMAN REPRODUCTIVE TECHNIQUES

Ana Cecilia González
(UBA, CONICET)

RESUMEN

El desarrollo de las Técnicas de Reproducción Humana Asistida (TRHA), supone una transformación fundamental en el modo concebir y tratar el cuerpo humano, que tiene por correlato importantes incidencias sobre la subjetividad. Este aspecto suele quedar en segundo plano frente a sus consecuencias para la conformación de la familia. En este artículo, en cambio, analizaremos los fundamentos filosóficos de la concepción del cuerpo en la que esta tecnología se sustenta, – y que, a su vez, las TRHA han contribuido a consolidar–, la cual tiene un inicio y una evolución en la historia del pensamiento occidental. Además, ya en pleno siglo XXI, con el espectacular desarrollo de la biomedicina, esa manera de concebir el cuerpo no sólo trae aparejados grandes cambios a nivel de la regulación jurídica, sino que tiene fuerte impacto sobre la subjetividad, según unas coordenadas que procuramos explorar en este artículo.

Palabras claves: Técnicas de Reproducción Humana Asistida, cuerpo, subjetividad

ABSTRACT

The development of Assisted Human Reproductive Techniques (AHRT) implies a fundamental transformation in the way we conceive and treat the human body, which has important influence on subjectivity. This aspect is frequently left aside as compared to its consequences on family configuration. This paper, on the contrary, is set to analyse the philosophical foundations of the body conception that gives support to such techniques – and that AHRT, at their turn, have contributed to consolidate–, a conception with a precise origin and evolution in the history of Western philosophy. Also, in 21st century, together with the spectacular development of biomedicine, such conception of the body not only brings considerable transformations in legal regulation, but also has strong impact on subjectivity, in ways we mean to explore in this paper.

Keywords: Assisted Human Reproductive Techniques, body, subjectivity

Introducción

El impacto más notorio de las Técnicas de Reproducción Humana Asistida (TRHA) se inscribe en un proceso histórico de mutación de la normatividad sexual que se remonta a los años '60 (Cosse, 2010) y que ha conmocionado la estructura de la institución que sirve de soporte al proceso de humanización y constitución subjetiva. Así, el desarrollo de las TRHA ha implicado profundos cambios en las maneras en que se organiza y regula la vida familiar. Pero sus efectos no sólo atañen a la vida en común, con la familia como estructura simbólica básica, sino también a la vida en el sentido biológico del término, y más específicamente, a la vida en tanto y en cuanto ésta tiene lugar mediante la reproducción biológica de los cuerpos. Teniendo esto en cuenta, hay otra transformación fundamental correlativa del

desarrollo de las TRHA, que suele pasar desapercibida, y es la que analizaremos en este artículo. En lo que sigue desarrollaremos dos tesis: 1) las TRHA se sustentan en una determinada concepción filosófica del cuerpo –que, a su vez, han contribuido a consolidar–, que tiene un inicio y una evolución en la historia del pensamiento occidental; 2) ya en pleno siglo XXI, con el espectacular desarrollo de la biomedicina, esa manera de concebir el cuerpo no sólo trae aparejados grandes cambios a nivel de la regulación jurídica, sino que tiene fuertes incidencias sobre lo que el psicoanalista Jacques Lacan llamaba “la subjetividad de la época”¹ (Lacan, 2003: 309).

Del cuerpo al gameto, o de Descartes a la biopolítica

La noción de cuerpo en la que se sustenta, no sólo las TRHA, sino el pujante desarrollo de la medicina contemporánea en general, tiene su origen en el siglo XVII, y es fruto de la elaboración filosófica de René Descartes. Aunque la teoría cartesiana es hartamente conocida, conviene resumir aquí sus principios fundamentales, ya que está en la base del paradigma mecanicista² y sus avatares posteriores.

Descartes parte de la distinción de dos sustancias y retoma el hilemorfismo aristotélico para caracterizarlas: “La materia del hombre es su cuerpo; su forma es su alma razonable; es entonces por su forma que él es un ser razonable, y por su razón que es un hombre” (Descartes, 1965: 46)³. Según esta distinción jerárquica la *res cogitans* es poseedora de autonomía y principio de acción (o “agencia”, según el anglicismo adoptado en la academia contemporánea), mientras que la *res extensa*, por el contrario, es una materia pasiva y, por lo tanto, subordinada a la primera.

En cuanto a la noción de cuerpo, que es lo que aquí nos interesa, hace falta detenerse en las propiedades de la sustancia extensa de la que aquel forma parte. En palabras de Descartes: “(...) por cuerpo entiendo todo aquello que puede ser delimitado por alguna figura; que puede ser contenido en algún lugar y llenar un espacio de tal modo que cualquier otro cuerpo quede excluido de él; que puede ser sentido, o por el tacto, o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que puede ser movido de varias maneras, no por sí mismo, sino por algo extraño que lo toca y del que recibe el impulso. Ya que, si tuviera en sí el poder de moverse, de sentir y de pensar, no creo en absoluto que se le debieran atribuir estas excelencias a la naturaleza corporal; al contrario, me extrañaría mucho ver que semejantes capacidades se encontraran en ciertos cuerpos” (Descartes, 2010: Meditación II)⁴.

De esta noción de cuerpo son destacables tres aspectos. En primer lugar, la cesura que implica respecto del cuerpo de la tradición cristiana, marcado fuertemente por la prohibición de modificar lo que es fruto de la creación divina. El cuerpo cartesiano, en cambio, reducido a mera extensión, no sólo es pasivo, sino que es pasible de descomposición y manipulación, es decir, que se lo puede tratar del mismo modo que a la materia inerte. En segundo término, importa retener que el cuerpo cartesiano es a la vez condición y efecto del nacimiento de la ciencia en su acepción moderna, con la exigencia de

¹ Este sintagma, de raíz hegeliana, designa la relación entre la subjetividad y las formas histórico-sociales que cobra “el malestar en la cultura”, tomando el título de un célebre texto de Sigmund Freud.

² Es preciso señalar que, si bien este paradigma se corresponde con la lectura más difundida de la teoría cartesiana, constituyendo su interpretación clásica, en la segunda mitad del siglo XX, y atento a la crítica de dicho paradigma y sus consecuencias ético-políticas, Jean-Luc Nancy, se ha consagrado a pensar una ontología *desde* el cuerpo, procurando establecer otra lectura de Descartes. Más específicamente, el filósofo contemporáneo sostiene que hay una idea de unidad del cuerpo y el alma en Descartes que ha quedado en segundo plano, y que Nancy toma como punto de partida para su propia reflexión en clave post-metafísica, cf. Nancy, J.-L. (2010: 58) *indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.

³ “La matière de l’homme est son corps; sa forme est son âme raisonnable; c’est donc par sa forme qu’il est un être raisonnable, et par sa raison qu’il est un homme.” Descartes, R: *Discours de la méthode*, nota n.1 a pie de página de la página 46. París: J. Vrin, 1965 [1637]. Esta no está incluida en la edición en castellano, por lo que la he tomado de la edición en francés.

⁴ Por tratarse de una versión editada para libro electrónico Kindle de *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* no es posible consignar el número de página, en cambio he consignado la parte de la que se extrae la cita. La referencia de la edición consta en la bibliografía, al igual que el resto de fuentes citadas.

objetividad, experimentación y verificación. La consecuencia de este cambio es el despedazamiento del cuerpo viviente, definido por Descartes como *partes extra partes*. Este modo de aproximación inaugura la perspectiva mecanicista, según la cual el cuerpo es objeto de observación, medición, disección y manipulación, reducido a las leyes físicas y químicas de la materia. El despedazamiento del cuerpo se produce en función de una metáfora específica, porque el pensamiento de Descartes está plagado de analogías con máquinas hidráulicas, autómatas y, ante todo, relojes. En efecto, lo que el filósofo buscaba en el cuerpo era un reloj, es decir, una máquina conformada como un conjunto de partes que pueden desarmarse y volverse a armar, y cuyo funcionamiento depende de la precisión del montaje.

Tres siglos más tarde, el cuerpo maquinal cartesiano, *partes extra partes*, tiene plena vigencia como fundamento de saberes, prácticas y técnicas, entre ellas las TRHA. En efecto, el espectacular desarrollo de la medicina, en alianza con la microbiología, tuvo lugar como un proceso que se inicia con las primeras autopsias y avanza inexorablemente en el desmontaje de piezas cada vez más pequeñas, hasta alcanzar el nivel molecular. Así, los anatomistas contemporáneos de Descartes, convirtieron el cuerpo-máquina en cadáver, inaugurando la exploración del cuerpo humano hasta sus más recónditas intimidades.

Michel Foucault recorrió este camino, desde *El nacimiento de la clínica* (1978) al concepto de biopolítica, es decir, del médico que ausculta, mide y disecciona la extensión del cuerpo, a la modalidad contemporánea del poder, organizado como control sobre la vida. En sus palabras, la biopolítica se define como “(...) lo que hace entrar a la vida y sus *mecanismos* en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 2008: 135, las itálicas con mías). En la estela abierta por Foucault, y poniendo énfasis en la noción de vida, Giorgio Agamben ha postulado que la “inclusión de la *nuda vida* en el reino de la política constituye el núcleo *originario* –aunque históricamente escondido– del poder soberano” (Agamben, 1998: 6). Es decir, que la gestión del cuerpo biopolítico es la actividad constitutiva del cuerpo soberano, y no desde el siglo XVIII como planteaba el pensador francés, sino todo a lo largo de la historia. Lo característico de nuestro tiempo sería entonces la creciente importancia que adquiere una noción en particular, la de “nuda vida” – o “zoé” – que reduce su esencia al funcionamiento biomecánico. Dicho de otro modo: en esta configuración de saber y poder, la vida es reducida a un conjunto de mecanismos susceptibles de cálculo o una serie de “algoritmos”, retomando la expresión del genetista François Jacob.

El límite de la conceptualización de Agamben es que, enfatizando la articulación entre nuda vida y poder soberano, deja en segundo plano otro aspecto fundamental de la caracterización foucaultiana de la biopolítica, como es la conformación de la subjetividad en el marco de un determinado paradigma de poder. La noción de subjetividad es una pieza central en la teoría biopolítica, porque designa el punto en que el poder deja de ser meramente represivo y/o disciplinario, para convertirse en un poder productivo, es decir, que positiviza determinadas formas de subjetivación. Justamente, el problema de la subjetivación y los modos de (auto)gobierno están en el centro del planteamiento de Nikolas Rose (2012). Respecto del cuerpo maquinal cartesiano, este autor subraya que la “biomedicina contemporánea” está fundada en la *creencia* de que cualquier proceso vital puede ser explicado y modificado en base a las propiedades físicas de los componentes y sus interacciones, como si se tratara de un electrodoméstico. En el siguiente apartado tendremos en cuenta su propuesta para analizar los efectos subjetivos de este modo de entender y tratar el cuerpo.

Biomedicina contemporánea: regulación jurídica e implicancias subjetivas

Rose se ocupa de describir los correlatos subjetivos de la configuración de poder denominada biopolítica, y para ello investiga el modo en que la biomedicina y la neurociencia están transformando las creencias sobre nuestra identidad y los lenguajes que usamos para auto-interpretarnos o juzgarnos. Vale insistir que el poder biopolítico es ante todo un poder productivo, que genera subjetividades y cuerpos a medida. Asimismo, genera y regula modalidades de lazo social, toda vez que los individuos

se reúnen y organizan en función de la reivindicación de derechos biológicos o biomédicos. Por ejemplo, tal ha sido el caso de la demanda de acceso a las TRHA en Argentina, que culminó con una legislación (Ley 26.862) que les concede estatuto de derecho para toda la población mayor de edad, sin discriminación de género o estado civil.

Retomando el planteo de Rose, él describe dos caracteres fundamentales de la biomedicina del siglo XXI. El primero es el pasaje del nivel molar al molecular de la escala de la representación del cuerpo. Lo impactante es que, con la “molecularización”, se ponen en juego los límites del cuerpo como soporte no sólo del sujeto, sino también de la persona jurídica. De hecho, ante los avances de la biomedicina, el derecho se ha visto llevado a distinguir entre cuerpo humano, de un lado, y elementos y productos del cuerpo humano, del otro (Iacub, 2002). Entre los segundos se cuenta el embrión extracorpóreo, que, mediante la técnica denominada “fertilización *in vitro*”, es producido y “cultivado” en laboratorio durante 4 o 5 días (y todo hace pensar que este lapso se hará paulatinamente más extenso). El mismo estatuto tienen los gametos, y tanto unos como los otros pueden ser crio-conservados indefinidamente.

La progresiva fragmentación del cuerpo por la incidencia de la ciencia trae aparejados efectos subjetivos de alto impacto. Entre otros, el soporte corporal en su aprehensión cotidiana de unidad amenaza con *desaparecer*, de modo tal que la relación espontánea entre identidad y cuerpo trastabilla. En consecuencia, debe ser garantizada por un aparato jurídico cada vez más sofisticado. Dicha aprehensión cotidiana y espontánea de unidad e identidad corporal ha sido objeto de estudio por parte de la psicología evolutiva, la teoría de la Gestalt y el psicoanálisis. Jacques Lacan propuso la teoría del “estadio del espejo” para describir la operación en la que se funda dicha unidad. De entrada, y debido a lo prematuro de la cría humana, el *infans* no experimenta el cuerpo como uno, sino como partes disjuntas, de difícil coordinación. La unidad corporal se adquiere mediante una operación psíquica que consiste en la identificación con una imagen, que es la que devuelve el espejo, para júbilo del niño que la contempla. Pero más allá del espejo, la que importa es la imagen conferida por el otro que cuida del *infans*. La unidad corporal se toma prestada, por así decirlo, del semejante. Sin embargo, la *imago* del cuerpo fragmentado, que es el reverso de la identificación especular, acechará siempre a la unidad corporal y yoica. Así lo demuestran el contenido de los sueños de angustia, algunas presentaciones psicopatológicas y diversas manifestaciones artísticas, señala Lacan –y a esta lista cabría añadir las fantasías de la ciencia ficción.

Entonces, la fragmentación corporal impulsada por la ciencia impacta de lleno en este resorte subjetivo fundamental, y el proceso tiene por correlato, ante todo, la angustia. Esto se verifica en la proliferación de discursos que representan esfuerzos por contrarrestar dicha fragmentación, promoviendo un ideal que ubica el cuerpo del lado del ser. El auge de las filosofías y prácticas corporales orientales, que preservan la unidad del cuerpo y el alma, puede interpretarse de este modo, y también la tiranía narcisista del cuidado corporal. Se trata de intentos de paliar los efectos de la división cartesiana del cuerpo y sus derroteros subjetivos contemporáneos.

Justamente, el segundo rasgo descrito por Rose como característico de la subjetividad en la era de la biomedicina, es la transformación de las creencias acerca de la identidad y los juicios sobre sí mismo en relación con el cuerpo. El autor sostiene que “(...) nuestro propio soma, nuestro propio cuerpo ha devenido la característica constitutiva de nuestra subjetividad” (Rose, 2013: 28), haciendo prevalecer su acepción biológica. La dimensión sagrada del cuerpo, sostenida largamente por la tradición judeo-cristiana cede el paso a una concepción organicista que impregna fuertemente el léxico cotidiano y el modo en que nos pensamos a nosotros mismos. Esto significa que la subjetividad y la identidad se configuran en torno a nociones tomadas de la biología, a tono con el cientificismo como ideología dominante de la época. Basta una mirada a la prensa gráfica para verificar que abundan los ejemplos en los que cualquier patología, o incluso la conducta compleja, pretenden ser explicadas mediante un gen o mecanismo biológico específico –y pese a que el proyecto Genoma Humano haya demostrado lo poco fundado de estas predicciones–.

Las TRHA están implicadas en los dos aspectos descritos por Rose, puesto que llevan al extremo la desaparición de la unidad del cuerpo como soporte del ser, y al mismo tiempo reducen la identidad a un marcador biológico, haciendo prevalecer la evidencia genética. Por ejemplo, la fertilización *in vitro* con donación de gametos, ya sean óvulos o espermatozoides, plantea toda una serie de preguntas en torno a la identidad: ¿el donante debe permanecer anónimo? El niño nacido por esta técnica ¿tiene derecho a conocer la identidad del donante? ¿Configura esta información un dato relevante para la constitución de su propia identidad? ¿Qué impacto puede tener en su conformación subjetiva? No son preguntas fáciles de resolver, y cada país lo ha hecho con su propia legislación¹. En el caso de Argentina, ha prevalecido la noción de “anonimato relativo” –el sujeto nacido bajo tales circunstancias puede conocer la identidad del donante mediando una serie de condiciones (Herrera, Carmelo y Picasso, 2015) –, mientras que, en otros países, como Francia, por ejemplo, el anonimato es absoluto. En general, las TRHA se asocian con la serie de normas jurídicas para regular su accesibilidad y con las nuevas configuraciones familiares que contextualizan su utilización (en el caso de Argentina la ley que garantiza el acceso a las TRHA, de un lado, y la ley de Matrimonio Igualitario y la reforma del Código Civil, del otro). En cambio, se ha prestado menor atención a las implicancias jurídicas y subjetivas a nivel de la relación con el cuerpo.

Como hemos argumentado hasta aquí, la corporalidad maquinal y desmontable de Descartes, llevada al extremo, modifica lo que entendemos por “cuerpo”, afectando un soporte fundamental del proceso de subjetivación. Se trata de una conmoción que plantea la pregunta por los límites corporales, ante la posibilidad creciente de sustitución de órganos, fabricación mediante impresoras 3D, crioconservación de material humano, etc. Tal como señala Marcela Iacub “cuerpo humano” ha dejado de ser una categoría de inmediatez biológica para convertirse en una categoría jurídica. Esta categoría se define por el conjunto de derechos y obligaciones de las personas vivas y fallecidas que forman parte del circuito de intercambio de elementos y productos corporales, creado por las leyes bioéticas (relativas a la donación y circulación de sangre, órganos, gametos, embriones, etc.) (Iacub, 2002). Al mismo tiempo, y de manera concomitante, la identidad de la persona jurídica sólo puede ser garantizada por esas mismas leyes. De modo que el aparato legal configura, en última instancia, un sistema de regulación y control que nos hace vivir, morir y permanecer idénticos a nosotros mismos. Se inaugura así una nueva economía política de la vida, que va incluso más allá de lo entrevisto por Foucault, afirma Iacub. La biopolítica ya no es (exclusivamente) el poder sobre los cuerpos y las poblaciones –según las categorías de análisis propuestas por el filósofo–, sino el poder sobre el “material humano”. De suerte que el ser humano, su cuerpo, e incluso la especie, dejan de ser datos *a priori*, y se convierten en horizontes a construir con dicho “material humano”.

El siglo XXI, entre el barco de Teseo y la deriva postorgánica

Ya en pleno siglo XXI, un viejo tema filosófico, el apólogo del barco de Teseo, adquiere un nuevo e inquietante relieve. Como es sabido, Teseo es un héroe de la mitología griega que tiene la tarea de enfrentar al Minotauro en su laberinto. Cuando, contra todo pronóstico, y no sin la ayuda de los dioses y del hilo de Ariadna, Teseo regresa victorioso a Atenas, los ciudadanos de la polis deciden conservar el barco como símbolo de la hazaña. Con el tiempo el barco se deteriora, y entonces los atenienses van reemplazando los maderos viejos por unos nuevos. La paradoja, referida por Plutarco a finales del siglo I d. C. en *Vidas paralelas*, ha suscitado el debate por siglos, y hasta la actualidad: el barco así reconstruido ¿es o no el barco de Teseo? En el siglo XVII, Thomas Hobbes le sumó complejidad al tener en cuenta la variable temporal (Noonan, 2003). Su planteo se denomina “el argumento del puzzle” y plantea que, si se hubieran guardado las maderas y partes viejas del barco, y se lo hubiera reconstruido, por ejemplo, cuatrocientos años más tarde, entonces habría dos barcos de Teseo, el reconstruido en la Antigüedad con maderas de repuesto, y el otro, hecho con las maderas originales pero cuatro siglos más tarde. En consecuencia, el apólogo sirve para abordar dos problemáticas relativas a la identidad. Por un lado, la relación entre el todo y sus partes, que desemboca en una cuestión cuantitativa acerca de qué porcentaje de piezas originales debe conservar un objeto para que

¹ Cf. *Mariage des personnes de même sexe et homoparentalité*, Informe de legislación comparada encargado por el senador Jean-Pierre Sueur. <http://www.senat.fr/notice-rapport/2012/lc229-notice.html>

pueda seguir siendo considerado el mismo, es decir, para que se preserve su identidad. Por otra parte, está la cuestión de la continuidad espacio-temporal, ya que se puede argumentar que sólo el barco reconstruido con maderos nuevos es el barco de Teseo, porque guarda dicha continuidad, mientras que el segundo, aunque use las maderas originales, no contempla este principio y por lo tanto no mantendría la identidad.

Si bien el planteo de esta paradoja se refiere a un artefacto, la concepción cartesiana del cuerpo humano como sustancia extensa que, justamente, lo trata como un artefacto más, habilita que el planteo se traslade a los avatares biomédicos contemporáneos. Por ejemplo, en lo que respecta específicamente a las TRHA, recientemente el Parlamento británico aprobó el uso de una técnica de trasplante de orgánulos celulares, reemplazando el ADN mitocondrial del ovocito de una mujer por el de otra, con el fin de evitar enfermedades que se transmiten por esta vía (Guimón & Prats, 3 de febrero de 2015). Este tipo de técnica “reprogenética” –a saber, la manipulación genética con fines terapéuticos, combinada con las TRHA– supone una suerte de “puzzle” de genes, y podría eventualmente desembocar en planteos identitarios al modo del apólogo de Teseo. En este caso sólo se reemplazó un orgánulo celular dañado, pero ¿y si fueran dos, o tres, o más? ¿Cuál es el límite? ¿Hasta dónde se preserva el principio de identidad? ¿Con qué criterio se establece? Por supuesto, lo mismo puede plantearse para el reemplazo de órganos o piezas del cuerpo impresas en 3D, mientras avanza la generación de órganos a partir de células madre.

Hace doscientos años, la imaginación de Mary Shelley creó a Víctor Frankenstein, el médico decimonónico que se atrevió a manipular el secreto de la vida, animando la materia inerte y engendrando así el famoso monstruo, hecho con partes de diversos cadáveres. En la segunda década del siglo XXI, este proyecto fantástico parece a punto de realizarse por una vía más sofisticada, la de la síntesis del viviente realizada *in vitro*, con partes de escala molecular.

Aunque con frecuencia se ha identificado a Víctor Frankenstein con un Prometeo moderno, que se atreve a robar el secreto de la vida y paga el precio por su transgresión, la antropóloga Paula Sibilia (2005) propone distinguir dos tradiciones científicas, una que denomina prometeica, y otra llamada fáustica, según el célebre personaje de la novela de Johann Wolfgang von Goethe. Sibilia retoma un planteo del epistemólogo portugués Heminio Martins (2011), quien sostiene que la tecno-ciencia actual tiene vocación fáustica, porque pretende superar los límites de la condición humana. En efecto, desde diversos frentes del ámbito de la cultura se ha planteado que el cuerpo humano como configuración orgánica está condenado a la obsolescencia. En consecuencia, prosigue Sibilia, “(...) ciertas tendencias *neo-gnósticas* rechazan el carácter orgánico y material del cuerpo humano y pretenden superarlo, buscando un ideal aséptico, artificial, virtual e inmortal” (Sibilia, 2005: 43). La tradición prometeica, que es la del iluminismo, el positivismo y el socialismo utópico, sostenía los límites de lo que era posible conocer, hacer y crear, preservando el misterio de la vida y la evolución biológica. En cambio, la posición fáustica contemporánea pone el acento en el carácter técnico del conocimiento científico, cuyo fin es ejercer la previsión y el control de los fenómenos naturales, incluidos los de la vida. Reencontramos así la visión de Foucault, quien poniendo de relieve el régimen de poder en que esta posición se sustenta, la denominó biopolítica.

Esta deriva postorgánica toma impulso en lo que Sibilia considera un cambio de paradigma en el modo de entender el cuerpo humano. Según plantea la autora, “[e]n la tecnociencia de inspiración fáustica, la naturaleza ya no se descompone y recrea según el régimen mecánico-geométrico sino de acuerdo con el modelo informático-celular” (Sibilia, 2005: 89). En consecuencia, las nociones de información, código y programación, fuertemente apuntaladas por el proyecto Genoma Humano, propiciaron la idea de un cuerpo postorgánico, definido por la metáfora del “perfil de información”. Las relativamente novedosas tecnologías de la comunicación, que propician experiencias virtuales que prescinden de la materialidad del espacio y la linealidad del tiempo y parecen eludir la condición corpórea, han contribuido a afianzar esta idea. Un nuevo personaje, que Sibilia denomina “hombre postorgánico”, rompe con la distinción tradicional entre lo natural y lo artificial, y abraza las tendencias virtualizantes y digitalizantes.

Así, la metáfora maquina del cuerpo es suplantada por el paradigma de la información, pero en estricto rigor se trata más bien de su corolario. El proceso de descomposición/recomposición mecanicista del cuerpo humano culmina a nivel molecular con el desciframiento del código genético y su decodificación y recodificación mediante herramientas digitales. Se configura así un neocartesianismo “high-tech”, en el cual la distinción tradicional entre cuerpo y alma se transforma en el par hardware/software, cuyo fin último es la manipulación y creación de vida.

Consideraciones finales

Para concluir, es necesario subrayar que el neocartesianismo “high-tech” delimita el contexto de pensamiento en el que las TRHA tienen lugar. En consecuencia, tanto las problemáticas bioéticas como las implicancias subjetivas concomitantes requieren tener en cuenta este panorama, para una mejor comprensión y abordaje de las mismas.

Sin embargo, como hemos señalado de entrada, los efectos de las TRHA suelen ser abordados desde la perspectiva de las nuevas configuraciones familiares, lo cual deja los dilemas en torno al tratamiento del cuerpo librados a enfoques de corte moral, que se agotan en posiciones a favor o en contra. En contrapartida, lo que pretendemos aportar con este artículo es una perspectiva que problematiza la relación entre lo “bio” y los avatares de la subjetividad contemporánea, sirviéndonos a tal fin de herramientas de la filosofía, la antropología, las ciencias jurídicas y el psicoanálisis.

Por otra parte, aunque de modo implícito, esta reflexión también arroja luz sobre cuestiones que atañen a dichas configuraciones familiares. De un lado, el modo de concebir y tratar el cuerpo afecta a los donantes de gametos y progenitores, según el modo en que se representan ese material biológico. Del otro, la cuestión también alcanza a los niños nacidos mediante el uso de TRHA, para quienes la manera de concebir el material genético incide sobre un aspecto tan sensible como el de la construcción subjetiva de la identidad.

Referencias Bibliográficas

AGAMBEN, G. (1998) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Barcelona: Pre-textos.

COSSE, I. (2010) *Pareja, sexualidad y familia en los años '60*. Buenos Aires: Siglo XXI.

DESCARTES, R. (2010) *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* [1637y 1641]. Madrid: Espasa libros, versión Kindle.

--- (1965 [1637]) *Discours de la méthode*, nota n.1 a pie de página de la pág. 46. París: J. Vrin.

FOUCAULT, M. (1978) *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Madrid: Siglo XXI.

--- (1984 [2002]) *Historia de la sexualidad, Volumen I “La voluntad de saber”*. (2º ed.) Buenos Aires: Siglo XXI.

GUIMÓN, P. & Prats, J. (3 de febrero de 2015): “Reino Unido da luz verde al primer bebé con tres padres genéticos” En *El País*. Disponible en http://elpais.com/elpais/2015/02/03/ciencia/1422963738_504035.html

- HERRERA, M. CAMELO, G. y PICASSO, S. (eds.): *Código Civil y Comercial de la Nación Comentado*. Tomo II, Libro Segundo. Artículos 401 a 723. Infojus-Dirección Nacional del Sistema Argentino de Legislación Jurídica, 2015.
- IACUB, M. (2002) *Le crime était presque sexual et autres essais de casuistique juridique*. Paris: Flammarion.
- LACAN, J. (2008a) “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- , (2008b): “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia anímica”, En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MARTINS, Hermínio (2011) *Experimentum Humanum – civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa: Relógio D'Água.
- NOONAN, H. (2003) *Personal Identity*. London: Routledge.
- PLUTARCO (2011) *Vidas paralelas I: Teseo-Rómulo*. Madrid: Gredos.
- ROSE, N. (2013) “Las políticas de la vida en el siglo XXI”, En Quintanas, A. (ed.) (2013): *El trasfondo biopolítico de la bioética*. Girona: Documenta Universitaria.
- ROSE, N (2006) *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*. London: Princeton University Press.
- SIBILIA, P. (2005) *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

VIDEOJUEGOS EN EL APRENDIZAJE:

OPORTUNIDADES Y DESAFÍOS

VIDEOGAMES IN LEARNING:

Opportunities and challenges

Stella Massa

(Grupo de Investigación en Tecnologías Interactivas, UNMdP)

RESUMEN

En este trabajo se aborda la problemática y desafíos que se presentan en la generación de ambientes de aprendizaje que incluyan las Tecnologías de la información y de la comunicación.

En la actualidad se han desarrollado medios innovadores como las Tecnologías emergentes en las que se incluyen los videojuegos. Los videojuegos son una de las fuentes de entretenimiento especialmente para los jóvenes. Ese potencial puede explotarse en los procesos de instrucción en la medida que conozcamos más de sus atributos y de los mecanismos de incorporación en el aula. Con este objetivo se indagan y describen las características y oportunidades que ofrece el videojuego como dispositivo cultural y en particular educativo.

Palabras Clave: videojuegos cultura, educación

ABSTRACT

This paper addresses the problems and challenges that arise in the generation of learning environments that include Information and communication technologies.

Innovative media have nowadays been developed, such as emerging technologies that include video games

Video games are one of the main sources of entertainment, especially for young people. That potential can be exploited in the instructional processes as far as we know more about their attributes and the mechanisms of incorporation in the classroom. Keeping in mind this objective, the characteristics and opportunities offered by videogames as a cultural, and in this particular, as an educational device, are investigated and described.

Keywords: videogames, culture, education.

1 Introducción

La inclusión de las Tecnologías de la información y de la comunicación (TIC) en ambientes de aprendizaje requiere de un abordaje no sólo tecnológico y lo pedagógico. Es así que se plantea un debate acerca de las prácticas docentes y discentes atravesadas por la tecnología.

En ese sentido, Medina (2001) señala que las decisiones metodológicas de cambio en ambientes de aprendizaje deberían sustentarse en principios como los siguientes: transferencia, problematización de lo aprendido o a aprender, prospectiva, toma de decisiones, complejidad, autenticidad, realismo analógico, incertidumbre, integración del saber y hacer y multiculturalismo.

Del mismo modo, el cambio educativo, según Fullan (2007), es un proceso dinámico que implica la interacción de variables en el tiempo. El autor agrupa los factores necesarios para implementar transformaciones en educación en tres grandes categorías: en primer lugar, las características de la innovación; en segundo lugar, las características locales tales como ubicación, nexos geográficos, gestión administrativa, autoridades y/o directriz de sectores y, finalmente, las características externas, relacionadas con las políticas gubernamentales o las iniciativas apoyadas por agencias internacionales.

En la actualidad la tecnología ha desarrollado mejores medios innovadores para llegar a mayor cantidad de personas, las denominadas “Tecnologías emergentes”. Ramírez (2014) las califica como nuevas tecnologías disruptivas e innovaciones basadas en la ciencia con la capacidad de crear una industria nueva o la de transformar una existente. Comprenden las telecomunicaciones, los dispositivos móviles, la realidad aumentada, los videojuegos, la gamificación, el m-learning, el flipped classroom (clases invertidas) y los cursos masivos en línea (MOOC), entre otros.

En la última década, los investigadores han difundido el uso de juegos de computadora con el propósito de enseñar y aprender.

Considerado sólo un medio de ocio por muchos, el videojuego ofrece un potencial que radica en reconocer sus características positivas para incorporarlas en los procesos educativos.

En este artículo se presentan las problemáticas de la inclusión de las TIC en las aulas desde una visión innovadora y se focaliza en el caso particular del videojuego.

2 El Videojuego: un dispositivo cultural

Es insoslayable reconocer que los videojuegos se han convertido en una de las fuentes de entretenimiento principales de buena parte de la población. Además, a lo largo de sus cinco décadas de existencia, se han posicionado como una de las expresiones de creatividad humana más relevantes de la cultura contemporánea (Aranda y Sánchez Navarro, 2009).

El videojuego se perfila como la industria cultural dominante en este nuevo siglo. La riqueza cultural del juego y en particular del videojuego se debe a que se comportan como “fábricas de signos” (Aarseth, 1997).

Frasca (2009) afirma que a diferencia de los signos “tradicionales” que tienen varias interpretaciones posibles, los signos en el juego tienen además múltiples manipulaciones posibles: es de por sí polisémico y abierto a la interpretación. El estado del juego puede además ser modificado por los jugadores, de acuerdo a reglas preestablecidas. Este mismo autor insiste en que esta manipulación es claramente física y no metafórica: la obra se modifica formalmente al ser manipulada (y por ende, también su significado).

Los jóvenes de hoy son los principales consumidores de los videojuegos. Las características de ese grupo etario han sido estudiadas por varios investigadores. Tapscott (1998) indica que la "generación Internet" aprende, juega, se comunica en forma muy distinta a la de sus padres. Beck y Wade afirman que la "generación de jugador" tiene sistemáticamente diferentes formas de trabajar que son la consecuencia de un factor central: crecer con los videojuegos (Beck y Wade, 2004, 2006).

Otra denominación es la de Millennials. Este término fue utilizado por primera vez por los historiadores generacionales y sociólogos Howe y Strauss (2000) en su ensayo “Millennials Rising: The Next Great Generation”. En resumen, los Millennials son la primera generación que crece rodeada de medios digitales, y la mayoría de sus actividades están relacionadas con la comunicación peer-to-peer y la gestión del conocimiento, en el sentido más amplio, están mediadas por estas tecnologías.

Por otra parte, los videojuegos, como producto cultural, generan en los jugadores ciertos estados emocionales que pueden aprovecharse para el desarrollo de competencias.

En tal sentido, la diversión es uno de los aspectos del videojuego que invita a jugar. Koster (2013) define la diversión como un efecto de aprender algo nuevo, algo que obtenemos o ganamos. Ese sentimiento de diversión es un mecanismo de feedback positivo que nos impulsa a repetir la actividad una y otra vez.

Aunque, coincidiendo con Scolari (2013), Pérez Latorre (2012), Frasca (2009) y García Gigante (2009), en realidad, los videojuegos son mucho más que un simple divertimento, ya que son parte importante de nuestra cultura al igual que sucede con otros medios como la televisión, el video, la música, la radio o los libros y deben analizarse desde esta perspectiva.

Existen otros factores que condicionan su adhesión o engagement, tales como las demandas sociales, los elementos emocionales y las etapas cognitivas; las motivaciones (social, emocional e intelectual); y, los atributos del juego/género (juego colaborativo, demandas y retos) (Sherry, 2013), pues pueden aumentar el interés y las expectativas ante la experiencia lúdica (Boyle, et al. 2016).

Csikszentmihalyi (1990) define que la integración del trabajo y el juego determinan el estado psicológico que ha denominado *estado flow*. Es un estado de ánimo caracterizado por la concentración enfocada y elevado disfrute durante las actividades intrínsecamente interesantes (Shernoff, Csikszentmihalyi, Schneider & Shernoff, 2003).

Csikszentmihalyi (1990), distingue ocho elementos importantes del *estado flow* comunes en la mayoría de las personas durante una experiencia óptima:

- una tarea difícil pero que se puede resolver;
- los objetivos son claros, no hay ambigüedades;
- retroalimentación inmediata de la tarea;
- participación profunda, pero sin esfuerzo que elimina de la conciencia las frustraciones y preocupaciones de la vida cotidiana;
- sentido de control sobre nuestras acciones;
- no hay preocupación por sí mismo;
- hay libertad completa de concentrarse en la tarea y
- alteración del paso del tiempo.

La clave de los aportes de Csikszentmihalyi radica que para generar una “experiencia óptima” o *estado flow* se debe establecer una tarea en los videojuegos que suponga un “reto para el individuo”, quien debe tener una predisposición hacia tareas que requieran el uso de habilidades que sólo se alcanzan después de conseguir un nivel de experiencia.

3 Videojuego como dispositivo educativo

El modelo enciclopedista con el que la escuela fue creada y que estudiaron la gran mayoría de los docentes, por lo menos en América latina, ha recibido numerosas críticas. Investigadores de la educación y responsables de las políticas educativas reconocen que la perspectiva centenaria del contenido que se trabaja en la escuela está lejos de lo que una persona requiere para desarrollarse en plenitud y para incorporarse a la sociedad de la que forma parte (Díaz-Barriga, 2014).

En el informe Horizont (2016) se analizan las tendencias claves y desafíos futuros en educación con TIC. En dicho informe, como tendencias a corto plazo, señalan el rediseño de los espacios de aprendizaje que incluyan actividades cada vez más prácticas y de mayor inmersión, así como repensar las escuelas trabajando al ritmo de las demandas a la fuerza laboral del siglo XXI, equipando a los estudiantes con las habilidades requeridas en el futuro.

Aunque los videojuegos proporcionan un entorno de aprendizaje rico y complejo, es necesario modificar las estrategias educativas para poder integrarlos de una forma coherente y adecuada (Gros, 2009).

Tal como señala Valderrama (2012), el docente que desea usar estas herramientas en sus clases debe explorar el universo que ofrecen los videojuegos con una mentalidad abierta. Esto despertará su creatividad para que pueda ver aplicaciones prácticas en su asignatura.

De acuerdo con Gros (2009), el videojuego puede ser el disparador para la aproximación de un tema, el interés del grupo, un problema o parte de uno de los objetivos planteados. Entonces se convierte en una herramienta didáctica que da paso a la exploración y la investigación por parte de los estudiantes.

Sin embargo, tal como señala Padilla Zea (2011), todavía hoy, cuando colocamos la palabra educativo junto a videojuego, en nuestro subconsciente algo nos dice que no va a ser divertido. Esto se debe a que, en realidad, la mayoría de los juegos que se enmarcan en esta categoría tienen una fuerte intención educativa y dejan a un lado distintos aspectos relacionados con las características presentes en los videojuegos comerciales.

Gee (2003) destaca la capacidad de los ambientes de juego para "situar el significado en el espacio multimodal a través de experiencias encarnadas para resolver problemas y reflexionar. "(Gee, pág. 48). Los jugadores adoptan las identidades de "científico", "historiador", "arquitecto", etc.

Steiner et al. (2015) sostienen que, aunque hay un creciente cuerpo de evidencia sobre la eficacia de los videojuegos para el aprendizaje, la evaluación es a menudo mal diseñada, incompleta, sesgada, si no totalmente ausente. Las evaluaciones bien diseñadas que demuestren el efecto educativo pueden fomentar una adopción más amplia por parte de las instituciones educativas y los proveedores de capacitación y apoyar el desarrollo de la industria de los Serious Games.

En esa línea, Garris, Ahlers y Driskell (2002) definieron un modelo que identifica las características o aspectos motivadores de los videojuegos y su relación con los logros del aprendizaje.

Hay un modelo tácito de aprendizaje que es inherente en la mayoría de los estudios de videojuegos en educación. En primer lugar, el objetivo es diseñar una secuencia didáctica que incorpore ciertas características de los videojuegos. En segundo lugar, estas características desencadenan un ciclo que incluye juicios o reacciones de los usuarios tales como placer o interés, comportamientos de los usuarios como mayor persistencia o tiempo en la tarea, y retroalimentación adicional del sistema. En la medida en que tenemos éxito en equilibrar el contenido educativo con las características del videojuego, este ciclo se traduce en juego recurrente y motivado. Por último, este compromiso en el juego conduce a la consecución de los objetivos de formación y los resultados específicos de aprendizaje. Este modelo incluye los siguientes elementos:

- Contenidos educativos
- Dimensiones del juego (fantasía, reglas y metas, estímulos sensoriales, desafío, misterio y control).
- Ciclo del juego:
- Juicios del jugador (interés, disfrute, participación de la tarea y confianza).
- Comportamiento del jugador (participación sostenida, esfuerzo, concentración, persistencia y reenganche con el juego).
- Retroalimentación del sistema.
- Resultados de aprendizaje (habilidades, aprendizaje cognitivo y afectivo).

La importancia de este modelo radica en que si nos proponemos incorporar las características propias de los videojuegos que juegan los estudiantes esto puede desencadenar un ciclo de juego, un ciclo repetitivo que caracteriza el compromiso que muestran los jugadores en los videojuegos. En la medida en que se equilibran las características del juego con el contenido educativo en forma apropiada podremos aprovechar estas fuerzas motivacionales para lograr los resultados de aprendizaje deseados.

Sin embargo, a pesar del potencial de los videojuegos en términos de interactividad, inmersión y compromiso, todavía hay mucho trabajo por hacer para comprender mejor cómo diseñar, administrar y evaluar videojuegos en diferentes contextos y logros de aprendizaje (Alvarez & Michaud, 2008; Uliscac, 2010; de Freitas y Liarokapis, 2011).

4 Serious Games: educación con tecnología

Los Serious Games son aplicaciones interactivas creadas con una intencionalidad educativa, que proponen la explotación de la diversión e inmersión como experiencia del jugador. Al hablar de Serious Games queremos decir que el objetivo del videojuego no es entretener al jugador, lo que sería un valor añadido, sino utilizar la calidad entretenida para la formación, la educación, la salud, la política pública y objetivos estratégicos de comunicación (Zyda, 2005).

Los Serious Games se describen en términos de interactividad (Prensky, 2001; Vogel et al., 2006), basado en un conjunto de reglas acordadas y restricciones (Garris, Ahlers y Driskell, 2002) y dirigida hacia una meta que a menudo se establece por un desafío (Malone, 1981).

Investigaciones como las de Foreman (2004), Squire (2006), Yang (2012), Huang, Johnson & Han, (2013), señalan que el carácter motivador de estos videojuegos es un factor clave para alcanzar los objetivos educativos de los mismos.

Desde esta posición, la elección del videojuego es crucial y se recomienda el uso de Serious Games o videojuegos comerciales en lugar de los denominados videojuegos educativos.

Prensky (2001), es uno de los principales promotores de dicha integración, iniciativa que ha llamado el “Digital Game Based Learning” es decir, el aprendizaje basado en juegos digitales. El autor propone que mediante el uso de videojuegos se podría favorecer el desarrollo de competencias como: la competitividad, la cooperación, la resolución de problemas, entre otras.

Trabajos como los de Gros (2009) y González Sánchez (2010), argumentan que la mayoría de los videojuegos educativos a la fecha de sus trabajos, han sido desarrollados poniendo mayor énfasis en el aspecto educativo que en el lúdico, perdiendo la eficacia por olvidar en su diseño la diversión e inmersión.

En esa línea, organizaciones como el New Media Consortium (<https://www.nmc.org/>) y el proyecto Serious Games (<http://seriousgamesnet.eu/>) discuten las estrategias para la aplicación de videojuegos, simulaciones, e hipermedia en contextos de aprendizaje (Davidson et. al., 2008). Poco a poco, las formas de aprendizaje intencional a través de juegos buscan una aproximación del concepto de diversión, por lo general como algo construido y no evidente, como lo sugiere la teoría del aprendizaje tangencial (Portnow, 2008). El aprendizaje tangencial es el proceso por el cual las personas se educan en un tema cuando se presenta en un contexto que disfrutan.

Aunque nuestra cultura establece una diferenciación muy grande entre lo lúdico y el aprendizaje como algo serio y formal. Gros (2009), Esnaola (2006) y Mayo (2009) destacan que existe cierta resistencia en los docentes en considerar a los videojuegos como herramientas para el aprendizaje, pues los consideran una parte de la actividad lúdica. Pero también algunos estudiantes tienen problemas para establecer la conexión entre el juego y el aprendizaje (Machargo et. al, 2003; Landivar y Magallanes (2006). En este sentido, es especialmente relevante la figura del profesor como experto en la determinación de los aprendizajes del juego.

Gee (2003), Gros (2009), Felicia (2009) y Prensky (2014) coinciden en afirmar que es importante conectar la experiencia del alumno como jugador con el punto de vista del aprendizaje.

Para ello es conveniente realizar una revisión y análisis de los eventos que ocurrieron en el juego en sí (Debriefing). La sesión de Debriefing proporciona un enlace entre lo que se representa en la

simulación / juego con la experiencia y el mundo real. Permite al participante trazar paralelos entre los eventos del juego y los eventos del mundo real. Si nuestro interés estuviera en videojuegos "puros", este enlace no tendría que hacerse, ya que el juego existiría dentro de sus propios límites y se jugaría por sí mismo. Sin embargo, dado nuestro objetivo de trabajar con Serious Games, esta sesión de Debriefing nos permite transformar los eventos del juego en experiencias de aprendizaje. La sesión de Debriefing puede incluir una descripción de los eventos que ocurrieron en el juego, el análisis de porque ocurrieron y la discusión de errores y acciones correctivas (Garris, Ahlers & Driskell, 2002).

Esta estrategia puede conducir a la abstracción de información relevante para que el aprendizaje efectivo ocurra y para que los estudiantes conecten el conocimiento adquirido al mundo real. Kolb, Rubin & McIntyre (1971) calificaron este proceso de "hacer, reflexionar, comprender y aplicar". Es decir, las técnicas de evaluación y andamiaje proporcionan la orientación y el apoyo para ayudar a este proceso.

5 Reflexiones finales

Las nuevas generaciones han modificado sus formas de aprender, jugar y comunicar. La gestión del conocimiento está mediada con la tecnología y se generan nuevas conexiones todo el tiempo y en cualquier lugar.

Este panorama nos hace reflexionar acerca de los modelos enciclopedistas con los que se enseña en la actualidad. Un cambio de paradigma se avecina y en general no estamos preparados para enfrentarlo.

Las tecnologías emergentes acompañan estos avances culturales o podría considerarse que son parte de ello como respuesta a una demanda de la humanidad.

Entre estas tecnologías y prácticas de los jóvenes se ha abordado el caso de los videojuegos y en particular los Serious Games.

Los Serious Games pueden convertirse en una oportunidad de aprendizaje para el estudiante si el docente apuesta a utilizarlos, diseñando los distintos momentos de las sesiones de clase combinando su experiencia y las distintas propuestas de incorporación presentadas por las investigaciones en el campo.

El desafío está presente, depende de nosotros sacar provecho y explorarlo con una mentalidad abierta.

Referencias Bibliográficas

AARSETH, E. (1997). *Cybertext. Perspectives on Ergodic Literature*. Baltimore, The John Hopkins University Press.

ADAMS Becker, S., FREEMAN, A., Hall, C., CUMMINS, M., and YUHNKE, B. (2016). *Reporte Horizont del NMC/CoSN: Edición 2016 K-12 Del Pre-Escolar al Grado 12*. Austin, Texas: The New Media Consortium.

ALVAREZ, J. & MICHAUD, L. (2008). Serious Games – Advergaming, edugaming, training and more. *IDATE Consulting and Research*.

ARANDA, D. y SÁNCHEZ Navarro J. (2009). "Algunas claves para entender los videojuegos". En *Aprovecha el tiempo y juega. Algunas claves para entender los videojuegos*. Barcelona. Editorial UOC. pp. 7-36.

BECK, J. C. & WADE, M. (2004). *Got game: How the gamer generation is reshaping business forever*. Boston: Harvard Business School Press.

------(2006). *The Kids are alright: how the Gamer Generation is Changing the Workplace*. Boston: Harvard Business School Press.

BOYLE, E., HAINEY T., CONNOLLY, T., GRAY, G., EARP, J., OTT, M., LIM, T., NINAUS, M., RIBEIRO, C. y PEREIRA, J. (2016). "An update to the systematic literature review of empirical evidence of the impacts and outcomes of computer games and Educational Games". En *Computers & Education*, 94, pp. 178- 192.

CSIKSZENTMIHALYI, M. (1990). *Flow: The psychology of optimal experience*. New York: Harper and Row.

DAVIDSON, D., ALDRICH C., JACKSON M., EGENFELDT-NIELSEN S., THOMAS D. & LEISHMAN D. (2008). *Beyond Fun: Serious Games and Media*. Pittsburgh: ETC Press.

DE FREITAS, S. & LIAROKAPIS, F. (2011) Serious Games: A New Paradigm for Education?. M. Ma, et al. (Eds) *Serious Games and Edutainment Applications* (pp 9-23). UK: Springer.

DÍAZ-BARRIGA, A. (2014). "Competencias. Tensión entre programa político y proyecto educativo." En *Propuesta Educativa*, 42(23), 9- 27.

ESNAOLA, G. (2006). *Claves culturales en la construccion del conocimiento. ¿Que enseñan los videojuegos?* Buenos Aires: Alfagrama.

FELICIA, P. (2009). *Videojuegos en el aula: manual para docentes*. Bruselas: European Schoolnet.

FOREMAN, J. (2004). *Game-Based Learning: How to Delight and Instruct in the 21st Century*. EDUCAUSE Review.

FRASCA, G. (2009). "Juego, videojuego y creación de sentido. Una introducción" En *Comunicación*, 7, 37-44.

FULLAN, M. (2007). *Las fuerzas del cambio con creces*. Madrid: Akal

GARCÍA Gigante, B. (2009). *Videojuegos: medio de ocio, cultura popular y recurso didáctico para la enseñanza y aprendizaje de las matemáticas escolares*. Tesis Doctoral. Madrid: Facultad de Formación de Profesorado y Educación de la Universidad Autónoma de Madrid.

GARRIS, R., AHLERS, R., & DRISKELL, J. E. (2002). "Games, motivation. And learning: a research and practice model." En *Simulation & Gaming*, 33(4), 441-467.

GEE, J. P. (2003). *What Digital Games Have to Teach Us About Learning and Literacy*. New York & Basingstoke: Palgrave Macmillan.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, J. L. (2010). *Jugabilidad. Caracterización de la experiencia del jugador en videojuegos*. Tesis Doctoral. Universidad de Granada.

GROS, B. (2009). Certezas e interrogantes acerca del uso de los videojuegos para el aprendizaje. *Comunicación*, 7(1), 251-264.

HOWE, N. y STRAUSS, W. (2000). *Millennials Rising: The Next Great Generation*. New York: Vintage Original.

HUANG, W. D., JOHNSON, T. E., & HAN, S. H. C. (2013). Impact of online instructional game features on college students' perceived motivational support and cognitive investment: a structural equation modeling study. *The Internet and Higher Education*, 17, 58-68.

KOSTER, R. (2013). *Theory of Fun for Game Design*. 2nd Edition. O'Reilly Media

- KOLB, D. A., RUBIN, I. M. & MCINTYRE, J. (Eds.). (1971). *Organizational psychology: An experiential approach*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- LANDIVAR, T. y MAGALLANES, S. (2006). “Alumnos, docentes y videojuegos”. En *I Congreso de Tecnología en Educación y Educación en Tecnología (TEYET 2006)*. REDUNCI.
- MACHARGO, J., LIJAN, I., LEÓN, M., LÓPEZ, L. & MARTIN, M., (2003). “Percepción de la influencia del ordenador, de Internet y de los videojuegos por los adolescentes”. En *Anuario de Filosofía, Psicología y Sociología*, 6, 159-172.
- MALONE, T. W. (1981). “Toward a theory of intrinsically motivating instruction”. En *Cognitive Science*, 5, 333–369.
- MAYO, M. (2009). “Video games: A route to large -scale STEM education?” En *Science*, 323(5910), 79–82. doi:10.1126/science.1166900
- MEDINA, A. (2001). “Los métodos en la enseñanza universitaria”. En *Didáctica universitaria* Madrid: La Muralla. pp. 155-198
- PADILLA ZEA, N. (2011). *Metodología para el diseño de videojuegos educativos sobre una arquitectura para el análisis del aprendizaje colaborativo*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- PÉREZ Latorre, Ó. (2012). *El lenguaje videolúdico. Análisis de la significación del videojuego*. España. Editorial Laertes.
- PORTNOW, J. (2008). *The power of tangential learning*. Recuperado de <http://www.edgeonline.com/blogs/the-power-tangential-learning>.
- PRENSKY, M. (2001). *Digital game-based learning*. New York: McGraw-Hill.
- , (2014). “Enseñar y formar en el tercer milenio”. *Conferencia impartida en la SIMO Educación 2014 (Salón de Tecnología para la Enseñanza)*. Madrid: España.
- RAMÍREZ, M. (2014). *Tecnologías emergentes en el movimiento educativo abierto*. Monterrey, México: Tecnológico de Monterrey.
- SCOLARI, C. (2013). *Homo videoludens 2.0. De Pacman a la gamification*, Laboratori de Mitjans Interactius. Universitat de Barcelona, Barcelona.
- SHERNOFF, D. J., CSIKSZENTMIHALYI, M., SCHNEIDER, B. & SHERNOFF, E. S. (2003). “Student engagement in high school classrooms from the perspective of flow theory”. En *School Psychology Quarterly*, 18 (2), 158–176.
- SHERRY, J. L. (2013). “The challenge of audience reception: A developmental model for educational game engagement”. En, *Digital Games: A Context for Cognitive Development*, 139, (pp. 11-20) 139, 11–20.
- SQUIRE, K. (2006). *From Content to Context: Videogames as Designed Experience*. Educational Researcher.
- STEINER, C. M., HOLLINS, P., KLUIJFHOUT, E., DASCALU, M., NUSSBAUMER, A., ALBERT, D., & WESTERA, W. (2015). “Evaluation of serious games: A holistic approach”. *International Conference of Education, Research and Innovation (ICERI 2015)*. España.
- TAPSCOTT, D. (1998). *Growing up digital. The rise of the net generation*. New York: McGraw-Hill.

ULICSAK, M. (2010). *Games in Education: Serious Games-A Futurelab Literature Review*. http://media.futurelab.org.uk/resources/documents/lit_reviews/Serious-Games_Review.pdf

VALDERRAMA, J. A. (2012). “Los videojuegos: conectar alumnos para aprender”. En *Sinéctica*, 39.

VOGEL, J. J., VOGEL, D. S., CANNON-BOWERS, J., BOWERS, C. A., MUSE, K. & WRIGHT, M. (2006). “Computer gaming and interactive simulations for learning: A meta-analysis”. En *Journal of Educational Computing Research*, 34, 229 –243.

YANG, Y. T. C. (2012). Building virtual cities, inspiring intelligent citizens: digital games for developing students' problem solving and learning motivation. *Computers & Education*, 59(2), 365-377.

ZYDA, M. (2005). “From visual simulation to virtual reality to games”. En *Computer*, 38(9), 25–32.

STREET FIGHTER

DE LAS CALLES A LOS ENFRENTAMIENTOS EN LINEA

STREET FIGHTER FROM THE STREETS TO THE ONLINE FACING

Dr. José Ángel Garfías Frías
(Universidad Autónoma de México)

RESUMEN

El presente artículo se enfoca en las relaciones lúdicas que se dan a través del videojuego como mediador entre los usuarios. Específicamente se enfoca en la manera en que los videojugadores construyen rituales en torno a Street Fighter, una de las sagas de videojuegos de peleas cuerpo a cuerpo, más importantes de la industria. El punto central es ver cómo se manifiesta este fenómeno en entornos físicos como los locales de maquinitas y cómo se dio el cambio a los enfrentamientos en entornos virtuales.

Palabras clave: videojuegos, Street Fighter, ritual, online, arcades, peleas, comunidades.

ABSTRACT:

This article focuses on the playful relationships that occur through videojuego as a mediator between users. Specifically, it focuses on the way gamers build rituals around Street Fighter, one of the industry's most important melee fighting video games. The central point is to see how this phenomenon manifests itself in physical environments such as the locals of machines and how the change was given to the confrontations in virtual environments.

Keywords: videogames, Street Fighter, ritual, online, arcades, fights, community.

Introducción

En el inicio de la década de los noventa todavía existía una clara distinción entre los videojuegos de arcade, comúnmente llamados “maquinitas” y las consolas de videojuegos caseras; la diferencia la hacían las capacidades tecnológicas presentes en cada uno de estos soportes. Los videojuegos de las máquinas tragamonedas tenían mejores gráficos, eran más cortos, más difíciles y el objetivo del negocio era motivar al usuario a insertar más monedas (De María, 2003). Por otro lado, para las consolas de videojuegos caseras, aparecían los juegos con personajes como Mario, Link, Mega Man, Sonic y otros que sorprendían a los usuarios en sus aventuras bidimensionales.

Los videojuegos de maquinitas lograron la consolidación como negocio con la invención del género de los videojuegos de pelea, el cuál estaba presente desde viejos juegos de karate o box desde principios de los ochenta, sin embargo, el modelo a seguir lo plantearía el videojuego *Street Fighter II* en 1991.

Street Fighter II no fue el primero en su género, puesto que ya había otros intentos de videojuegos de pelea, y cómo su nombre lo indica, existe una primera versión de este mismo que salió a la venta en 1987 el cual tuvo un éxito moderado. Sin embargo, las cualidades especiales de Street Fighter II, lo hicieron un ejemplo a seguir. Dichas características eran las siguientes:

- Permitía escoger a un peleador de entre ocho personajes, cada uno de distinta nacionalidad y con un estilo de pelea particular.
- Se debía ganar un combate a dos de tres *rounds* con 99 segundos de límite de tiempo en cada asalto.
- Cada personaje tenía una barra de energía que disminuía con los golpes recibidos, se debía golpear y evitar ser golpeado.
- Para jugar era necesario dominar una palanca y seis botones, cada uno con tres intensidades diferentes para golpes y patadas.
- La combinación de movimientos entre palanca y botones permitía sacar poderes y movimientos especiales con cada personaje.

Lo más interesante de este juego fue su esquema comercial. El usuario podía jugar el modo de historia tras seleccionar a un personaje, el cuál debía derrotar a los demás combatientes alrededor del mundo, hasta llegar con el jefe final M. Bison; dichos personajes eran controlados por la computadora. No obstante, en cualquier momento, un segundo usuario podía insertar una moneda en la máquina y retar al primer usuario, el ganador podía seguir jugando, mientras que el perdedor se retiraba.

Con este esquema comercial, se forzaba a insertar fichas de manera periódica, puesto que las batallas duraban no más de tres o cuatro minutos. Así en una hora, la maquina se podía llenar de monedas y recuperar rápidamente la inversión.

Después de Street Fighter II surgieron juegos que copiaban este sistema base, aunque agregando algunas modificaciones. Títulos como Mortal Kombat, Art of Fighting, Fatal Fury, King of Fighters, World Heroes, Darkstalkers, Marvel vs Capcom, Tekken, Virtua Fighter, entre muchos más, aparecieron durante el resto de la década de los noventa fomentando este lucrativo esquema comercial.

Identificando el problema

Los locales de máquinas que antes estaban llenos de tragamonedas de un jugador como Pac Man, Asteroids, o Space Invaders (Burnham, 2001), fueron sustituidos por estas nuevas máquinas de peleas, que en definitiva eran atractivas para un sector masculino que se debatía entre la adolescencia y la edad adulta (Hertz, 1997). Si de por sí, estos locales ya eran considerados centros de vicio, ahora con este nuevo perfil de usuario, se volvieron todavía menos amigables para las familias.

En estos lugares y en torno a los videojuegos de peleas pudieron observarse fenómenos muy interesantes. La comunidad de videojugadores que se reunía en el barrio en torno a la máquina para poder jugar y retar a los demás constituyó toda una asociación con sus reglas e intereses particulares. Se habían creado códigos no escritos como formar las fichas en la pantalla o insertar las monedas con anterioridad a fin de apartar las entradas en el juego de peleas, y respetar los turnos. Los propios usuarios iban formando sus códigos no escritos, y surgían clubes y asociaciones en torno a cada máquina y cada videojuego. Se conocía al más experimentado del local; de la cuadra y de la colonia. Incluso para enfrentar nuevos retadores, había que ir a otros locales de máquinas en otra parte de la ciudad para combatir contra otros usuarios y aprender nuevas técnicas al enfrentar a rivales más difíciles, y quizá conseguir el reconocimiento no escrito de los jugadores de esa máquina.

El submundo de estos videojuegos de peleas creó toda una comunidad que tenía su propia significación e intereses particulares, y a medida que salían más programas de videojuegos y versiones más modernas de Street Fighter, se acrecentaba este sentimiento de comunidad, el cual se pudo ver reflejado en Street Fighter II Champion edition, Super Street Fighter II Turbo, Street Fighter Alpha, Street Fighter EX, X-men Vs Street Fighter, Street Fighter III, y una decena más de programas derivados del original que salieron a la venta en la última década del siglo XX. El último gran éxito de peleas Street Fighter de arcades fue Street Fighter III de 1999, dicho juego todavía pudo fomentar este fenómeno en torno a una máquina tragamonedas, con largas filas de retadores en espera de enfrentarse entre ellos.

La euforia por las máquinas de peleas ya no siguió con tanta fuerza en el siglo XXI, la baja se debió a muchos factores, pero el principal fue que el juego de maquinitas empezaba a ser sustituido por el juego en línea en consolas de videojuegos caseras.

Una consola de videojuegos es una computadora que está diseñada y optimizada en sus componentes internos y externos para correr programas de videojuegos exclusivamente, al incluir un modem para conexión a Internet, las propias empresas de videojuegos que antes diseñaban programas para las maquinitas, habían encontrado en las consolas de videojuegos conectadas en línea, la clave para mudarse de los espacios físicos a los espacios en red (Castells, 2003).

Sobre el desarrollo de videojuegos online, su antecedente está en algunos programas para computadora, uno de los primeros es el MUD (Multi User Dungeon) en la década de los setenta, que consistía en un juego de texto que asemeja a los libros de rol donde la aventura es motivada por las palabras y se usa la imaginación para recrear entornos, personajes y batallas (Castells, 2003).

Diez años más tarde, otro proyecto clave fue Habitat, que a mediados de la década de los ochenta y por desarrollo de Lucasfilms games, presentaron un entorno virtual en donde se mostraba un avatar del usuario en un entorno bidimensional en donde podía platicar vía chat, y se podían hacer búsquedas en entornos virtuales junto a otros usuarios en escenarios que se componían de casitas y algunos objetos que se podían manipular.

La década de los noventa traería como resultado la creación de servicios en línea más complejos a través de la Word Wide Web. Las empresas de videojuegos tomaron en cuenta las posibilidades de Internet, y los juegos para computadora, por lo que empezaron a sacar partido de esto, como por ejemplo, la empresa Blizzard la cual explotó los videojuegos en esta modalidad, con videojuegos para jugarse por turnos, así se fomentó el recurso de desarrollar videojuegos pensando en hacer la aventura principal, y en aprovechar personajes y escenarios para poder jugarse contra otros usuarios en línea.

Las consolas de videojuegos se conectaron a partir del año 1999. Primero fue Sega con su consola Dreamcast en dicho año, luego el Xbox de Microsoft en 2001, y el Playstation 2 de Sony en 2002. A partir de ahí, las siguientes consolas de videojuegos pusieron la estrategia en línea como parte fundamental de su estrategia mercantil para combinar los beneficios de la interconexión y videojuegos para poder posicionarse e integrar más gente a este entretenimiento como una nueva experiencia de vivir los videojuegos como fenómeno cultural.

En este escenario de interconexión, los videojuegos de peleas supieron encontrar un espacio para continuar las batallas que habían dejado pendientes. Las experiencias de los locales de máquinas, con el ganador de la cuadra, formar las fichas, los valores y reglas representadas en los lugares físicos deberían ahora manifestarse en este entorno de interconexión. ¿Cómo superar este reto? Y mejor aún ¿cómo estudiar este fenómeno?

A partir de aquí comienza el camino para buscar la metodología más adecuada para el estudio de las reglas y ritos de las comunidades de videojugadores en línea en torno a los videojuegos de pelea, para ver cómo la empresa utiliza la interconexión en red tanto para permitir jugar, como para promocionarse en sitios en la web. Todo esto en el caso concreto de Street Fighter.

Las investigaciones previas

En las investigaciones previas sobre videojuegos es posible encontrar antecedentes teóricos y metodológicos. En la década de los ochenta, las empresas desarrolladoras de videojuegos más importantes de la época como Activision, Atari, Coleco, Imagic, Mattel y Magnavox sacaron a la venta revistas especializadas para hablar sobre videojuegos, fomentando con ellas un fanatismo a este entretenimiento.

No tardaron en aparecer las corrientes psicológicas para medir los efectos violentos y los cambios de comportamiento en los usuarios. Para 1991, el libro *Playing With Power: Movies, Television, and Video Games from Muppet Babies to Teenage Mutant Ninja Turtles*, de Marsha Kinder, situaba a los videojuegos en el mismo nivel que otros medios de comunicación y analizaba las conexiones entre unos y otros. Para Kinder, los videojuegos eran algo cotidiano, que ya estaba integrado a la vida de los niños.

Para la década de los noventa, un hecho fundamental para el crecimiento de los videojuegos y sus investigaciones fue la aparición de la web, convirtiéndose en una de las enciclopedias de videojuegos más grandes ante la ausencia de publicaciones en papel para ese fin.

De lado más serio, se han abierto sitios como las páginas de investigación y académicas, por ejemplo, la de *Game Studies* (Mayra, 2008), donde se comparten opiniones y artículos científicos sobre las investigaciones realizadas y se convoca a congresos en diversas partes del mundo.

El fin de siglo y la sobrevaloración de los videojuegos crearon un sentimiento de nostalgia en los niños que ahora eran adultos y que crecieron con clásicos como *Pac man* o *Donkey Kong*. En 1997 apareció un libro de corte académico dedicado a los videojuegos. *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature*, de Espen Aarseth, quien examinaba a los videojuegos como un texto. Ponía énfasis en la naturaleza cibernética del videotexto, puesto que se preocupaba en la interacción que pasaba entre el programa y el usuario, llevándolo a caminos insospechados y creando una forma muy especial de narración, dándole al videojuego posibilidades casi infinitas. Aarseth inició un ciclo de conferencias: *Digital Arts and Culture* que darían pie a la revista en línea *Game Studies*.

El siglo XXI integró la visión sociológica al estudio de los videojuegos y el libro *Trigger Happy: The Inner Life of Videogames*, de Steven Poole en el 2000, estudiaba el papel de la proyección de la vida del usuario hacia los videojuegos, explicando la construcción de los mundos, las historias y cómo los personajes se vuelven ídolos.

El año 2000 sería la punta de lanza para hacer estudios de videojuegos de manera más seria y estable, ya no como teorías aisladas o investigaciones invitadas dentro de los institutos que hacían otros estudios, los videojuegos se integraban de lleno al corpus de la investigación mediática y cultural. El nuevo milenio integraría además al campo de la investigación de videojuegos la celebración de congresos anuales, los que se sumarían a los libros, cursos especializados y revistas en línea.

Uno de los intentos por llegar a un consenso en la creación de una teoría del videojuego se especifica en el libro *An introduction to Game Studies. Games in culture* de Frans Mayră, publicado en 2008, en dicho libro se empiezan a tejer las bases de cómo debe ser esta teoría del videojuego y dejar atrás las discusiones sobre qué enfoque es el fundamental para su estudio.

Una definición breve y clara de los *Game Studies* es la siguiente: “Los *Game Studies* es un campo multidisciplinario de estudio y aprendizaje con los juegos y sus fenómenos relacionados como objeto de estudio e interés” (Mayra, 2008, 6). El enfoque de Frans Măyră en su libro sobre los *Game Studies* centra a los videojuegos en el plano de la cultura, lo que implica orientar el estudio desde tres puntos de vista muy particulares los cuáles son: el estudio de los juegos, el estudio de los jugadores, y el estudio del contexto en que se desarrollan los otros dos, con este enfoque se pretende tener una visión más compleja del fenómeno de los videojuegos a fin de entender de manera más adecuada y completa, que con un análisis hecho desde un punto de vista en específico, por ende su carácter multidisciplinario es la clave para el buen desarrollo tomando al videojuego como parte del entramado cultural.

Entender a los juegos en la cultura implica ver a la práctica lúdica como una forma particular de la misma. Y la cultura entendida como un sistema de significaciones tendrá dentro de sí gran cantidad de símbolos particulares que deben ser entendidos y descifrados para explicar el fenómeno de los juegos y los videojuegos en su totalidad.

La cultura como sistema de significaciones y el juego como parte de ella cobran sentido una vez que se han establecido convenciones, su práctica es llevada a cabo por individuos que entienden su objeto, se sujetan a las reglas establecidas para el juego y disfrutan de sus mensajes.

En entendimiento de esos significados en el juego sólo puede ser logrado a través del análisis de los elementos comunicativos que se dan en su práctica, el juego funciona al nivel de la comunicación al establecer convenciones y transmitir significados.

El ritual

La propuesta de análisis de Street Fighter se propone a partir del concepto de ritual, para lo cual es conveniente definir lo qué es un ritual, y posteriormente hacer su relación con el videojuegos en cuestión.

A la pregunta sobre qué es un rito, Cazeneuve lo define como:

“Un acto individual o colectivo que siempre, aún en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente las que constituyen lo que en él hay de ritual” (Cazeneuve, 1978, 16).

Aquí se extrae una primera idea y es que el rito es acción, una práctica que se realiza ya sea solo o en equipo; por otro lado, está implícito el concepto de seguir ciertas reglas y procedimientos para poder llevarse a cabo, este se relaciona más a una repetición y bajo un esquema que lo hace costumbre.

Dentro de su etimología:

“La palabra latina *ritus* designaba, además, tanto las ceremonias vinculadas con creencias que se referían a lo sobrenatural, cuanto los simples hábitos sociales, los usos y costumbres, vale decir: maneras de actuar que se repitiesen con cierta invariabilidad” (Cazeneuve, 1978, 18).

En suma, la repetición será la constante dentro de la práctica ritual.

Dentro de las funciones del rito están las de fortalecer una identidad compartida, pues los individuos en esas prácticas comunes al compartir el mismo contenido e historia de fondo se ven envueltos en el fanatismo por alguno de los héroes en torno a cuál se construyen las historias (Amador, 2008, p.35).

La figura del héroe es en torno a la cual se construyen muchos cultos y adoraciones religiosas, o simplemente se acentúa un aspecto de nacionalidad.

En este sentido, el mito del héroe como figura ejemplar, al seguir sus pasos y su iniciación se invita a las nuevas generaciones a repetir las hazañas por medio del ritual y compartir sus valores. Las iniciaciones rituales donde los individuos se ponen a prueba para dar el paso de niños a hombres, tienen como finalidad a través de un sacrificio, a veces muy severo, que estos individuos se apropien de los valores morales más representativos de su cultura de forma contundente, tal y como el héroe fundador lo ha hecho.

También, el uso de objetos que rememoran el duro proceso de la prueba se debe a que guardaban relación con el héroe a quien pertenecen o solía usar en esos momentos. Así el iniciado: Se vale de las armas y amuletos de los que ha sido dotado por su protector-guía, todos ellos son símbolos de la realidad espiritual que conducen al éxito. Sin ellas el héroe o la heroína fracasarían (Amador, 2008).

El escenario ideal para llevar a cabo el rito es la fiesta, la cual rompe con la monotonía de la vida diaria, la cual es un marco perfecto para la celebración ritual y dejar que todo pase, pues además se lleva a cabo como práctica social.

El punto final al que se quiere llegar en esta parte del rito es su relación con el juego, pues los videojuegos, valga la redundancia, son juegos, por lo tanto, su práctica ritual se lleva a cabo bajo este

escenario lúdico, existen héroes y personajes que son idolatrados por la mayoría de los practicantes, se reconocen objetos comunes, pero lo más importante es que el ritual se lleva a cabo bajo un escenario de reglas que llevan de forma ordenada esta práctica por sus seguidores.

Los videojugadores son fanáticos que se enganchan con los personajes de videojuegos, las historias y sus reglas, y cuando interactúan entre ellos, en el caso de *Street Fighter* a través de combates uno a uno, surgen diferentes reglas no escritas que, a manera de ritual, se basan en la repetición, pero a la vez conducen las relaciones entre usuarios, ya sea en un contexto físico o a través de la red.

Street Fighter IV como objeto de estudio

Retomando el caso de *Street Fighter*, resulta que la saga estuvo en un relativo reposo por alrededor de 10 años cuando en 1999 salió en las máquinas de arcade el videojuego *Street Fighter III 3rd strike. Fight for the future*. Donde obtuvo los últimos éxitos de la saga de peleadores callejeros del mundo en las máquinas de arcade.

La saga fue puesta otra vez en circulación de manera definitiva para febrero de 2009 cuando salió a la venta el tan anunciado *Street Fighter IV*, el cual además de agregar nuevos personajes para jugar, un nuevo estilo gráfico y una ligera modificación en el sistema de juego, fue lanzado para las consolas de videojuegos de última generación, las cuales ya tenían soporte en línea y esto habría de sustituir a las retas que se daban en los locales de las calles. Vale la pena mencionar que se lanzó en 2008 una versión limitada de unidades de *Street Fighter IV* para las arcades, la cual sólo se distribuyó en algunos locales de Japón principalmente, aunque algunas de estas máquinas se importaron a otros países, sin embargo, *Street Fighter IV* fue concebido para jugarse en las consolas de videojuegos principalmente. Capcom, la empresa desarrolladora del videojuego *Street Fighter*, seleccionó a las consolas de Sony y Microsoft para lanzar su producto, aprovechando las ventajas tecnológicas de las consolas y sus capacidades de juego en línea. Posteriormente sacó una versión para computadoras personales.

De esta manera, para analizar el caso del videojuego *Street Fighter IV* tomando como ejemplo la consola Xbox 360 se pueden identificar características como una *Gamercard*, que es una identidad personal donde se guardan todos sus movimientos y habilidades del usuario explotadas durante el juego, a través de un marcador personal que se va acrecentando a medida que obtiene logros (achievements), los cuales se consiguen haciendo acciones específicas dentro de cada juego y su puntuación varía de acuerdo a su dificultad. Por ejemplo, en *Street Fighter IV*, se obtienen puntos por la cantidad de victorias, las rachas invictas o el número de veces que se elimina al enemigo con algún poder especial.

Estos logros son visibles entre todos los usuarios de la comunidad de *Xbox Live*, para de esta manera comparar los avances que se han tenido en relación a otros usuarios, además hay una tabla con el ranking mundial de *Street Fighter IV* donde el usuario identifica quién es el jugador número uno del momento y de ser posible tratar de retarlo en alguna ocasión. Esta función sirve a manera del título no oficial del más vago de la cuadra, sólo que ahora se llevó al espacio de la comunidad virtual para ser visible y comparado entre todos los usuarios de *Xbox Live*.

Otra opción dentro de *Street Fighter IV* es la de jugar el modo de historia como en la máquina y dejar la opción abierta para ser retado por cualquier usuario en cualquier momento, con esto se recrea la sensación que se dio en la máquina de los noventa. Incluso hay una opción para jugar *Street Fighter IV* con las fichas formadas, de tal manera que los usuarios se turnan para retar en una máquina, y mientras dos usuarios pelean, los que esperan a combatir pueden ser espectadores de la batalla que están celebrando los rivales.

Todas estas condiciones y reglas que proporciona el videojuego y la comunidad crean el escenario específico para llevar a cabo la evolución de los encuentros que se celebraban en la década de los noventa en el mismo juego, pero ahora con una nueva significación al amparo de la sociedad de la información en este *Street Fighter IV*.

Estudiar lo que pasa en el videojuego de *Street Fighter IV*, y en sí para cada videojuego en línea, es enfrentarse a una realidad contemporánea para muchos videojugadores que han acudido a estos espacios para entretenimiento y convivencia social, en especial gracias a su sistema de juego que trata de recrear las experiencias del juego de *arcade* y el sentimiento de comunidad. Estudiar el videojuego en línea implica algo más que estudiar la estructura del propio juego, también implica participar activamente con la comunidad de usuarios, es decir, lo mas importante es lo que ocurre con el uso social del juego, lo que hacen los usuarios con él.

De esta manera los caminos para acercarse a este fenómeno implican jugar este videojuego y volverse parte de la comunidad, interactuar con los usuarios y estudiar lo qué hacen y rastrear sus opiniones del juego en sitios en red donde lo que no se puede decir jugando, se pueda compartir con otros usuarios, por tanto, se vuelve necesario echar mano de herramientas etnográficas.

Para estudiar como se dio este fenómeno de *Street Fighter IV* en línea, primero se determinó el tipo de estudio a realizar, ya sea un enfoque cuantitativo o uno cualitativo. El enfoque cuantitativo pertenece a la tradición estadounidense donde se privilegian ante todo las cifras y las estadísticas. En este sentido, la comunidad de videojugadores de *Xbox Live* ofrece un espacio para medir cifras, y obtenerlos de fuentes oficiales para saber cuántas horas en promedio se juega y qué personajes son los más utilizados por los usuarios. Por otro lado, un estudio cualitativo arrojó datos más finos, los cuales hubo que interpretar para ver cómo los usuarios se interrelacionan en este nuevo tipo de espacios virtuales.

Dentro del estudio cualitativo hay que señalar la búsqueda de un enfoque culturalista que derive de una tradición hermenéutica, que lleve a la interpretación d las representaciones sociales que se hagan en el espacio y el discurso manejado por los usuarios en torno al juego.

En el lenguaje y las representaciones de esta actividad hay mucho más importancia porque al interpretarlas, se busca entender la forma en que se da sentido al mundo, es decir, cómo los usuarios crean un imaginario en torno a estos sistemas simbólicos y virtuales, en relación al referente de la realidad.

En el análisis de estos símbolos y el discurso también se buscan las relaciones entre el conocimiento y el poder, es decir, cómo se gesta esta relación entre las empresas y los usuarios. Las empresas sacan provecho del imaginario creado en sus producciones para fortalecer el *branding* que tienen sus propiedades intelectuales.

El *branding* es una estrategia de mercadotecnia que a base de publicidad y otros recursos mediáticos busca reforzar la imagen que se tiene ante una marca comercial logotipo o propiedad intelectual, en este sentido, los personajes y situaciones que se manejan en el ciberespacio y en propio juego adquieren más valor conforme más usuarios los conocen, valorizan y siguen como *fans* en cada producto.

En *Street Fighter* la labor de *branding* se manifiesta desde la explotación de sus personajes más importantes durante el juego como *Ryu*, y *Ken* que han estado presentes en todas las versiones de *Street Fighter* y que no podían faltar en *Street Fighter IV*.

De igual manera vio a la luz en *Street Fighter IV* un personaje significativo de nombre *Gouken* quien es el maestro que entrenó a *Ryu* y *Ken*, de quien siempre se hacía mención, pero nunca había salido en alguna versión anterior porque se pensó que estaba muerto. O la incursión de un nuevo personaje llamado *El Fuerte* que es un luchador enmascarado que, a usanza de la popular lucha libre mexicana, busca complacer a los numerosos *fans* mexicanos.

El análisis del desenvolvimiento del videojuego de *Street Fighter IV* en el ciberespacio a través de la comunidad de usuarios de *Xbox Live* y la manera en que ha impactado a los usuarios puede hacerse mediante un estudio cualitativo.

Las herramientas para la realización de este trabajo de análisis cualitativo se hicieron en tres niveles a partir del análisis de contenido, la observación participante y entrevistas en profundidad.

El análisis de contenido como metodología de las ciencias sociales, tiene como objetivo estudiar los contenidos en comunicación, la intención no es sólo conocer sus significados, sino información con respecto al modo de producción.

En este sentido al hacer análisis de contenido para algunos sitios en la red destinados para videojuegos donde los usuarios plasman comentarios en torno a un videojuego, aquí del total de comentarios en torno a un producto se analizaron las opiniones positivas, negativas, a favor, en contra, etc. Es en parte un análisis cuantitativo, pero está también entre lo cualitativo. Este tipo de análisis sirvió para determinar la opinión de los usuarios en torno a los videojuegos y la expectativa que se crea con un videojuego desde su anuncio, salida al mercado y desenvolvimiento en línea.

En el caso de *Street Fighter IV* es posible identificar este proceso desde que el producto fue anunciado con casi dos años de anticipación, y la revelación de los personajes que estarían presentes. Los comentarios de los usuarios en torno a los videojugadores que utilizan tácticas sucias y el posible rumor de nuevos personajes para descargar en un futuro cercano.

La observación participante y un diario de campo, sirven para describir cómo se juega durante un determinado periodo, y analizar los cambios, reglas y valores que conforman el imaginario de los videojugadores. En el diario de campo se refleja y plasman todos estos hechos observables. La clave aquí es jugar bastante los videojuegos y tomar notas.

La observación participante como herramienta etnográfica permitió estudiar un entorno virtual del videojuego, para en la práctica ver qué hacen los usuarios en este juego de peleas, como si se estudiaran los locales de maquinitas de la década de los noventa.

Finalmente, las entrevistas en profundidad con algunos usuarios permitieron entender de manera más clara y precisa cómo se entienden y apropian los espacios virtuales. La selección de los entrevistados se hizo gracias a las posibilidades de comunicación que hay en este espacio, ya sea por vía de los mensajes escritos o voz.

Conclusión

En conclusión, tras haber determinado y conocido el objeto de estudio, el investigador debe escoger el tipo de herramientas metodológicas que necesitará y construir un propio modelo que le permita entender claramente los fenómenos sociales, en especial en estos entornos virtuales de videojuegos.

Pero eso no basta, hay que estudiar el fenómeno desde sus orígenes como el caso de *Street Fighter* en los locales de *arcade*, y hasta llegar al *Street Fighter IV* en línea, y en especial empaparse de estos espacios para entenderlos, volverse parte de la comunidad y explicarlos en una reinterpretación de los fenómenos para explicarlos a quién no esté familiarizado con ellos. Por ende, hay que volverse un jugador ávido de *Street Fighter IV*.

Es un símil del antropólogo cultural que estudia significados en una tribu, sólo que aquí no se mete a la selva o el desierto, pero lo hace en espacios virtuales, que de igual manera impactan, no sólo de manera local, pero sí de manera global.

Referencias Bibliográficas

AARSETH, Espen (1997). *Cybertext: perspectives on ergodic literature*. California: JHU Press.

AMADOR Bech, Julio (2008). *Las raíces mitológicas del imaginario político*. México: Porrúa.

BURNHAM, Van (2001). *Supercade: a visual history of the videogame age, 1971-1984*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.

CASTELLS, Manuel (2003). *La Galaxia Internet*. Barcelona: De Bolsillo.

CAZENEUVE, Jean (1978). *Sociología del rito*. Argentina: Amorrortu.

DEMARÍA, Rusel (2003). *High Score: La historia ilustrada de los videojuegos*. España: Mc Graw Hill.

HERTZ, J. C. (1997). *Joystick Nation. How Videogames Ate Our Quarters, Won Our Hearts, and Rewired Our Minds*. Canadá: Little Brown.

KINDER, Marsha (1991). *Playing With Power: Movies, Television, and Video Games from Muppet Babies to Teenage Mutant Ninja Turtles*. Berkeley: UCLA.

MAYRA Franz (2008). *An introduction to Game Studies*. Massachusetts: Sage.

POOLE, Steven (2000). *Trigger Happy: The Inner Life of Videogames*. California: Fourth Estate.

LIBERÁNDONOS DE DIOS Y MARX

RELEASE FROM GOD AND MARX

Francisco Tomás González Cabañas

(Cámara de Diputados de la Provincia
de Corrientes – Argentina)

RESUMEN

El marxismo latinoamericano —como respuesta al teocentrismo medieval inoculado por la universidad como claustro del conocimiento— actúa como concepto enquistado en la filosofía política: vendría a ser como el opio de los intelectuales contemporáneos: nos limitamos bajo estas categorías eurocéntricas de Dios y de Marx para comprender la realidad política y filosófica, desde esa inoculación educativa que se realiza a partir de lo filosófico, únicamente entendido como ejercicio disciplinar, asentada no en el *logos* sino en la vara del pupitre, en la férula de la nota autoritaria, en el mundo formalmente aceptado de lo académico.

Palabras claves: marxismo, latinoamericanismo, filosofía política, filosofía de la liberación.

ABSTRACT

Latin American Marxism, in response to medieval theocentrism inoculated by the university as faculty of knowledge, acts as concept entrenched in political philosophy, would be like the opiate of contemporary intellectuals, under these Eurocentric categories, God and Marx, we limit to understand the political and philosophical reality from the educational inoculation is done from the philosophical, only understood as an exercise discipline, seated, not the logos or philosophical intensity, but the rod of the desk, in the splint of note authoritative in the world formally accepted by academics.

Keywords: Marxism, latinamericanismo, political philosophy, philosophy of liberation.

La posibilidad de una filosofía latinoamericana, africana o no europea

Consideramos que la vinculación —o más convenientemente expresado, el sincretismo— de ambos conceptos (o cualquier otro patronímico o gentilicio) para elucubrar en claustros educativos, la categoría de Filosofía latinoamericana, no es más que un ejercicio literario, poesía académica, un material exquisito —en ciertos casos exótico y en otros, necesario— para reafirmar, contra fácticamente, el dominio conceptual de lo occidental o de su desprendimiento el eurocentrismo, o el latinoamericanismo como mera reacción, que justifica aquello.

Partiendo de una de las aporías más decisivas de la historia de la humanidad, del discernimiento entre lo uno y lo múltiple para el descubrimiento, la interpretación, invención, deconstrucción, o cualquier término por el cual hayan surgido las más diversas corrientes de pensamiento (que no dejan de ser conversaciones concatenadas con el fin de dialogar de manera intergeneracional y correr lo sucedáneo del tiempo) nos encomendamos a la encomiable empresa —jactancia intelectual mediante—, de invalidar la categoría de Filosofía latinoamericana; no solo desde la perspectiva etimológica, histórica y, en definitiva, discursiva sino también desde la lógica del razonamiento, arriba señalado como uno de los puntos neurálgicos del juego de conceptos de las primeras y las últimas causas, validando por ello, las infinitas filosofías que existirían dentro de esa delimitación, como decena de casos puntuales de

que supuestas subcategorías o no existen en cuanto tales —es decir como formando parte de un categorial que los englobe, que los enmarque (no podría nadie determinar su lazo de vinculación o de pertenencia; nadie que no se pretenda dominante, como por contraposición o reacción, ante ese predominio de la filosofía occidental o filosofía a secas, que *per se*, refiere a todas desde ese imperialismo intelectual, paradójicamente del que nacería ese gran concepto de filosofía latinoamericana) — o existen en forma múltiple, en todas las manifestaciones que así se pretendan y que mediante el uso de la semántica así lo señalen.

La multiplicidad de filosofías dentro de lo que geográficamente se considera Latinoamérica (como todas las delimitaciones categoriales, surgidas desde los preceptos de la conquista como más luego del sincretismo, violencia mediante) invalida la posibilidad de la unidad pretendida por el alma académica que, obviamente, actúa por instituciones y usinas de poder, generadas desde aquel imperialismo intelectual que se pretende, con la arrogancia del que plantea las reglas de la discursividad, como el único apto para determinar cuáles son los límites del pensamiento, en el caso de que este los tenga, claro está.

Advertir que en verdad estamos en presencia de un fenómeno de perspectiva, de pensamiento (o de como queramos llamar) que pese a ser conquistado no ha dejado de pensar, bajo sus propios términos que, alguna vez, podríamos caer en cuenta de que nuestro occidente en crisis lo precisa, como maná del cielo, pero que para esto debemos prescindir de sus formulismos y —por sobre todo— de sus métodos y rigores, viciados de una significación que obliga al ocultamiento de lo pensable o filosofable que podríamos encontrar fuera de lo europeo u occidental.

La filosofía latinoamericana no debe circunscribirse a aquellas reflexiones que solamente tienen como objeto el mundo cultural, ético, político, religioso, socioeconómico, etc., de los países de esta parte de América, aunque algunos autores con argumentos válidos también así la conciben. Por supuesto que de algún modo tienen que aflorar tales problemas en el ideario de cualquier filósofo de esta región con suficiente dosis de autenticidad. Pero el hecho de que aborde estos temas no le otorga ya licencia de conducción para las vías de la universalidad (Guadarrama, 2008: 3).

Consideramos que más allá de la “necesidad latinoamericana, africana o asiática” de reafirmar sus procesos de pensamiento, sus prioridades y, por qué no con ello, de la revisión de su historia con los elementos condicionares y —por sobre todo— vejatorios, bajo la auto asignación o el bautismo de sus corrientes, es una necesidad eurocéntrica que exista otro que pretenda emular, tomar de suyo o ser parte sin el estigma de víctima, del que siempre —por otro lado, ese “occidente intrusor”— se ha adueñado bajo el término del universalismo.

Finalmente, y como para no adentrarnos en lo que podría significar el momento más intenso, formalmente establecido o nominalizado, en lo concerniente a la Filosofía latinoamericana —que es ni más ni menos, como veremos más adelante, la filosofía de la liberación—, es en el manual de Horacio Cerutti, *La filosofía de la liberación latinoamericana* en donde lo arriba mencionado se describe como una polémica cruzada y argumentada en textos y ponencia, por parte de Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, donde coincidiremos con la siguiente cita:

Ajenas a todo fundamentalismo, las fundaciones de la filosofía latinoamericana nos revelan que no se trata de enunciar principios que enclaustran la esencia de Latinoamérica en unas formas excluyentes, sino de ejercer la razón, en sus múltiples dimensiones intelectuales, emocionales y estéticas, con el fin de comprender pluralistamente nuestro múltiple mundo cultural e histórico, y desde allí avanzar a una relación constructiva con otras civilizaciones. Si como ha señalado acertadamente Guillermo Hoyos, “filosofía latinoamericana significa uso crítico de la razón”, creo que con el mismo derecho podemos enunciar la recíproca y sostener que el uso público de la razón entre nosotros y de cara al diálogo con otras experiencias culturales significa filosofía latinoamericana (Dussel, 2009: 261).

Superado el obstáculo terminológico o metodológico para asumir (o no) una denominación acerca de una filosofía “patronímica”, a fin de que la misma sea aceptada en los reductos o claustros del saber, descontamos de la necesidad de la misma en un sentido estrictamente político (también veremos más adelante que tanto Hegel como Cerutti hablan, el primero de libertad política para el desarrollo filosófico, y el segundo del desarrollo de la filosofía de la liberación como una filosofía política,

ambos por el eurocentrismo) sobre todo en los supraorganismos internacionales, que regulan el derecho internacional, público y privado: el “contratismo social” a escala universal por llamarlo de alguna manera.

Neologismos —contradictorios en sí mismos— que surgen para acendrar la necesidad de la existencia de organismos internacionales los cuales planteen la generalidad de lo humano a través de la fundamentación del *logos*, como razón (valga la redundancia) y el origen de lo jurídico y de lo ético que dan razón de ser a estas instituciones que determinan las razones en que deberíamos entendernos todos los seres humanos. La necesidad, por tanto, de que la explicación o aseveración de las primeras y últimas causas, es decir la Filosofía como concepto y, en su ulterioridad, como piedra basal de imposiciones dialécticas que luego se transforman en imperativos de poder fáctico, existan en lugares como Latinoamérica y África, como condición necesaria para la imposición tanto de modelos de organización social (colectivos, por ende políticos) como de formas de vida (individuales, por ende, existenciales) cuando en verdad en la manifestación —sincretismo violento mediante—, sus expresiones filosóficas (en caso de que las hubiere entendidas desde el categorial de la filosofía del *logos* “occidentecentrista”) surgen de manifestaciones poéticas o artísticas-danzantes. Organismos internacionales que regulan lo político, lo económico-comercial y lo vivencial (salud, expresión-comunicación, etc.), amparados en la Declaración de los Derechos Universales del Hombre y acotados en sus maniobras fácticas o prácticas por tanto que solamente condicionan desde lo teórico o teorético por la autodeterminación de los pueblos, encuentran en el *logos* occidental, dialógico o que dialoga —de un tiempo a esta parte, con el Oriente adormecido o aletargado por el opio de la razón instrumental impuesta por aquel Occidente en los períodos de conquista—, no han resuelto este dilema trascendental que vincula dos continentes, dos expresiones de ser ante el mundo: la latinoamericana y la africana. Si bien son dos procesos disímiles y en estadios diferentes, a través del relato filosófico, de la Filosofía como discurso validante o validador, para que se dispongan supuestos derechos universales que en verdad, jerarquizan la relación entre clases distintas de hombres, que no son como las corrientes europeas de pensamiento nos quisieron hacer entender (dominantes y dominados, opresores y oprimidos) sino más bien, son los que vivencian la existencia, desde los límites del lenguaje, de esa construcción iniciada con los primeros filósofos griegos, a diferencia de quienes lo vivencian desde la expresión poética, fundante de las aseveraciones estipuladas más luego como fundantes, imperantes y condicionadoras.

La noción de universalidad aplicada a lo estricta o particularmente filosófico, se la debemos a Hegel (1970), uno de los alemanes eminentes que sí nos permite la digresión y no puede eludir el haber conformado esa “conciencia alemana” que convalidaría con los votos —años luego— el horror plasmado con el régimen social y político más siniestro de la historia moderna. Su consideración acerca de esa universalidad la anatematiza, al escindir, apartar y colocar en una cámara de gas a regiones enteras del globo, precisamente, a todo un continente. Podríamos extendernos en otros pasajes de la obra mencionada, en donde se realizan apreciaciones antropológicas que orillan claramente lo proverbialmente discriminador y xenófobo; pero es más interesante detenernos en esta construcción teórica de lo universal (desde ya que esta consideración proviene de la herencia inoculada por el poder del claustro, que dispuso que la primera historia de la “ciencia de la verdad” sea el “Libro I” de la *Metafísica* de Aristóteles. Como sabemos, se podrían seguir escribiendo obras completas del aristotelismo en Hegel, desde la continuidad que hizo el teutón de los principios de tesis y antítesis propuestos por el estagirita como corolario simbólico de la síntesis, complementada por aquel, por ejemplo, que profundiza nuestra autor citado al desterrar las fronteras de lo filosófico también a América: “El nombre de nuevo mundo proviene del hecho de que América y Australia no han sido conocidas hasta hace poco por los europeos[...] este mundo es nuevo no solamente relativamente, sino absolutamente” (Hegel, 1997: 170). Los americanos viven como niños, que se limitan a existir lejos de todo lo que signifique pensamiento y fines elevados. Las debilidades del carácter americano han sido la causa de que se hayan llevado a América negros, para realizar trabajos duros.

Finalmente, y como si le cupiese algún tipo de duda a cómo consideraba la universalidad filosófica, nuestro autor lo deja expresamente narrado: “En Occidente estamos en el verdadero suelo de la

filosofía; allí tenemos que someter a consideración dos grandes formas, distinguir dos grandes períodos, a saber: 1) la filosofía griega, y 2) la filosofía germánica” (Hegel, 1984: 211).

El mundo americano, que fuera descubierto (en virtud), más por la intervención del azar, la necesidad y los caprichos de la aventura que por los progresos de una ciencia supuestamente siempre en ciernes y que brinda la posibilidad de extender las fronteras de lo humano (podríamos afirmar que un maridaje indisoluble lo constituyen Occidente y la técnica que van a la postre, en una suerte de carrera alocada sin metas precisas, ni mucho menos naturales, sino que se impostan como espejismos que sostienen aquella unión ficta), funda la nueva territorialidad bajo el imperativo categórico de lo educativo y lo político. Debemos nuevamente desandar lo que nos deja la herencia, la tradición o los cánones academicistas y, a su vez, no por ello caer en ese exotismo que esa misma academia tolera o acepta como excepción a la regla y que define como Multiculturalismo. Es decir, no podemos, no debemos poner o citar a un hermano originario, autóctono o primitivo — que, por tradición oral, haya recibido de sus ancestros el ritual que, de acuerdo a sus concepciones del mundo, lo acercaban al hombre con la eternidad, esto sólo sería un apartado menor, en un curso en una facultad europea de Filosofía o Antropología. La verdad, correría por lo que quedó asentado, muchas veces por manos bárbaras (precisamente este término, es una muestra cabal de cómo ha entendido siempre lo europeo lo ajeno y lo propio; bárbaros eran considerados los que habitaban fuera de la Roma imperial, el correrse de ese límite ya los hacía pertenecer a un submundo peyorativo) y casi siempre manchadas de sangre, contaminadas por el hedor de lo peor de la condición humana, o lo que simplemente se entiende, o se trata como historial formal u occidentalmente aceptada.

No podemos apartar la mirada de los procesos de conquista llevados a cabo siglos atrás, en nombre de la razón iluminada por la esperanza de la religiosidad e impulsada a su vez, por la avidez de recursos, de extensión y de expansión en ese mismo sentido “occidental”. Sin embargo, no queremos que la circunscripción de la temática nos haga salirnos de nuestro eje, de lo que planteamos más allá de esta cuestión que bien podría ser entendida como meramente historicista.

Independientemente de los millones de litros de sangre derramados, para que desde la pluma podamos expresar esto mismo como una nimiedad en el presente capítulo de lo humano, lo cierto es que deberán ser otros —más allá de los que ya han sido— quienes consignen estos actos despreciables con la vida y con la humanidad, entendida, precisa y paradójicamente, bajo categoriales pura y exclusivamente occidentales, dado que nuestra intencionalidad discurre por dejar en claro que pese a tamaños actos de sujeción, esa misma conquista entronizada en cuerpo y alma mediante violencia ha hecho que dos continentes conquistados puedan ser sometidos filosóficamente. Ambos procesos se encuentran ante un mismo cuadro de situación, el referido y viven desde un inicio reacciones, modos de ser ante el mundo — debido a esa imposición que los modifica desde el encuentro entre las civilizaciones— y respuestas o manifestaciones, de formas muy diferentes.

Para dejar aún más claro el planteo: referimos que, pese a la imposición, a la ocupación y a la dominación en todos los órdenes ocurridos durante siglos, no se ha podido obtener por parte de ese occidente dominador, el alma, el espíritu, la esencia o en el más griego —y por ende occidental— de los conceptos, la *ousía* de los pueblos latinoamericanos y africanos.

Encontraremos que, por intermedio de lo considerado desde ese occidente centrista, conquistador, modelador o impulsor de referencias obligadas, lo filosófico anida en ambos continentes en expresiones sensoriales o más vinculado a lo emocional que lo tradicional u originario del *logos* racional (valga la redundancia) tanto en lo poético como en lo festivo y musical; asimismo, encontraremos vinculaciones tanto en lo mitológico como en lo religioso.

Es imperioso afirmar que el proceso de coloniaje, dependencia o el férreo establecimiento del imperativo categórico de pensar como condición *sine qua non*, bajo la égida o la férula de conceptos eurocentristas, se da por intermedio de los supracategoriales dentro del campo disciplinar y académico de lo filosófico, de “Dios y Marx”. Ambas acepciones actúan como inicio o fin y, por ende, inmiscuidas en el desarrollo de los pensamientos o tratamientos del *logos* o filosofía, sobre todo en

Latinoamérica. Sin pecar de historicistas, la mitad del ágora latinoamericanista obedece —cual dogma libre de raciocinio— a la existencia-presencia del dios, establecido conceptualmente y bajo rigor espartano por la “compañía de Jesús” más conocida como los jesuitas, quienes extendieron la existencia del todopoderoso más allá de la divinidad, sedimentándolo a lo largo de los siglos de la historia del pensamiento como fuente de toda razón, entronizándolo como motor inmóvil o punto de partida inexcusable para quién se preciara, no ya de católico o cristiano, si no de partícipe de la historia de Occidente; un Occidente proverbialmente europeo, que explicara por el apropiamiento de ese *logos* o de esa razón lo que necesariamente debería ser creído, por la necesidad incita a asirse a algo que fuera, al menos un poco más que la orfandad, inexplicable y nauseosa (previamente temblorosa) que precisamente, resurge o renace como reacción, histórico-político-dialéctica y por intermedio de un proyecto filosófico-materialista y ateo, por sobre todas las cosas. En relación a la obra de la “compañía de Jesús”, analizada desde una perspectiva de poder, refirió Napoleón Bonaparte:

Los Jesuitas son una organización Militar, no una orden religiosa. Su jefe es el general de un ejército, no el mero abad de un monasterio. Y el objetivo de esta organización es Poder - Poder en su más despótico ejercicio - Poder absoluto, universal, Poder para controlar al mundo bajo la voluntad de un sólo hombre (El Papa Negro, Superior General de los Jesuitas) El Jesuitismo es el más absoluto de los despotismo - y, a la vez, es el más grandioso y enorme de los abusos (Recuperado de Infonom.com).

Esta batalla, que bien pudo haberse desatado no ya en una facultad, sino en un aula determinada de la misma (conviniendo o recordando en verdad, que la *universitas* o el concepto educativo fue instalado también merced de los jesuitas), se libra en los extensos terrenos de los continentes, en donde lo occidental o europeo ya había hecho mella a través del eufemismo del “sincretismo” que en verdad ha sido conquista a sangre y fuego e imposición categórica, que necesariamente repelió cualquier tipo de manifestación dialógica.

Queremos subrayar o no dejar de mencionar un caso específico que bien podría iluminar lo que estamos señalando, en cuanto a cómo sigue operando esa clausura occidental, a cómo ese sometimiento arquetípico (la mayoría de los habitantes del nuevo mundo son descendientes directos de mestizos: productos genéticos del entrecruzamiento entre conquistadores y conquistados) continúa socavando la posibilidad de enfocar lo que ha ocurrido, desde otra óptica o perspectiva.

Para aquellos que, con toda lógica y razón eurocentrista, puedan esgrimir que la vinculación África-Latinoamérica (al desconocer los millones de litros de sangre derramada y el sistema esclavista que sustentó el modelo económico, político y social de la conquista) es más que forzada, les brindaremos una muestra clara que se produjo en una cultura precolombina, la cual fue arropada por el poder jesuita y esa interpretación que algunos, como Leopoldo Lugones en su obra *El imperio Jesuita*, caracterizaron como “comunismo teocrático”.

Los Guaraníes fueron una cultura (quedan vestigios o reductos de las mismas muy apocados en todo sentido) que habitaron el Litoral argentino y la actual República del Paraguay; el sentido del mal —antes de la llegada de los conquistadores— no estaba vinculado a una interpretación religiosa, tal como lo implementaron luego los europeos.

Los guaraníes forman una comunidad de iguales donde principia el altruismo y la distribución de los productos de subsistencia, de acuerdo a las necesidades de cada cual. Así es como se reparten lo producido en las cosechas y lo que obtienen de la caza, de la pesca y de los frutos recolectados (García, 2014: 19).

Escribía el Padre Andrés en sus apuntes y agregaba:

Para ellos no existe la propiedad de la tierra, se la considera un bien común al cual todos tienen la obligación de cultivar y la equidad de repartir los bienes producidos; diferencia fundamental con el sistema de los conquistadores españoles que reclamaban el derecho de la propiedad privada para apropiarse de los espacios que les apetecen y, como no cultivan la tierra con sus propias manos, necesitan de vasallos para que lo hagan; nada mejor-entonces-que utilizar a los indígenas domesticados para estos menesteres (2014:19).

Existe una figura clave en esta cosmovisión: una suerte de personaje mitológico o legendario llamado “El Pombero”, una especie de duende, de conformación física extraña —con pies con dos talones, exageradamente bajo y con un miembro viril desproporcionado—, al que le atribuían embarazos no deseados y actuaba u oficiaba como temor simbólico para los niños o para los que quisieran infligir la ley; por ejemplo, no salir al espacio de fuera de las aldeas en horarios no aceptados (luego del mediodía y antes de la tarde, en la siesta, espacio que actualmente en donde habitaron los Guaraníes, se corta aún hoy, la actividad laboral y comercial y se duerme) lo sorprendente es que esa voz, tal como expresan estudiosos a continuación, posee una base africanista.

Para Marily Morales Segovia se originaría en la voz africana “Pomba” que identifica a un demonio femenino propio de la cultura que trajeron a estas tierras los negros esclavos de África hacia principios del siglo XVIII (Poder Ejecutivo de la Provincia de Corrientes, 1988: 25).

Tampoco queremos sobreabundar de argumentación, pero existen religiones o cultos enteros que reflejan este sincretismo forzado, este sincretismo del dolor, o del sometimiento entre África y Latinoamérica; un ejemplo claro es el “Umbanda” y sus ramificaciones que por obviedad no explayaremos sobre su vinculación entre lo señalado, como condición necesaria y suficiente para lo expresado.

Todos los hijos de aquella circunstancia —generaciones posteriores al latrocinio—, ven y sienten correr en sus venas, la sangre de la sinrazón que no ha dejado víctimas ni victimarios pero que, sin embargo, ha dejado un modelo claro de cómo pensar el mundo y desde qué lugar incluso.

‘Si la historia la escriben los vencedores’ aseveración atribuida a George Orwell, la frase conceptual se completa con “existe otra historia de los vencidos”, tal como si fuese el estandarte de un ejército de vencedores morales, de melancólicos o de románticos revisionistas que, mediante un gran esfuerzo investigativo e intelectual, se empeñan en relatar las modificaciones a esa gran historia oficial, a la que suelen torcer.

Simplemente para cerrar la mención de los guaraníes, lo canónico siempre dio por sentado —o lo transmitió como verdad inexpugnable— que el proceso vivido por esta cultura fue de alguna manera una salvación, una gracia en sus vidas, un hecho fortuito que obedecía en realidad a los indescifrables designios de un dios que lo así lo quiso.

Entre 1537 y 1616 se registraron veinticinco rebeliones de los indios guaraníes contra la invasión de la dominación española. No querer trabajar para los españoles y al mismo tiempo reafirmar sus tradiciones religiosas amenazadas, fueron las dos principales causas. El levantamiento del cacique Oberá en la región de Guarambaré, por el año de 1579 es un caso paradigmático de lo que fueron muchos de los movimientos de liberación Guaraní (Meliá, 1986: 30).

Como podremos ver en la siguiente cita, vamos cumplimentando uno de los preceptos de lo que se da en llamar la Filosofía de la liberación sin que hayamos optado o no por pertenecer o coincidir con la misma; pero de esto se trata precisamente el pensar desde los lugares arquetípicos, el despresurizar de elementos que podrían desnaturalizar nuestro razonamiento, desde el lugar en el mundo en donde, si se quiere, fuimos arrojados.

La filosofía de la liberación, ya iniciada por Mariátegui en sus reflexiones sobre el indigenismo, debe desarrollar un discurso filosófico sobre la naturaleza del amerindio, sobre su pensamiento mítico-racional, sobre su lugar en la historia posterior a la conquista. Como hecho ético debería propugnar por un desagravio histórico del indio americano en 1992: cinco siglos de dominación, genocidio y muerte. Sin embargo, allí están y reclaman sus tierras, su dignidad, su libertad, su autonomía política y cultural. ¿No sería esta una ocasión propicia para avanzar filosóficamente estos temas de la filosofía de la historia americana? (Dussel, Siglo XXI, s.f.).

Claro que la espada y el crucifijo solo podían hacer una parte; la razón instrumental debía seguir sirviéndose del pupitre, del sistema de control que disponía lo educativo, para luego generar trabajadores en serie, al darles un sentido técnico, de progreso, de interpretación del mundo, de finalidad burda y absurda, que no es ni más ni menos que la “occidentalidad brutal” y

empequeñecedora de la cuestión humana, que dinamita el alma y amputa el espíritu y ocultadora del ser. El círculo hermético por donde hacían transitar ese conocimiento, esa piedra filosofal entendida como tesoro escondido o a esconderse o a develar (esto es muy medieval y se puede observar claramente en textos llevados al séptimo arte, hablamos de *En el nombre de la rosa* de Umberto Eco) fue necesariamente el ámbito de esos claustros que, desde la definición misma, establecía que el ingreso no era solamente para el que deseara, sino que se constituía en un riguroso círculo cerrado en donde la circulación de ese conocimiento —o de ese logos occidental— estaba al alcance de muy pocos, los que cumplieran las prerrogativas disciplinares de obediencia debida y rigor metodológico. Daremos un ejemplo de cómo la tradición surge de Aristóteles: “El tema que desde hace mucho tiempo, ahora y siempre, se ha buscado y ha planteado renovadas dificultades, ¿Qué es el ente?, viene a ser, ¿Qué es la *ousía*?” (Aristóteles, 1986: 285). Luego generará un *rigor mortis* en cuanto a la posibilidad de entender de qué se trata, sin que se pueda salir de un camino, enfatizado y determinado casi fanáticamente, por un conjunto de reglas, o un corset o molde que impida el poder generar perspectivas más allá de lo estipulado por quienes se creyeron —de un momento a otro— los únicos capaces de establecer las reglas de juego del conocimiento; como si al abordar el mismo los debiera tener, más aún en forma expresa y específica, como estos, enajenados de libertad, así lo dispusieron.

Nunca dejará de pasar tal estadio y, probablemente, no se le brinde ningún tipo de consideración academicista a lo no aceptado o a lo que al menos pretenda situarlo dentro del ámbito de lo admisible. De hecho, como observamos, lo que no proviene de la tradición o de lo metodológicamente comprobado, le puede llegar a corresponder el exotismo de lo “multicultural” o, a lo sumo raro, acepciones que nada se corresponden con la seriedad occidental.

Preguntamos ¿Qué significa la seriedad del intelectual? ¿Está dada sólo por un riguroso aparato crítico y abundantes citas en lenguaje original? La única seriedad que queremos y buscamos porque no tenemos es la del compromiso con el hombre latinoamericano con su ser y su verdad (Cerrutti 2005: 299).

A esto es lo que reacciona o lo que en verdad se gesta ante tanta predeterminación o arbitrariedad, en un ámbito en donde supuestamente se pregonaría lo contrario, tal como el claustro universitario. La institución de características perversas, al alentar vientos libertinos que no dejaba circular dentro de sus propios edificios de estilos medievales, se vio asediada por la necesidad de una mayor apertura; el aumento de población y los cambios de paradigma, que a nivel político-filosófico se coronan con la llegada del Marxismo, como antídoto, como reacción, como mecanismo de defensa, ante la asolación de la hiperpresencia de un dios que, en verdad, estaba por fuera de la universidad.

El Marxismo irrumpe, además, como el espacio de esa libertad faltante, pero apuntando esa ausencia libertaria de las fábricas desde el núcleo básico del sistema económico y político: se auto enviste de solución salvífica, pero desde el presidio de máxima seguridad del claustro. La única forma de que esto precisamente no se notara, que siguiera oculto, era que precisamente naciera como dogma que apuntara a la realización de las libertades (podríamos volver a Hegel, cuando estipula que lo filosófico solo puede darse en el ámbito de la libertad política; de todas maneras, es una obviedad crasa que toda la historia sea nada más que el diálogo intergeneracional entre un puñado de hombres europeos, avalado, promocionado y sostenido por otro grupo un poco más cuantioso de seguidores o aduladores) posibilitándole a ese proletario librarse de las esposas del sistema productivo. Claro que esta formulación, originada en ese laboratorio con cláusulas aún más atentatorias de las libertades más básicas, nunca sería vista desde esta perspectiva. Ese dispositivo de encapsular lo que pueda ser dicho y entendido como verdad, debía salir de algún presidio, por más que discutiera otros sitios de encerramiento de la libertad.

El traslado al ámbito intelectual latinoamericano de algunas de las polémicas que desde los años cuarenta y cincuenta se venían produciendo en el seno del llamado “marxismo occidental”—contrapuesto al marxismo-leninismo emanado del bloque soviético— sobre algunos temas filosóficos, éticos y estéticos, conmovieron cada vez más el ambiente en el que se desarrollaría el marxismo en América Latina. Por otra parte, el auge que tomaron las posiciones filosóficas críticas del marxismo en diverso grado, unas veces para tratar de permearlo como el existencialismo sartreano y otras para sustituirlo como la filosofía de corte neopositivista, la analítica, el neotomismo, etc., dieron lugar a que el marxismo se situara en mayor medida en el centro del debate intelectual y se expresase de diversas formas como en el caso de su

El terreno por sobre seguro, por más que sean senderos de bosque, debe atenerse necesariamente, para sus consideraciones, sus finalidades hipostasiadas, a lo escrito, a lo académicamente aceptado; jamás puede estar navegando en un éter no comprobado como una tradición oral, en lo indeterminado de una danza, de un ritual, de un contemplar un amanecer, consustanciado en el ser ahí, desde lo que se es, con la Pachamama o con la madre naturaleza. De allí la necesidad que tuvimos en traer a colación la hipótesis del posible diálogo platónico no comprobado, la necesidad de verdad, de esa verdad cientista occidental (que nunca pudo arrojar ni un ápice de luz ante el fenómeno más trascendental de lo humano, que es: ¿qué ocurre y por qué ocurre la finitud o la muerte?) no tolera, no acepta, no asimila, no absorbe nada que no sea tal como dispusieron sus reglas antediluvianas.

África y Latinoamérica, sin embargo, colonizados y conquistados por ese occidente reglado y reglamentador, no solo que vieron imposibilitadas sus posibilidades de que se conocieran las distintas formas de relacionarse con las primeras y últimas cuestiones de lo humano, si no que tuvieron que deconstruir, decodificar lo impuesto, asimilarlo y reconvertirlo a su interpretación y, con ello, reescribir lo que se les había dado o impuesto como lo que debiera ser. Como podremos observar, se dio y, como decíamos, por intermedio de una reescritura o resignificación de ese concepto tutelador europeizante, se tradujo en nuestras tierras como, revoluciones atestadas de armas y de violencia, pero que paradójicamente siempre recurrieron, tanto en unos como otros (es decir los que estaban a favor y los que estaban en contra) a los sectores más desposeídos, marginales y pobres.

Quien llama a los pueblos africanos “no desarrollados” o “subdesarrollados” emplea una terminología eurocéntrica la cual el africano mismo no es capaz de comprender. Un africano no planifica el futuro y no porque sea particularmente pusilánime ante la realidad por venir, sino porque no concibe que el tiempo tenga esa medida. El centro de atracción de la medición del tiempo es el *Zamani*, en donde pululan cantidad de mitos explicativos del origen del mundo, del ser humano, del silencio de los dioses ante el hombre, de la llegada de los humanos a la tierra de los antepasados. El sentido yace en el *Zamani*.

Como observamos a continuación, las problemáticas —más allá incluso de las barreras idiomáticas y geográficas (recordamos de todas maneras que de acuerdo al proceso conocido como “Pangea”, hubo un tiempo en que África y América del sur formaban parte del mismo bloque continental) — no dejan de ser similares, sincréticas, independientemente incluso de aspectos etnográficos e históricos. Si bien ambos continentes formaron parte de un proceso que los tuvo por igual como víctimas ante la irrupción y la dominación perpetrada por la razón iluminada, por los hijos o alumnos de la filosofía universal. Lo cierto es que existen ciudades populosas que, históricamente han sido sincréticas (por ejemplo, la primera capital del Brasil, San Salvador de Bahía) y que desde aquellos años de fustigación, propone en esa convivencia, en ese maridaje o consustanciación entre lo africano y lo americano, fenómenos o expresiones culturales que trasciendan lo meramente artístico (ya expresamos la religiosidad, el carnaval, la danza-ritual de la *capoeira*, o el *olodum*, como ya manifiesto filosófico aglutinante del orgullo de ser).

Fanón, desde el ángulo de la dependencia africana se plantea el problema de la dependencia y el de su necesaria correlación el de la liberación de los pueblos bajo colonización. Planteamiento que transforma la vieja preocupación universal, por lo que se refiere a hombres y pueblos que han entrado en la historia bajo el signo de la dominación colonial. Así lo reconoce ahora el pensamiento, o filosofía, de la liberación, que se hace simultáneamente expresa en nuestros días en América Latina, Asia y África (Zea Aguilar s.f: 209).

Como expresáramos, de lo que se trata —en el fondo— es de volver a definir de qué se trata o qué es lo que trata o debería tratar la filosofía. La definición conceptual de filosofía ha sido inquietud de diversos filósofos a lo largo de la historia, dejando como resultado innumerables concepciones en diferentes contextos y épocas. Cada concepción permite darle un enfoque de acuerdo a la definición que se tenga; no existe una respuesta única y una definición exacta de lo que es la Filosofía: cada

filósofo la caracteriza de acuerdo a sus presupuestos teóricos; es por ello que uno de los principales debates y discusiones tradicionales del ámbito filosófico es su definición. Es pertinente dedicar un espacio para conceptualizar el término filosofía. Para el presente trabajo se asume la perspectiva de que:

La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos [...] crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía. El concepto remite al filósofo como aquel que lo tiene en potencia, o que tiene su poder a su competencia, porque tiene que ser creado (Deleuze y Guattari, 1993: 8).

La filosofía como creación de conceptos busca encontrar nuevas maneras de pensar que conducen a nuevas maneras de relacionarse; ver, entender y escuchar el mundo. Con ello se generan encuentros para vivir otras experiencias. La creación de conceptos permite la crítica y al mismo tiempo la creatividad, es decir:

Los filósofos se pueden clasificar en edificadores (creadores) y sísmicos (críticos); en los dos casos los conceptos se convierten en movimiento y vehiculizan la creación y la crítica; la creación deviene de la crítica y la crítica deviene de la creación (Pulido Cortés, 2009: 96).

La creación de conceptos se convierte en una nueva posibilidad, un acto particular y no una designación que limita la sensibilidad y la experiencia propia, no es un concepto dado ni tampoco se impone, es el reflejo de un acontecimiento. “Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean” (Deleuze y Guattari, 1993: 11).

El concepto no está hecho, es una invención del filósofo que se conecta con la realidad a través de una experiencia que convierte los conceptos en temporales y no en universales; es así como los conceptos no son dogmáticos, ni imposiciones. “La Filosofía se encuentra con la creación, pues este encuentro permite construir nuevos pensamientos que fabrican el concepto para repensar constantemente los acontecimientos del mundo” (Mariño Díaz, 2012).

Inveterada costumbre —como contradictoria y de resultados inciertos— la de poner, establecer, fijar y/o determinar el comienzo, el inicio, el punto de partida de la filosofía tal como la venimos entendiendo desde ese contacto inmemorial del tiempo. Aporías que se bifurcan en senderos sinuosos, de los que nos resulta imposible apartar nuestras pisadas, fijamos en esta exploración el adentrarnos en la perspectiva, en el camino —sino recurrido o recurrente— de lo poético como disparador, como punto cero, agregándole la exhaustividad, probablemente irreverente de considerar el texto homérico: el primer verso de la *Iliada*, como ese instante perpetuo, esa perpetuidad capturada a la luz de lo que consideramos inteligible, filosóficamente aceptable, el dial de la sintonía para este largo (como pretenciosamente sempiterno) diálogo que establecimos, con el renunciamento expreso a una conclusión o a elementos concluyentes, pero del que no podemos o no podríamos renunciar a fijar un principio determinado, específico, que combate ante el desparpajo omnisciente de la incertidumbre del arrojo existencial del que somos parte. Por ende, al dinamitar ese principio formal, forzado y metodológico y poder situarlo en la poética homérica, ¿cómo no podemos ubicarlo en la poesía o en la danza africana? ¿Quién y bajo qué vara filosófica —entendida, esta, como lo argumentado— podrá decir que no es lo que constituye una filosofía menor en relación a otra, que solo varía en diferentes concatenaciones de palabras?

Los elementos fundamentales de la función profética parecen ser los mismos en todas partes. En cualquier sitio el don de la poesía es inseparable de la inspiración divina. En todas partes la inspiración lleva consigo conocimiento —del pasado en forma de historia y genealogía; o de lo que no sabemos del presente, comúnmente en forma de información científica, o del futuro, en forma de profecías en sentido estricto. Su conocimiento siempre se acompaña con música, vocal o instrumental. La música en todas partes del medio de comunicación con los espíritus. Invariablemente encontramos que el poeta y vidente atribuye a su inspiración al contacto con poderes sobrenaturales y cuando lanza sus profecías, su ánimo se ve exaltado y se aleja del que tiene en su existencia normal. Generalmente encontramos en todas partes un procedimiento reconocido por el medio del cual se provoca el estado profético cuando se desea. Las elevadas pretensiones del poeta y vidente se admiten universalmente, y el mismo alcanza una posición social privilegiada donde quiera que se encuentre (Conford, 1987: 120).

Ese amanecer intelectual de un occidente en donde atardece por necesidad, sedimentó el giro eurocéntrico, pues en Latinoamérica (como espacio no geográfico, más bien conceptual en donde abrevó el continente africano, por el tráfico de esclavos) la reacción ante esa opresión —enmascarada en el dios de quienes impusieron las reglas, sociales, educativas, morales, y religiosas— se dio, necesaria e imperiosamente, por intermedio del marxismo.

Dos casos resultan paradigmáticos. Uno sucedió en Perú, cuando el licenciado en filosofía Abimael Guzmán decidió —inspirado en el fundador del comunismo en su país, el intelectual José Carlos Mariátegui— crear un “sendero luminoso”, que no era más que un giro literario invertido, el cual utilizaba el amauta, para señalar que su país debía seguir la luz del camino marxista. No casualmente, el llamado forjador de la peruanidad, exclama lo siguiente, al parecer defendiéndose de lo que pareciera una acusación de eurocéntrico:

No faltan quienes me suponen-replica Mariátegui-un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino (Mariátegui, 2013).

No continuaremos la búsqueda imposible de razones en la sinrazón terrorista que dejó un luctuoso saldo de decenas de miles de muertos en nombre del “sendero luminoso”, pero sí es necesario volver a consignar que, tanto el hacedor de esta organización delictiva como su involuntario inspirador José Mariátegui, se reconocían (Guzmán incluso se autoproclamaba “la cuarta espada del marxismo”) como marxistas al punto de, uno, ser el fundador de la expresión política del mismo y el otro, su expresión en el hacer de la “revolución proletaria”, en la latinoamericana república del Perú donde les toco nacer y decidieron vivir y hacer vivir a sus compatriotas.

Años después, brota de las mismas tierras latinoamericanas —esta vez algo más al norte, en México— un nuevo fenómeno vinculado con la filosofía académica pero que necesariamente (como en el caso de Perú) se disrumpe, se discontinúa, se sale de aquel concepto profundamente eurocéntrico —tanto de forma como de fondo— de congeniar o ensamblar, el rigor metodológico que conlleva a enclaustrar la verdad, como lo hicieron en forma plena en el medioevo y el monopolio ejercido en ambos lugares del poder educativo (educadores y educandos) desde el entronizado concepto, ya movimiento ideológico del marxismo. El “brote” mexicano se denominó la Insurgencia Zapatista y, años luego, sabríamos que el líder Rafael Guillén, pertenecía a las filas filosóficas de la *universitas* y si bien siempre dejó en claro no ser marxista, no tuvo eco en preconizar que no se lo catalogara de tal manera (más que nada para la prensa) con la diferencia —sobre con todo con Guzmán— que las propias producciones escritas de Guillén, indudablemente profusas le valen una chance, una posibilidad de salirse de esa etiqueta autonómica, asequible a todo aquel que con el solo hecho de plantear aspectos diferentes a lo establecido es indefectiblemente catalogado como un hijo dilecto de la filas del marxismo.

Como expresábamos en relación a Guillén, podríamos afirmar que toda su obra escrita no solo es una justificación a su “polémico hacer”, o su posición en el mundo, sino que también es un tratado completo para no ser considerado, catalogado o etiquetado como marxista, pero para ello inevitable o indefectiblemente, sus considerandos han abrevado —en mayor o en menor medida— en el marxismo o neo-marxismo.

Una de las falacias neoliberales consiste en decir que el crecimiento económico de las empresas trae aparejados un mejor reparto de la riqueza y un crecimiento del empleo. Pero no es así. De la misma forma en que el crecimiento del poder político de un rey no trae como consecuencia un crecimiento del poder político de los súbditos (antes al contrario), el absolutismo del capital financiero no mejora la distribución de la riqueza ni provoca mayor trabajo para la sociedad. Pobreza, desempleo y precariedad del trabajo son sus consecuencias estructurales (<http://www.cgt.es>).

Por supuesto que hemos citado estos ejemplos, sin hacer hincapié ni historicismo, en los procesos políticos (sustentados ideológicamente en lo que se dio en llamar “El marxismo”) que se dieron tanto en Latinoamérica como en África durante el proceso mundial conocido como Guerra fría pues, sin

ánimo de equivocarnos, probablemente estaríamos en un porcentual muy alto de vinculación, al determinar que el concepto del marxismo, como respuesta al teocentrismo, se dio desde el ámbito de la academia, que por veleidades romántico-revolucionarias (recordar en aquellas décadas los conceptos del compromiso intelectual y de los reduccionismos como ideas movilizadoras: “Pidamos lo imposible” como consigna insignia) y derraparon en procesos políticos de facto, pero que surgen como un planteo educativo formal que se elucubran desde las usinas de poder universitarias.

Para ponerlo en términos más claros: el erario público, que sostiene cada una de las universidades de estas partes del mundo, deja de estar presente en otros ámbitos, tan o más necesarios para la mayoría de estos pueblos; es decir, el pupitre de la universidad y el pizarrón significan y representan una anestesia menos en un hospital, una puerta menos en una casa para una familia indigente. La concepción errónea desde la que se parte, la asumimos tanto en el pupitre universitario, como en el espacio público. Vana y absurdamente quiénes siguen mirando a Europa, dando las espaldas a su propia tierra, son los que se erigen en doctos vanguardistas que postulan categorías como democracias agonales o populismos y exacerban aquello que nunca ha sido nuestro; ni deísmo, ni marxismo, ni neomarxismo, ni derechas ni izquierdas. Desde el contrato social, la propia definición de América Latina, los principios de revolución, de libertad, de igualdad y de fraternidad, pasando por todas las constituciones y códigos normativos que se inspiraron en sus legalidades, hasta los postulados de sus intelectuales que han sido —y lo siguen siendo— obcecada y dogmáticamente seguidos por la patria académica-intelectual, el insoportable sopor de seguir siendo tutelados por la razón iluminada francesa, imposibilita que razonemos desde nuestras propias perspectivas, desde nuestras realidades, tanto las profundas, como las superficiales. No es fácil ni sencillo, pensar desde nuestras categorías, de hecho, existe toda una corriente filosófica que lo viene realizando con aplomados pasos a los que no necesariamente debemos seguir como si se tratase de una verdad reveladora, de una autoridad intelectual gestada o propalada en el ámbito académico para imponer una verdad absoluta, en nombre de los sufrimientos de quiénes padecieron imposiciones y no pudieron dar su voz.

Sin querer significar otra cosa de lo que afirmamos, simplemente queremos preguntarnos y preguntar. ¿Cómo le ha devuelto la Filosofía esta inversión a su comunidad? ¿Le ha brindado acaso un sistema político, educativo y/o social nuevos? ¿Ha fomentado cierto onanismo intelectual, en donde —en el mejor de los casos, como subproducto o como resultante— haya brindado tanto a su propia comunidad como a la internacional, no solo decenas de miles de tesis doctorales que duermen el sueño de los justos en libros que nadie lee, sino también doctores que colonizados en sus conceptos eurocentristas no colaboran o contribuyen para que pueda darse la posibilidad de que desde las aulas o fuera de ellas pensemos en términos más relacionados con nuestras características y peculiaridades culturales?

La respuesta la brinda lo que se da en llamar Filosofía de la liberación que, no casualmente, se desdobla en una teología de la liberación donde lo central y fundante es tal como expresara Cerruti —mediante Dussel— (actores principales y fundantes de lo filosófico en Latinoamérica) en la opción por los pobres, en una vinculación con el hábitat, con lo dado, con lo originario, no solo no invasivo e integrador y consustanciado en individuo y comunidad sino, también, libre de finalidades para las cuales haya que respetar, a rajatabla, procedimientos metodológicos, estrictos y cercenatorios del sentido más profundo de la libertad.

Lo que puede significar un pensar que entendamos nosotros mismos como latinoamericano, converge necesariamente en los conceptos arriba mencionados, pero interpretados necesaria y básicamente, como la opción por los pobres: por aquel cuya ausencia de algo básico, percude su condición de humano, es la síntesis, (para que los eurocéntricos nos entiendan, en términos hegelianos si lo desean), la abreviatura; es la simbiosis de lo que fue entendido —o mejor dicho impuesto— bajo los términos nominalizados como Dios y Marx.

La dictadura del proletariado, la plusvalía, el sentido de culpa y el paraíso celestial no deben ser playas en donde debamos llevar el barco de nuestros pensamientos; hace tiempo que nuestros pasajeros nos vienen indicando de la no existencia de puertos posibles, en tal eterno transitar. No son pocos los desafíos que recurrentemente se nos presentan en altamar, pero ninguno de los mismos lo

resolveremos dirigiendo el navío a lugares inexistentes en nuestras latitudes y, por ende, ninguna de las cartas de navegación editadas en aquel occidente tutelador nos puede resultar decisivamente necesario, útil o mucho menos indispensable.

En Latinoamérica, esa profunda, descontaminada de la egida eurocéntrica, se filosofa, es decir se vive en armonía con el *logos*, al modo semejante que en África, donde el vínculo es mediante la danza (*Kaumbaaa*), los conceptos de Dios y Marx, no tienen nombres o en el caso de que los tengan no son usados para dominar o controlar como en las usinas de poder intelectual que Occidente llama universidades. Pensar a Dios y a Marx, como algo más allá de su vinculación con el otorgar respuestas al condicionamiento del pobre es seguir sujeto a las imposiciones que esos conceptos nos traen o los que nos vienen arrojados o contaminados de un eurocentrismo, del cual debemos necesariamente salir o del cual debemos desintoxicarnos, sin que ello signifique atacarlo o negarlo.

Finalmente, y dado que el ejercicio ensayístico y de presentaciones en Congresos y Universidades que cumplen —en espíritu— el mandato proverbial de lo educativo entendido como lo dispusieron los Jesuitas o escolásticos, citamos a un filósofo europeo, muy en boga en la actualidad, con quien suscribimos en lo siguiente, explicando sin dobleces, el porqué de haber llegado a la situación actual en nuestra intensidad latinoamericana, de la búsqueda de nuestros impedimentos filosóficos propios.

Occidente no tiende a trasladar hacia el Este o hacia el sur una cultura positiva propia, sino a disolver las demás culturas para suplantadas con un exponente de mera negatividad, es decir, la producción generalizada de su propia figura vacía [...] Occidente no quiere, no sabe, no puede encontrar lo otro sin simultáneamente someterlo a su propio dominio (Espósito, 2012: 264).

Es necesaria una perspectiva histórica y antropológica que ilustre, en la larga duración, las interconexiones globales en el interior de América Latina y las comunidades europeas, africanas y asiáticas. Poniendo el énfasis en la multiplicación, diferenciación y complejidad de las interconexiones globales y en cómo adoptaron diferentes formas históricas entre los siglos XVI y XX, tal vez podamos escapar del callejón sin salida epistemológico posmoderno, o de historias que con distintos lenguajes vuelven a reescribir la relación de un centro y sus periferias. Es en este sentido que la historia de América Latina puede ser reevaluada a la luz de sus interdependencias e influjos recíprocos de lo local y lo global, y donde categorías como poscolonial, ciudadanía, nacionalismo o Estado-nación se entrelacen con un proceso abierto al resto del mundo, con una historia hemisférica común que escape a los límites de las fronteras nacionales (Sandoval, 2010: 13).

No abonamos en el latinoamericanismo historicista, como una suerte de contrainsurgencia, como mecanismo de defensa, como la respuesta artera de quién se ubica en el otro eslabón de la también eurocéntrica lógica del amo y del esclavo. Es decir, los profesores eurocentristas o los artistas eurocéntricos, que se extasían cuando pronuncian con la nariz arrugada términos como “diférance” o hacen largos ensayos con acepciones como proletarios, rizoma o biopolítica, deben continuar su exitoso peregrinar en la vida que suponen han escogido, pero sus cucardas académicas no los habilita a que nos digan, como si fuesen la expresividad unívoca de la Pachamama, qué tipo de procesos políticos estamos viviendo, y mucho menos que nos digan, qué, cómo y a quiénes tenemos que votar, bajo la argucia eurocentrista, de la construcción de un nuevo sujeto histórico que nos liberará de nuestras sujeciones, contradicciones y temeridades. Tomamos sí la semántica del latinoamericanismo para establecer un piso común de entendimiento, para no caer en una suerte de *babelismo* en donde no nos podríamos siquiera comprender en la significación de enunciados básicos. Podríamos establecer hasta el método —como lo ha creado la institucionalidad forjada del latinoamericanismo analéctico— como para brindar nuestras consideraciones; sin embargo, lo volvemos a subrayar, tal consideración nos ha posibilitado el despertar de pensar desde nuestras categorías, pero el continuar tutelados por otras corrientes que impongan, por más que sean cuestiones propias, tampoco nos parece liberador. Tal vez siquiera creamos en tal término. El no dar sentido, el no sentirnos bajo esa dialéctica del amo y esclavo, nos posibilita aquello que se expresa en ciertos movimientos territoriales que bajo categorías academicistas pueden ser tildados de indigenistas o precolombinos; sin embargo, para nosotros puede resultar como lo pretendido. Para este texto, para esta circunstancia y para todas. Que en un mundo quepan todos los mundos. Esta es la definición por antonomasia de lo que consideramos

latinoamericanismo, independientemente cuánto tenga que ver con la versión histórica o, paradójicamente, instituida del movimiento de cuya semántica nos sentimos parte.

Referencias Bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1986) *Libro VII, Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- BARTOMEU Meliá, (1986). "Cap. Oberá", En *Una repuesta profética contra la opresión colonial*. pp. 30-40.
- , (1986) *El guaraní conquistado y reducido*. Asunción: CEADUC. Pp. 30-40.
- CERUTTI, H. (2005) *La filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Fondo de cultura económica.
- DUSSEL, E. Mendieta, E. & BOHÓRQUEZ, Carmen. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino": historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI.
- , (s.f.). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. México, Siglo XXI.
- , (s.f.) *Retos Actuales A La Filosofía De La Liberación*. Recuperado de: <http://www.olimon.org/uan/retos-dussel.pdf>
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1993) *¿Qué es Filosofía?* Barcelona: Anagrama
- ECO, U. (s.f.). *En el nombre de la rosa*. S/D, Lumen.
- ESPÓSITO, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica. Pp. 264-268
- F.M. CONFORD (1987) *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. España: La balsa de la medusa. Pp. 120-123
- GARCÍA, R. (2014). *Misiones la república utópica de los jesuitas*. S/D, Editorial La Impresión
- GUADARRAMA González, P. (2008) "La conflictiva existencia de la filosofía latinoamericana". Recuperado de: <http://www.revistadefilosofia.org> [consultado el 15 de marzo de 2015].
- HEGEL, G. (1970a). *Filosofía de la Historia*. (Brunstätt). Barcelona: Ediciones Zeus.
- , (1984b). *Introducción a la historia de la filosofía* (Primera parte de las Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie). Buenos Aires: Aguilar.
- , (1997c) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Tomo I. Barcelona: Ediciones Altaya.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (2007) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho
- MARIÑO Díaz, Liliana (2012) "La educación filosófica como experiencia y posibilidad", En *Praxis & Saber*, Colombia, S/D
- Poder Ejecutivo de la Provincia de Corrientes. (1988). *El pombero un héroe moderno*. S/D
- ROUILLON Duarte, G. (2013) *Mariátegui, suscitador de peruanidad*. Perú: Fondo Editorial de la UMNSM.

SANDOVAL, Pablo (2010) *Repensando la subalternidad* Lima: Envi3n

SUBCOMANDANTE MARCOS (s.f). “Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial”. [Art3culo digital] Recuperado de: <http://www.cgt.es> [consultado el 24 de marzo de 2015].

ZEA, L, (s.f.). *La filosof3a actual en Am3rica Latina*. S/D

LOS DESTINOS DEL ZAPATISMO Y LA CUESTIÓN DE LA AUTONOMÍA

THE FATES OF ZAPATISMO AND THE QUESTION OF AUTONOMY

Rafael Miranda Redondo
(Cátedra Interinstitucional
Cornelius Castoriadis)

Entrevistador: “¿usted qué piensa de la teología de la liberación?”

Miembro del EZLN: “Nosotros nos liberamos sin teología.”¹

RESUMEN

En el artículo a continuación abordamos la cuestión de los destinos del zapatismo como movimiento social a la luz de la cuestión de la autonomía. Ese cometido lo trabajamos a la luz de hipótesis de Castoriadis en el sentido de que el punto clave, en lo que a la autonomía se refiere, no es la resistencia, la identidad o el comunitarismo, mucho menos el relativismo o el supuesto universalismo y si la relación respecto a la institución que está en el propio origen. En este sentido la prueba de fuego respecto al aporte de los movimientos sociales en el sentido del proyecto de autonomía pasa por la negativa de ocultar el poder instituyente que resignifica el propio origen, sometiendo dicha tendencia a la autoalteración y en ese sentido no respecto de lo que es y si respecto de lo que va a ser. Dos instituciones están en el origen del zapatismo contemporáneo, el marxismo y la teología de la liberación, que en versión tercermundista mesiánica, en boca del fanonismo y el foquismo, permean los ambientes del activismo político y de la academia, gracias al último recurso de la identidad como algo esencial. En seguimiento a un prolongado ejercicio de diálogo con esa cultura política adelantamos en el cierre del presente escrito una tendencia al cuestionamiento radical en lo que a la teología de la liberación se refiere por un lado y una asignatura pendiente, un duelo congelado diríamos, respecto al marxismo.

Palabras clave: zapatismo, autonomía, resistencia, identidad, comunitarismo, ocultamiento, poder instituyente, autoalteración.

ABSTRACT

In the article below we address the question of the fate of Zapatismo as a social movement in light of the question of autonomy. We work with reference to Castoriadis' hypothesis that the key point in terms of autonomy is not resistance, identity or communitarianism, much less relativism or supposed universalism, but the relationship with respect to the institution that is in its own origin. In this sense, the ultimate test on the contribution of social movements in the sense of the autonomy project goes through the refusal to conceal the institutional power that re-signifies its own origin, subjecting this tendency to self-alteration, not in respect to what it is but to what it is going to be. Two institutions are at the origin of contemporary Zapatismo, Marxism and liberation theology. In the third-world messianic version, these institutions encompass fanonism and foquism

¹ En la toma de SCLC, 1994, testimonio directo del autor.

and permeate the environments of political activism and academia, thanks to identity being a last resort and something essential. Following a prolonged exercise of dialogue with this political culture, we have advanced in the closure of the present writing, a tendency toward the radical questioning of what the liberation theology refers to on the one hand and a pending subject, a frozen duel we would say, with respect to the Marxism

Keywords: Zapatismo, autonomy, resistance, identity, communitarianism, concealment, institutional power, self-alteration.

Un apunte provisorio de contexto

En la tradición conocida como “de izquierda”, en los últimos años del S. XX y los primeros del S. XXI, los nuevos movimientos sociales se habían diferenciado de la tradicional cultura política obrera. El movimiento de las mujeres, de las minorías, de los jóvenes etc. emergieron en un contexto de pérdida de referentes. Las antiguas certezas respecto a las “leyes de la historia”, reiteradas por el marxismo, iban a derrumbarse una tras otra. En importante medida este derrumbe, en el campo de la filosofía política, tenía lugar ante la emergencia, en la realidad de las sociedades de capitalismo desarrollado y de capitalismo de Estado, del fenómeno burocrático, en oriente como en occidente y de la condición de dicho sector como “clase” dominante.

Esa pérdida de referentes se daba en un contexto en el que la crítica de categorías como aquella del sujeto sustancia del racionalismo iba a concretarse por la vía de algunas ideas débiles como el pensamiento posmoderno, el deconstruccionismo, el postestructuralismo y más recientemente, sobre todo en América Latina, el pensamiento decolonial. Diversos rasgos ineluctables que sirven de elementos articuladores en esas corrientes, paradójicamente, tendrían el mismo carácter de trascendente y transhistórico que el sujeto racional en el pasado reciente.

Sobre el terreno de la acción social y no solo de la academia, toda esa evolución de la “política” – recordemos que para varias de esas corrientes “la política” es la fuente de la que se inspira el totalitarismo-, se iba a traducir, en lo que a América Latina se refiere, en un discurso que antaño emparentaba idílicamente al marxismo con el tercermundismo y que para nuestra región integraría a dicho idilio a la teología de la liberación (Cedillo Cedillo, A. 2010, 143). Hoy a ese discurso se le habría sumado el relativismo del *todo vale* y finalmente de la actual crisis de sentido¹. El discurso de los derechos humanos, ese substituto contemporáneo de la política, la “gran política” digamos, avocado a causas irreprochables para cualquiera que tenga un mínimo de sentido común², permea el contexto descrito, más sobre el plano *conceptual* si se puede decir así.

Como antaño “los obreros” o “la clase obrera” –categoría que, en la medida en que era determinada por la estructura económica, hacía que en ese saco cupieran tanto los obreros de base que reivindicaban el aumento de salarios como los burócratas de los sindicatos que los representaban-, hoy los portavoces de dichos movimientos y el activismo civil que los secunda, están dedicados a reivindicar las causas “de las mujeres”, “de los indígenas”, “de los jóvenes”. Todo ello como si fuera posible asimilar por una condición siempre trascendente a “los indígenas” que, por ejemplo en México, votan por el PRI -la enorme mayoría- y a los indígenas que forman el Congreso Nacional Indígena (CNI) y se reconocen con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); asimilar a “las mujeres” que se resisten a la condena de su deseo a aquellas que crían a sus hijos en estricto apego a la

¹ Crisis que aqueja a las sociedades occidentales del capitalismo desarrollado como al resto del planeta, caracterizada por la apatía, el cinismo, la corrupción política, la simulación (Miranda Redondo, R. 2015, 255) en todas las esferas de la vida social y la destrucción del medio ambiente. Esta crisis, parafraseando a Castoriadis, no es la obra de un dictador, de un puñado de grandes capitalistas o de un grupo de formadores de opinión, se trata de una crisis de sentido (Castoriadis, C., 1997, 17)

² Ver por ejemplo las recientes revelaciones de espionaje masivo a comunicadores críticos del gobierno priista, de Partido Revolucionario Institucional (PRI), gracias a dispositivos Pegasus que son vendidos por una empresa israelita únicamente a gobiernos, con el fin de que vigilen los movimientos de narcotraficantes y delincuentes peligrosos. Espionaje que viola los más elementales derechos humanos de esos profesionales (Ver New York Times 19 de junio de 2017)

cultura patriarcal; asimilar a los jóvenes que se organizan para transformar su vida cotidiana a aquellos que cometen crímenes en nombre la superioridad de una “raza” y así sucesivamente.

En las paginas a continuación me propongo desarrollar los aspectos medulares de este contexto a la luz de los destinos del zapatismo y la cuestión de la autonomía.

1 Origen del desencuentro

Es importante señalar que lo expuesto esquemáticamente en líneas anteriores tiene lugar en un marco mucho mas amplio sobre el plano filosófico y psicoanalítico, si podemos decirlo de este modo, en el que, desde tiempo inmemoriales, la búsqueda de certezas, en la religión, en la economía, en la ciencia, en “la ética”, no es mas que el revés de la *negación del tiempo como emergencia perpetua de lo nuevo* y finalmente negación de la muerte, de la propia muerte. El sujeto substancia del racionalismo, que había sido sustituido por la ineluctabilidad de la metáfora paterna o aquella de las formaciones discursivas, comparte con estas últimas, como rasgo característico común, la negación y el ocultamiento del poder instituyente que, no obstante, la crisis actual de sentido, sigue transformando el mundo¹.

La condición por excelencia de la imaginación radical, como fuente de creación de nuevas formas, su precipitación en el hacer pensante reflexivo y deliberante de la política en sentido noble –que nada tiene que ver ni con “los políticos”, ni con “los representantes”, ni con “los expertos en política”-, es decir la política como institución del conflicto, será reiteradamente ocultada en la contemporaneidad de las ideas débiles mencionadas. La anhelada desaparición del conflicto -por ejemplo, en el comunitarismo identitario²-, estará en el origen de una teología –también la teología racional del determinismo-, que aspira a ocultar dicho imaginario en su *radicalidad y alteridad*, gracias a la multiplicidad, que deriva en la *diferencia* como ideología. “Todo lo que es real es racional” como máxima y sus efectos, pasando por el tamiz de la culpa de los occidentales contenida en el pensamiento posmoderno y en la mistificación deconstructivista, nos va a llevar derecho a la esencialización de la identidad y al relativismo cultural. A ese universo de significaciones correspondería, como siempre, la socialización de tipos antropológicos, en este caso seres “unidimensionales”, victimas pasivas que resisten, grupos de personas que hemos llamado *poblaciones cautivas*.³ Condición *per se*, como en el caso del racismo -pero en este caso en sentido inverso- cuando profesa que los indígenas, los negros o las mujeres, como consecuencia de su condición étnica o de genero, serían, sin saberlo en la mayoría de los casos, portadores de atributos positivos.⁴ Postura que, inevitablemente terminará en el angelismo y el victimismo que lo acompaña. Las “mujeres”, los “indígenas”, los “jóvenes” “son buenos” y si hacen algo malo es porque han sido corrompidos por el sistema, la cultura patriarcal, el indigenismo, la sociedad de consumo etc.

La crítica llevada a cabo del “occidente”, no solo por los extremismos islámicos como el califato, sino también y de manera reiterada por la evolución de la filosofía política mencionada, no solo había ignorado -por decir lo menos visto que se trata mas bien de un acto fallido en términos freudianos-, el hecho fundamental que consiste en que, hacer una crítica radical de dicha tradición, a diferencia de lo que ocurre con la enorme mayoría de las tradiciones culturales, confirmaría uno de sus valores mas nobles y fundamentales. También había ignorado, meridiano para nuestro argumento, que al lado de la aberración que erige el dominio racional en significación imaginaria mayor y en nombre de la cual hoy el planeta y la sociedad están convertidos en un gran supermercado, sobrevive, como significación también central de la tradición greco-occidental y de la mejor modernidad, la autonomía como valor. Veamos en qué términos.

¹ Casi nunca en el sentido que queremos, pero ese es otro tema.

² Ver Miranda Redondo R. 2014 b.

³ Ver mas adelante.

⁴ Ver una postura de contraste en Camus citado por Onfray, 2012, 53, 409

1.1 Autonomía vs. heteronomía

Detengámonos un momento para hacer algunas precisiones que son indispensables, si se quiere entender lo que sigue. Cuando hablamos de autonomía de entrada la diferenciamos radical y excluyentemente de la heteronomía: auto-nomía, la norma que viene de mí, por definición excluye la hetero-nomía, la norma que viene del otro. Es así como dicha autonomía como valor positivo, se posiciona, en sus orígenes, no solo ante la verdad revelada sino sobre todo respecto a la posibilidad de que *lo dado* no esté ahí de una vez y para siempre, es decir que ése sea el producto de nuestro hacer autónomo y si no ¿para qué su ejercicio?

Siempre dentro del paréntesis, obligado por la perorata interminable que en el campo del marxismo se ocupó durante décadas de criticar lo que venía identificado como el “individualismo” pequeño burgués etc. -otro caballito de batalla de lo que evolucionaría en el sentido de convertirse en la ideología de la burocracia en la ex-órbita soviética y en las actuales dictaduras de izquierda en América latina-, se impone una aclaración: no se necesita gran ciencia para constatar que “el individuo” es un fragmento de la colectividad y que por lo tanto está atravesado por las significaciones correspondientes a la institución de cada sociedad de que se trate. La tendencia del mundo capitalista contemporáneo nada tiene que ver con el desarrollo de la dimensión individual -que es para nosotros un elemento positivo en el sentido de la autonomía- y mucho con la *privatización de la vida*.

Cerrando ese paréntesis aclaratorio reiteremos que la autonomía -una vez expuesta esa dicotomía autonomía vs. heteronomía que es la puerta de entrada para el debate-, como proyecto, surge como un valor al interior del cual el sentido que esta en juego es aquel de la apertura ante la alteridad -alteridad que no es la “diferencia” de la ideología francesa o Dios en la “finitud” de Levinas (Fernández Guerrero, Olaya, 2015, 424)- y si la alteridad que media la relación excluyente entre una sociedad que ve en sus instituciones el resultado de su propio hacer y una sociedad que ve en esas instituciones la obra de una instancia extrasocial.

2 Relación con la institución que esta en el propio origen

La historia oficial del nuevo zapatismo como cultura política -el destino mas conocido del zapatismo histórico en la contemporaneidad de México-, nos dice que la autonomía es un objetivo del movimiento (Bellinghausen, H. s/n de pág. última revisión 6 de julio 2017). Queremos, en las líneas a continuación, a partir de una larga experiencia de dialogo con ese movimiento¹ y con quienes trabajan con él², documentar aquellos avances que el mismo ha logrado concretar en sus varias décadas de existencia respecto, justamente, a la relación con las instituciones que están en su origen. Sin animo de menospreciar los cambios en otros campos, el interés en este caso se centra en el dar cuenta de la manera en que el proyecto de autonomía ha sido puesto en práctica o menos por quienes de ese movimiento se reclaman.

En otro espacio hemos dedicado nuestra atención al zapatismo histórico (Miranda Redondo, R. 2014, 275), en estas líneas, reitero, queremos valorar la manera cómo, quienes se reclaman de esa tradición, se relacionan con las instituciones que están en su propio origen. En la introducción de este escrito hemos adelantado algunos de los rasgos mas genéricos de la tradición contemporánea de “izquierda” oficial y particularmente de la manera como esa tradición se ha precipitado en America Latina y muy especialmente en México. Recojamos de esa reflexión las implicaciones que conlleva lo que Castoriadis va a describir como una *indigencia teórica* (Castoriadis, 1986, 131) del tercermundismo

¹ Desde la instalación de granjas de lombrices para producir composta y comercializar café orgánico por las mujeres de algunas de la comunidades históricas del movimiento, hasta un intercambio constante con habitantes de los caracoles sobre temas como los sistemas de educación, pasando por la participación en múltiples debates con quienes trabajan con los zapatistas en seminarios y foros de diversa índole y con temáticas multiples (Ver la Guía de autoformación de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis: <http://www.agorainternational.org/cicc.pdf>, ver por ejemplo las sesiones de los días 26 de noviembre de 2010; 28 de enero de 2011; 7 de mayo de 2010; 2 de marzo de 2011; 4 de marzo de 2011; 1 de abril de 2011; 4 de mayo de 2011)

² Mas adelante en la nota sobre procedimiento explicaré porqué, para entender la época victoriana, lo mejor es averiguar las motivaciones de aquellos que se avocan a estudiarla.

que, ante el “aburguesamiento” -y la burocratización diríamos nosotros-, del movimiento obrero en los países industrializados, habrían *hecho el salto* y emprendido el viaje -ver Sartre-¹, para “descubrir” en el campesinado de los países pobres al “nuevo” sujeto revolucionario.

En ese contexto y retomando la hipótesis sobre la cuestión clave respecto a la autonomía –reiteramos la relación distinta con la institución propia en donde se ve en esta, no algo impuesto por una instancia extrasocial, las leyes de la historia, la costumbre, los antepasados, dios o las leyes del mercado y sí algo que nosotros nos hemos dado y que por lo tanto podemos modificarlo-, a continuación, me propongo sopesar esa relación para el caso del zapatismo contemporáneo. Para tal efecto, y tomando en cuenta que no necesariamente los lectores de este artículo están al tanto del contexto histórico, daré primero algunas informaciones básicas.

2.1 La institución del otro

La época que se inicia con la independencia de México de la Corona Española va a tener un fuerte signo en el sentido de la cultura criolla y la conformación y consolidación de una “identidad nacional”. Ya desde entonces y en importante medida gracias a la visión que los misioneros ibéricos trajeron consigo respecto a “los indios”, en ese concierto de la formación de un proyecto y una identidad nacional, los pueblos originarios asistieron a la inauguración de la condición impuesta en el sentido de lo que he llamado las *poblaciones cautivas*².

Antaño “representadas” por los clérigos delegados de la corona y al mismo tiempo portavoces de dichos pueblos –quizás la figura mas emblemática en este sentido sea Fray Bartolomé de las Casas que quería liberar a los indios de los trabajos mas duros, proponiendo que fueran substituidos por los esclavos africanos en esas tareas-, a partir de la independencia y en el conflicto entre liberales y conservadores, dichos pueblos, siempre en su condición de *poblaciones cautivas* que referimos aquí arriba, serán objeto de ese doble registro en el que, si bien se reivindica su condición en términos constitutivos de la “identidad nacional”, nada se hace para asumir sustancialmente las implicaciones de su existencia y su alteridad real, en el contexto de la formación del estado nación y de la cultura mestiza dominante.

El resultado inevitable de esta situación será, en el plano cultural, el indigenismo mexicano, en el que básicamente los indígenas tienen esa condición ambigua y esencialmente basada en una concepción pasiva de dichos pueblos, concepción heredada de la cultura pastoral y de la culpa de los occidentales³. En el plano mas de la “democracia representativa” el desenlace tendrá su punto culminante en la cultura clientelar del partido que se mantuvo en el poder durante 80 años, el PRI y sus “sectores populares”, cuya estrategia sistemática, durante casi un siglo, ha sido la de fomentar el asistencialismo y el reparto de dadivas a las comunidades indígenas para comprar su voto. Para entender mejor estas ultimas aseveraciones y sus efectos para el tema que nos ocupa, creo que es importante dar algunas pistas de lo que fue el antecedente y el desenlace de la Revolución Mexicana.

¹ Ver Onfray, 2012, 437.

² Por poblaciones cautivas –en el marco de lo que Castoriadis va a llamar la contradicción entre dirigentes y ejecutantes-, entiendo aquellos sectores marginados de la población cuya condición será utilizada por “representantes” y “portavoces” para fines no manifiestos sobre todo que no necesariamente son aquellos sentidos por dichas poblaciones. Me refiero al tipo de relación que los jesuitas tienen con “los pobres” o mejor con “sus pobres”, la relación que las organizaciones civiles establecen con los “grupos vulnerables” y así sucesivamente. El efecto perverso de este tipo de relación transferencial, jamás hecha explicita, no solo es la cancelación de entrada de la autonomía de dichos sectores sino la imagen de los mismos en términos unidimensionales como seres no complejos bajo riesgo de manipulación justamente y por lo tanto “necesitados” de quienes “los representan” y son “sus” portavoces. La relación de mutua dependencia y de asistencialismo que de todo esto deriva es uno de los rasgos fundamentales del actual substituto de la política, la gran política, es decir el “mundo humanitario”.

³ Ver en este sentido, en los ambientes académicos progre o comprometidos la popularidad en años recientes del pensamiento posmoderno y del relativismo cultural derivado, así como de posturas postestructuralistas con sus nuevos esencialismos ineluctables y por supuesto la última moda inspirada de la antropología cultural, ese carnaval académico, de la esencialización de lo identitario por el llamado “pensamiento” decolonial.

En efecto el siglo XIX en México representó un importante hito en el conflicto que había enfrentado, durante todo el periodo que sucede a la independencia, a conservadores y liberales. Benito Juárez, indígena zapoteco, después de haber sido “agraciado” por el clero, quien lo apoyó cuando éste se separó de su comunidad de origen y se fue a estudiar a la ciudad, iba a convertirse en el gran precursor de la secularización del país, en la segunda mitad de ese siglo. Incluso anterior a la Ley de separación de la Iglesia y el Estado en Francia (1905), en México las Leyes de Reforma (1855-1861) habían despojado -formalmente al menos-, a la iglesia católica de sus propiedades, en un intento por concretar dicha secularización y en particular con el claro objetivo de disminuir el enorme poderío económico de esa congregación. Es en ese contexto en el que habían llegado las ideas libertarias a México, en particular el fourierismo de Plotino Rhodakanaty de enorme influencia en el primer zapatismo histórico (Miranda Redondo, R. 2014, 300).



*“Zapata a la venta”. Foto de R. Miranda Redondo.
(Mercado Popular de Puebla, México).*

El desenlace de la Revolución Mexicana que había desterrado al dictador Porfirio Díaz y había dejado el poder en manos de los liberales, iba a definirse y consolidarse gracias a un periodo de reacomodo de los jefes revolucionarios “caudillos” y de sus allegados, todo ello hasta formar el Partido Nacional Revolucionario, antecedente del actual Partido Revolucionario Institucional. De nuevo en este contexto, no obstante, la puesta en marcha en importantes regiones del país de la Reforma Agraria y la creación de esa forma de propiedad colectiva denominada el “ejido”, la condición de los pueblos indios y la posibilidad de un “pleno desarrollo”¹ por parte de esos sería catalogada como asignatura pendiente. Lo anterior no sin la exacerbación de las tendencias mencionadas a integrar, a título de

¹ Debate que no puedo asumir aquí pero que tampoco puedo dejar de señalar, el “pleno desarrollo”, una vez que la idea de *progreso* perdió credibilidad, ¿sería una reivindicación de dichos pueblos? ¿es el concepto de desarrollo, basado en la racionalidad y en la idea de que *mas es bueno y menos es malo*, una significación imaginaria social que corresponde a dichos pueblos?. Para mas detalles ver el texto “Desarrollo y racionalidad” de Castoriadis (1986)

estándarte, “lo indio” en los discursos oficiales y en la educación pública, así como -sobre todo en los sectores vinculados a la iglesia-, exacerbar esa concepción *angelista*, de venerable ancianidad según la cual los indios son seres unidimensionales, por lo tanto “buenos por naturaleza” y solo corrompidos por el sistema¹. Esa concepción tan común entre las organizaciones bienpensantes de la sociedad civil, en enorme mayoría vinculadas a sectores de iglesia que, por ejemplo, ante la venta del voto en las comunidades indígenas, condenan a los políticos que la promueven, sin hacer ni siquiera mención de que para que el voto sea comprado por esos, *alguien* tiene que venderlo.

La contemporaneidad de los desarrollos anteriores pasó por un proceso que también debe ser asentado, un proceso de formación de la cultura política “de izquierda” en México. Hemos mencionado ya la temprana llegada de las ideas libertarias al país (Miranda Redondo, R. 2007), también en otro lado nos hemos ocupado de su relativo fracaso (Miranda Redondo, R. 2014, 278). Mas en el curso del siglo XX hubo dos grandes periodos, el primero de formación, un periodo anterior inmediato a la fundación del Partido Comunista Mexicano, con un fuerte ascendente de la tercera internacional y abiertamente estalinista y un segundo periodo que tuvo que ver con un cierto auge del trotskismo en México y con una difusión de las primeras versiones críticas de esa cultura, por ejemplo, en la figura de Victor Serge (Albertani, 2007, última revisión 4 de julio 2017).

En el contexto internacional la inmediata postguerra y el desarrollo del capitalismo en los países industrializados habían no solo dado al traste con la idea de la ineluctabilidad del socialismo, sino que habían visto emerger, tanto en la orbita del capitalismo desarrollado como en la -llamada en ese entonces-, “orbita soviética” el fenómeno burocrático mencionado. Era la época en la que se desarrollaban diversos movimientos de liberación nacional en las todavía existentes colonias, como mencionamos arriba. Notable había sido en ese entonces el impacto para las concepciones de la izquierda oficial en occidente de la Guerra de Argelia. En particular respecto al “socialismo” vinculado a la reivindicación nacional –todavía en boga en algunos movimientos separatistas, mezcla antiestética de banderas, vírgenes, estrellas del football e industriales y funcionarios corruptos- y de manera definitiva respecto al destino, casi infalible, del desenlace de esas luchas en la formación de burocracias que toman el poder anulando cualquier posibilidad de verdadera independencia económica y cualquier forma de autonomía de esos pueblos. Del lado de la “clase obrera” –ver por ejemplo el voto obrero por el Frente nacional en Francia y el voto latino en la reciente elección de Trump en EU-, en los países industrializados, como efecto perverso del estado de bienestar es cierto, pero también debido a procesos más del orden de la búsqueda del confort, la emergencia referida del fenómeno burocrático vino a la par, incluso en las filas del movimiento obrero y la consolidación en la cultura oficial de izquierda, de lo que había ya sido convertido en su ideología: el marxismo.

El tercermundismo referido, ampliamente difundido y promovido por figuras como Sartre -quien en su momento había justificado el régimen de Stalin², mientras, recordemos, éste creaba campos de

¹ Otro gran tema que excede los límites de este escrito: el proceso secular por el cual, de nuevo, frente a la instrumentalización del dominio colonial en el dispositivo de las misiones, y su recurso por excelencia la confesión (Foucault, 1999), la indianidad, como representación de sí, será interiorizada por los pueblos originarios en el contexto de una relación, con los misioneros en particular, en la que los procesos de transferencia, en sentido psicoanalítico, van a tener como resultado el establecimiento de una condición apropiada. Representación de sí interiorizada proveniente del discurso de la institución religiosa como vehículo –por no hablar de la condición de la mujer y de la mujer indígena, también tema fundamental que rebasa por mucho los límites de este escrito-, por momentos titubeante es cierto, del poder colonial. Con lo anterior no pretendo asimilar mecánicamente esa cultura misionera a prácticas tales como la inquisición, las cruzadas o el papel de la iglesia católica en la Guerra civil en España, por mencionar solo algunos de los pasajes penosos de ese poder en la historia, sino solamente dejar sentada la sofisticación de los métodos para relacionarse con quienes, en adelante, se convertirán en las mencionadas *poblaciones cautivas*, por “propia” convicción. Interesante aquí claramente los procesos de sincretismo y situaciones de por sí elocuentes tales como la casi prohibición de criar cabras –“estás loca como una cabra”... profesan los dichos populares de la cultura patriarcal-, en la Nueva España porque esos animales se asociaban al demonio, a “los judíos” y -todo lo contrario- la extensión –ver por ejemplo los indígenas de los Altos de Chiapas-, de la extendida crianza de borregos, esas “dóciles criaturas del señor”. De esto último la fuente es Isabel Mora en comunicación personal.

² Las fuentes citadas por Castoriadis en su artículo (Castoriadis, 1953) son: “Les Communistes et la paix,” originalmente publicado en *Les Temps Modernes*, 81, 84-85, y 101 (Julio de 1952, Octubre-Noviembre 1952, y Abril 1954); reimpresso en *Situations VI* (Paris: Gallimard, 1964), 80-384; y: “Reponse a Claude Lefort,” originalmente publicado en *Les Temps Modernes*, 89 (Abril 1953); reimpresso en *Situations VII* (Paris: Gallimard, 1965), 7-93,

concentración para los disidentes y opositores (Castoriadis, 1953, 191) y había disimulado los crímenes cometidos por los artífices de la Revolución Cultural China-, iba a solventar la crisis. En este contexto de cultura política mesiánica en América latina íbamos a ver emerger el fanonismo, el foquismo y ulteriormente el maoísmo ¹, cuyos destinos históricos son en nuestros días por demás ampliamente conocidos².

Lo dicho en los párrafos anteriores respecto al contexto del tercermundismo, como cultura política, tendrá una realidad particular en el caso de América latina, realidad en la que queremos insistir. A reserva de poderlo analizar en su dimensión continental, tomando en cuenta el propósito de estas líneas, nos limitamos a sopesarlo para el caso de México. Sin restar importancia al enorme y secular conflicto que caracterizó la formación de una “identidad nacional” en el país y que fue el conflicto mencionado entre la iglesia católica y los sectores liberales, entendidos estos en sentido clásico, creemos que el ulterior encuentro entre la teología de la liberación y el marxismo, precisamente, en un esfuerzo de redefinición muy propio del tercermundismo descrito y opuesto a lo que en el mejor de los casos puede ser denominada una oligarquía neoliberal en el poder, no es nada casual. Lo analizamos mas adelante pero antes hagamos una precisión de procedimiento.

3 Apunte de procedimiento

Antes de seguir con este escrito quiero, como prometo en líneas anteriores, hacer un apunte de procedimiento, que me parece necesario para facilitar la comprensión de lo que viene. La alusión en líneas anteriores a la época victoriana y a la manera cómo podemos conocerla, analizando las motivaciones de aquellos que se avocan a estudiarla, tiene como fundamento una formulación de Freud respecto al hecho de que, la materia del psicoanálisis no es el discurso manifiesto y si los procesos transferenciales y contratransferenciales³ a los que ese se avoca. Procesos que en una formulación redimensionada por Castoriadis hará referencia directa a la dimensión imaginaria de la sociedad. Parafraseando al autor digamos que no podemos cambiar lo que ocurrió, pero si podemos cambiar la manera de interpretarlo. Es así como el zapatismo de hoy sería el resultado de una serie de procesos de sentido, conscientes e inconscientes, que tienen lugar en la escena de la relación, latente o manifiesta, de los zapatistas con quienes no lo son y con las instituciones que están en su origen. Un proceso haciéndose que esta alejado de las declaraciones y que da la dimensión real de esa cultura contestataria. Lo anterior me lleva a considerar como fundamental el andamiaje transferencial que se establece entre los zapatistas y quienes *trabajan con ellos*⁴.

Ahora bien dicho lo anterior adelantemos una cuestión fundamental, la posibilidad de la autonomía va a definirse precisamente en ese entramado de procesos de sentido, pero sobre todo en su explicitación, lo que Castoriadis va a definir como la reflexividad, es decir el pensar pero sobre todo el pensar-se. Todas las sociedades y los colectivos se autoconstituyen, no obstante, lo anterior, solo algunos lo hacen de manera explícita y son precisamente estos los que, en su hacer y en su hacer-se, van a ver en la autonomía un valor positivo. Estas sociedades y colectivos, al explicitar su proceso de auto-institución, teniendo delante el magma de significaciones imaginarias sociales que están en su propio origen, van a reconocer que ellos están, insisto, con su hacer, en el origen de sus instituciones y que por lo tanto no hay instancia extra-social que los rijan. Lo que en términos psicoanalíticos puede asociarse a la explicitación de la transferencia de la que emerge el sujeto autónomo. La autonomía en este sentido es el gobierno por el cual, quien la ejerce, decide gobernarse. Nos dice Castoriadis,

¹ En 1979, año en el que se establecieron las Fuerzas de Liberación Nacional en Chiapas -de donde posteriormente emergió el Ejército Zapatista de Liberación Nacional-, en una travesía por la Cuenca del Río Jataté, de San Cristóbal a San Quintín, quien suscribe tuvo oportunidad de encontrar y dialogar, en las comunidades de la zona, con numerosos maestros rurales de corta edad, abrumados, tratando de leer y entender el Libro Rojo de Mao.

² Ver por ejemplo los movimientos armados en América Central durante la década de los años 80s.

³ Ver mas adelante.

⁴ Interesantísimo el testimonio en este sentido de la Brigada los Nadie bajo el título ONU, PNUD, ONGs y Zapatistas. Historias que deben ser contadas en el sureste Mexicano (Parte 1 y 2). Documento en formato pdf. no publicado.

La aparición de la reflexión no puede, por lo tanto, tener lugar más que con un cataclismo y una reconducción fundamental de todo el campo social-histórico, en la medida en que ella implica la emergencia, simultánea y recíproca, condicionante de una sociedad en la que no existe más la verdad sagrada (revelada) y [la emergencia, RM] de individuos para los cuales se ha hecho psíquicamente posible, tanto cuestionar el fundamento del orden social (y eventualmente reaprobarlo) como [cuestionarse, RM] aquel [orden, RM] respecto a su propio pensamiento, es decir, respecto a su propia identidad (FF Castoriadis., 1997g, 277).

4 En el origen de esa cultura política

Después de varias décadas de convivir con esta cultura política y siempre profundamente respetuoso del deseo de los zapatistas contemporáneos en el sentido del cometido según el cual, lo que se sepa de ellos, debe ser el resultado de lo que ellos narran en primera persona, ha sido para mi profundamente aleccionador dialogar con aquellos que, trabajando con los zapatistas, hablan de su trabajo en primera persona. De entrada, como es el caso de la enorme mayoría de los movimientos sociales contestatarios en el continente en las ultimas décadas, es importante señalar que de manera casi sin excepción los interlocutores que he tenido todos estos años provienen o del marxismo o de la teología de la liberación y en importante medida de una mezcla criolla de ambos.¹

La argumentación de Castoriadis (1975, 60) en este sentido nos conduce a pensar que la coincidencia de ambas posturas, que por cierto identifican en instancias extrasociales el origen de las instituciones - en un caso la “voluntad divina” y en el otro las “leyes de la historia”-, no es nada casual. En ambos casos, al establecer dichos orígenes en instancias extrasociales, se anula de entrada la posibilidad de que la sociedad que tenemos delante sea la obra del ejercicio de la autonomía por parte de aquellos que la constituimos. En otro lado (Miranda, 2008) he dedicado mas explicaciones a este asunto por lo que aquí me limito solo a dejarlo anotado. Vayamos pues a desarrollar algunas líneas que pudieran, en el sentido del objetivo principal de este escrito, replantear la cuestión de la autonomía como la hemos discutido, para posteriormente abordar aquellos aspectos en los que el nuevo zapatismo ha contribuido o no a ese proyecto.

Parto de la hipótesis de que en el origen de la cultura política de quienes trabajan con los zapatistas están esas dos instituciones mencionadas, por un lado, una versión criolla del marxismo y por el otro la variante “teología de la liberación”,² como establecimiento de la iglesia católica. Una tercera institución que me parece fundamental en esta relación, pero que no abordo en este espacio, a pesar de que hago mención en líneas anteriores, es sin duda el aporte a la *identidad indígena* por parte de la empresa colonial y muy particularmente lo que en este sentido proviene de la interiorización de la “representación de sí” –esa institución del otro interiorizada-, por la vía de la confesión, entre otros, como hemos dicho, que los misioneros católicos promovieron en su trabajo con los indígenas, como condición para que estos pasaran a ser “parte de este mundo”. Castoriadis se refiere a esto ultimo y mas en general al papel de las instituciones para intentar ocultar el caos que es el no sentido, gracias a la clausura de un orden, en su diálogo con Octavio Paz, Jorge Semprún y Carlos Barral (1991, 3):

De este abismo, de este caos, la humanidad ha tenido siempre una percepción a la vez aguda y confusa. La humanidad ha experimentado siempre su carácter intolerable e insuperable. Ella ha dado respuesta a través de las instituciones sociales y particularmente por aquella que, casi en todos los casos, casi siempre, ha sido el componente nuclear de la cuestión, la religión. La humanidad, por este medio, lo ha reconocido llamándolo trascendencia, hablando de la finitud del hombre. Lo recubre y lo oculta enmascarándolo bajo formas y figuras precisas, figuras de dioses, lugares, palabras y libros sagrados destinados a captarlo, a domesticarlo. Mal que bien, a hacerlo equiparable a aquello que, para nosotros,

¹ Aquí es importante señalar la presencia, aunque escasa, de sectores libertarios, algunos de los cuales por economía o por concesión con los relativismos culturales se han mas o menos plegado a las dos instituciones de origen de esa cultura política.

² Sobre el encuentro no casual de marxismo y teología de la liberación Cedillo Cedillo (2010, 149) profundiza sobre la “coincidencia imaginaria” entre el milenarismo indígena, ampliamente adoptado como consigna de la “teologíaaa indígena” y el mesianismo guerrillero.

puede cobrar sentido. Es por eso que la religión es, para usar un término psicoanalítico, una inmensa formación de compromiso. La materialización —el acta notarial— de ese compromiso es lo sagrado. Lo sagrado se presenta como, y pretende ser, la manifestación y la realización precisa y circunscrita del abismo en el mundo de las apariencias: Dios dentro de la iglesia o Dios en una hogaza de pan, la “presencia real”. De la duplicidad invasora de ese compromiso, quizás no hay ejemplo más definitivo que la misa cristiana de los muertos: en ella, al mismo tiempo, se reconoce la nulidad de la existencia humana —*pulvis, cinic y nihil*— y se afirma la certidumbre de una dicha eterna en el seno de un Padre infinitamente bueno.

4.1 Preguntarse sobre el orden¹ para ser autónomo

La reciente iniciativa de lanzamiento de una candidata “mujer” e “indígena” del CNI que concluyó con la postulación de María de Jesús Patricio Martínez, *Marichuy*, después de un momento de desconcierto, fue interpretado como una acción mediática, para relanzar la cuestión de la lucha zapatista en el presente. Todo ello está siendo vivido, en la discreción, como una gran parodia por quienes trabajan con los zapatistas, que además saben que ese movimiento no solo se ha opuesto al voto en el pasado, argumentando que a ellos “no les interesa el poder”, sino que incluso prácticamente ningún zapatista cuenta con la credencial del Instituto Nacional Electoral necesaria para ejercer el voto. En todo caso hay que reconocer que poco a poco esa postulación se ha traducido en procesos de consulta y reflexión sobre los objetivos a lograr.

Ese plano manifiesto, cuya importancia claramente no es menor, a menudo sirve de distractor (Castoriadis, 1977, 50) de otro proceso, más en el plano de lo latente y -desde la perspectiva de este escrito-, mucho más en el sentido de la modificación radical de la relación, no con la institución impuesta por el otro —llámese democracia representativa, capitalismo de Estado o régimen gobernado por una oligarquía liberal-, sino de la relación con la institución que está en el propio origen. En la perspectiva del autor podríamos decir que si bien ese golpe mediático de la candidata “mujer indígena” tiene delante aquello que *es*, es decir la sociedad de pseudo-capitalismo dependiente favorecido por la corrupción de su clase política y por la violencia que se ha generado como consecuencia de la guerra al narcotráfico (Miranda, R., 2015, 257), el proceso que describimos a continuación tiene delante aquello que *va a ser*, es decir la sociedad que tendrá lugar cuando la que tenemos delante se transforme radicalmente gracias al hacer de los sujetos autónomos.

Siempre de manera muy genérica la tradición católica en México pasó por el proceso descrito arriba de secularización, misma que tuvo lugar en el plano del *estado de ley* a la hora de la formulación, gracias al empuje de Benito Juárez y sus allegados, de las Leyes de Reforma en la segunda mitad del S XIX. Sobre el plano del *estado de derecho* dichas leyes tuvieron un impacto limitado. Es cierto que la cultura laica impregnó el proyecto de educación pública y que las instituciones del Estado profesaron durante toda la época del México moderno esa filosofía. Otra historia es lo que sucedía en el seno de las familias, las comunidades apartadas del agro mexicano e incluso en muchos sectores populares urbanos. El poder de la iglesia católica perduró y perdura profundamente arraigado en la cultura del pueblo en la región y con esto hablo de manera particular de los valores de la familia, la concepción de la mujer, la condena del deseo, la moral y la ética y así sucesivamente. También es cierto que mientras que la iglesia católica, a través de sus corrientes más conservadoras², perdían terreno en los sectores más desfavorecidos ante la penetración de las religiones protestantes, evangélicas, pentecostesas, testigos de Jehová, ortodoxos, musulmanes etc. (Cedillo Cedillo, A. 2008, 284) a partir del Concilio Vaticano Segundo (1962-1965) y de la segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968) veremos emerger lo que en medios locales se conoce como la mencionada teología de la liberación (Gutiérrez, G. 2008, s/n de pág. última revisión 4 de julio 2017), la iglesia de los pobres, la

¹ La alusión se inspira del título de la biografía filosófica de Albert Camus por Michel Onfray: *L'ordre libertaire* (El orden libertario), 2012.

² Ver aquí el prolífico trabajo documental y analítico del fenómeno religioso en México por parte de Fernando González (2003, 2005, 2007)

pastoral social entre otros y a últimas fechas, en medios académicos sobre todo, la propuesta del pensamiento decolonial promovida por neo-teólogos de inspiración heideggeriana

El mencionado Concilio y sus efectos respecto a la emergencia de una versión de la doctrina católica que volvía la mirada hacia los sectores pobres de la sociedad, es claro que responde a una tendencia, orgánica a toda institución que se interroga, respecto a los principios que la sustentan. Sabemos que dicha interrogación, en el caso de las religiones monoteístas que la han acogido, tiene un límite, no nos detendremos a analizar estos procesos porque no es el propósito de este escrito, solo queremos para ilustrar lo dicho mencionar eventos tan contundentes como la Reforma Protestante, el ecumenismo y en el caso que nos ocupa la citada teología de la liberación y su derivado en la “teología indígena”. En México ese período sucesivo a dicho Concilio estuvo marcado en la época por figuras como Méndez Arceo e Ivan Ilich en Cuernavaca y también, aunque con un significado diferente, la figura inspiradora de Lemercier (González, F. 2011, 98).

El contexto y la cultura que se deriva de lo descrito en líneas anteriores, de manera por demás sucinta, está en el origen de un número importante de “organizaciones de la sociedad civil” que han ejercido un activismo importante en la segunda mitad del siglo XX en el país. También es notable la presencia de esa cultura en muchos de los movimientos armados locales, particularmente en los años 60-70s. Igualmente instituciones educativas con un claro perfil afín a las significaciones imaginarias sociales que están ahí de por medio, han formulado verdaderos programas de formación curricular, a menudo, irónicamente, dirigidos a formar a los hijos de buenas familias católicas bienpensantes a la voz de la “educación popular” y la “educación como práctica de la libertad”. En éste último sentido el encuentro entre esta corriente y el denominado pensamiento decolonial, formulado y promovido por académicos latinoamericanos en importante medida provenientes de los sectores de iglesia e instalados como docentes en universidades en Estados Unidos, es por demás elocuente y paradójico, porqué no decirlo.

Es entonces este el contexto en el que, en los últimos 20 años, aunque ya antes se daba el fenómeno, pero con características menos masivas, a raíz del levantamiento zapatista tuvo lugar, en los Altos de Chiapas y particularmente en San Cristóbal de las Casas, una masiva procesión de jóvenes provenientes de esos medios descritos tanto de México como del extranjero. Durante las dos últimas décadas hemos visto ese peregrinaje inundar las calles de la ciudad y colmar todos los aspectos considerados importantes por el “trabajo en comunidad” en las poblaciones aledañas. Por dar solo un ejemplo, en años recientes y gracias a la empatía de una universidad pública de la Ciudad de México (Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco), tuvimos ocasión de corroborar la presencia, en San Cristóbal de las Casas, de 600 ONGs operando desde este centro urbano que cuenta con 200 000 habitantes.

El panorama descrito es del conocimiento público y profundizar en ello no es el propósito de este escrito. Lo que sí es fundamental para el argumento presente tiene que ver con un fenómeno mucho menos aparente y que consiste en el distanciamiento, por parte de muchos de esos jóvenes, respecto a la estructura eclesial e incluso muchas veces respecto a la propia creencia religiosa. En efecto 20 años de observación nos han permitido dar cuenta de la masiva proporción de esa tendencia, no obstante, por razones que son comprensibles, ha habido un total subregistro del fenómeno. Lo descrito por Fernando González (2011, 95 y signs.) respecto al monasterio de Santa María de la Resurrección tiene un carácter bastante excepcional, no por la frecuencia de ese tipo de eventos en la historia de la institución eclesiástica, presencia que es de proporción¹, véase por ejemplo los países de Europa occidental, sino por el hecho de que dicho evento se dio a conocer, se analizó y se difundió cosa que por regla no ocurre.

La historia de deserción, de distanciamiento de la orden y del orden dictado por la institución de la teología de la liberación, de los jóvenes mencionados, para el caso de la cultura política que ha girado en torno al movimiento zapatista en los últimos 20 años, es de importancia mayúscula. Su análisis pormenorizado exige una atención particular que deberá ser atendida en el futuro inmediato. Desde

¹ Ver Ilich, Iván (1967) “El clero, una “especie” en extinción” citado por Fernando González (2011: 98).

jóvenes misioneros hasta jóvenes laicos que llegaron a la región en el contexto de programas y/o proyectos orientados a incidir en la dinámica local, los casos se repiten profusamente a pesar de que, repetimos, su conocimiento público es muy limitado¹. Algunos de esos distanciamientos en la localidad son del orden de lo emblemático como es el caso del párroco de la Iglesia de Guadalupe, Heberto Morales², quien, no obstante, se separó de la iglesia en años anteriores al movimiento zapatista, sentó un precedente simbólico respecto a lo que aquí ilustramos. A ese caso se suman numerosos académicos, algunos mas cercanos a la teología de la liberación y al pensamiento decolonial y otros menos, asesores de los zapatistas. Algunos siguen siendo creyentes, *renuentes ante el establecimiento, pero fieles a la institución*, otros han roto completamente con la religión. El caso de los mas jóvenes, menos notorios por razones lógicas, son mucho mas numerosos, activos en la zona, algunos de ellos después de haber pasado tiempo en prisión por sus vínculos con organizaciones armadas, sus biografías, historias de bajo perfil, son un testimonio de la historia social, no solo de la región sino claramente de la evolución de una cultura política que se resignifica en la serenidad anónima de la vida individual.

Es este un fenómeno emergente que para la cultura política del zapatismo me parece mas notorio y significativo. Retomando el planteamiento general de este escrito son esas historias de vida y su desenlace –a menudo en iniciativas como la Ley de las mujeres promulgada por los zapatistas que, ahí en donde no se limitan al estado de ley y sí terminan integrándose al estado de derecho-, lo que da cuenta de los mayores meritos de dicho movimiento respecto a las instituciones que están en el propio origen del actual zapatismo y por lo tato respecto a la posibilidad de la autonomía³.

4.2 Identidad como último recurso

La modificación de la relación con el marxismo, a años luz geográficos, pero también imaginarios del totalitarismo soviético, en las filas de los movimientos sociales en America latina, incluido el nuevo zapatismo, sigue siendo una asignatura pendiente respecto a las nociones núcleo. Para éste último el lenguaje original, cargado de dogmatismo y xenofobia⁴, fue sofisticándose. Algunas herencias del foquismo original, en el que las acciones puntuales de un grupo interactivo “llevaría” a una situación insostenible que -como si se tratara de la reacción de un organismo a un estímulo-⁵, el pueblo adheriría a la acción de los insurgentes, revolucionarios profesionales, fueron paulatinamente abandonadas.

Pero quizás la mayor ausencia tuvo que ver con la total indiferencia respecto –justamente-, a la manera como, ya en los años 50s del siglo pasado -en medios de la izquierda radical europea pero también en medios libertarios en America latina y teniendo delante la evolución de la Ex-Unión Soviética y del capitalismo desarrollado-, se hablaba de los límites de la contradicción entre *capital* y *trabajo* y del mayúsculo alcance explicativo, para el mundo contemporáneo, de la división entre *quien dirige* y *quien ejecuta*. Es cierto que haber reconocido la centralidad de dicha división habría llevado al traste no solo a los marxismos -puestos en práctica en America latina, a menudo bajo la formula de que las nacionalizaciones “son” el socialismo-, sino sobre todo que ese reconocimiento suponía constatar que la burocracia, a pesar de no ser una clase en sentido tradicional, se apropiaba del poder, gracias a procesos que nada tienen que ver con el materialismo dialéctico y sí con la interiorización por las sociedades de la significación del dominio racional y de la subsecuente jerarquía. Es decir, tienen que

¹ Otro aspecto muy interesante en este sentido tiene que ver con la presencia y a menudo el establecimiento de residencia de jóvenes de origen diverso pero muy particularmente españoles, del País Vasco y de Cataluña en especial, que de haber sido educados en instituciones ligadas a la iglesia católica en el postfranquismo han continuado su proceso en las filas de los grupos locales de apoyo al zapatismo. El caso de muchas mujeres activistas, desde el enfoque de genero y el feminismo, con este perfil, es digno de un abordaje mas pormenorizado mismo que no puedo asumir en este espacio.

² Historiador y novelista (Morales, Heberto, 2010), profesor, Rector de la UNACH.

³ Cedillo Cedillo, A. (2010, 154) en esta parte sostiene una versión de la autonomía que es contraria a la que en este escrito formulamos, en acuerdo con Castoriadis, cuando dice, por ejemplo: “Si se quiere ver así, había una voluntad de autonomía, estimulada por la negativa de los *kaxlanes* (blancos o ladinos) a aceptar las especificidades culturales de los indios expresadas en la religión.”

⁴ Recordemos en la toma de San Cristóbal de las Casas el primer discurso radiofónico del 1 de enero de 1994 en el que todos los males de México eran culpa de “los extranjeros”.

⁵ Pensamos inevitablemente en los perros de Pavlov (ver Miranda Redondo, R. 2016).

ver con procesos propios de la “superestructura”. Las posturas anticapitalistas, siempre prisioneras de la contradicción entre capital y trabajo mencionada, que por momentos aparecen en el escenario del continente, para el caso del nuevo zapatismo y en particular para los pueblos indios que adhieren al movimiento por ejemplo, pasan por alto no solo que la resistencia no es un proyecto político, sino particularmente que esa postura anticapitalista la han reivindicado personajes y culturas políticas tan siniestros como Stalin, Pol Pot y mas recientemente el Califato.

Ante la debacle de las certezas que tuvo lugar en aquel entonces, respecto a las tesis principales de Marx, la que describo aquí arriba pareciera ser solamente una más para añadir a la lista. El problema en este caso, en el sentido precisamente de descubrir que la burocracia no podía querer la revolución porque esa supondría el fin de sus privilegios, tenía que ser enmendado de otra forma. Hablamos arriba de la cuestión del tercermundismo ante la evolución del movimiento obrero y la realidad que emergía de la sociedad soviética¹, dicho tercermundismo, con toda su carga mesiánica, había sobrevivido como cultura “contestataria” en el continente, él mismo se iba a traducir en el elogio del “desarrollo” y la planificación, cuando no francamente de la ingeniería social. Pero hacia falta un argumento que vinculara la región desde una perspectiva mas vernácula. Es aquí en donde, como había sucedido también en otras latitudes –en ocasiones con desenlaces dramáticos, como el delirio antisemita-, el paliativo de la identidad² venía a ofrecer el recurso indispensable.

Ante la emergencia del fenómeno burocrático, el escamoteo de la necesaria e inaplazable critica del marxismo y del propio Marx en el continente, iba a orquestarse en nombre de la “identidad latinoamericana”³ alejada de pensadores pertenecientes al *occidente decadente*. Curiosamente -no tanto en la academia sino sobre todo en el mundo militante-, este argumento disimulaba el hecho de ser él mismo esgrimido desde las posiciones de Marx y Cristo -esos nativos de la periferia de la Ciudad de México-Gran Tenochtitlan-. No pasó mucho tiempo para que a esta formula poco clara se uniera la cuestión de los pueblos indios y de esa versión continental que es el salvavidas del pensamiento decolonial y la centralidad que este concede a la identidad como algo esencial.

5 Cerrando para abrir

Habíamos tocado el tema de la identidad como ultimo recurso, que conlleva procesos de sentido del orden de la permanencia del estado de transferencia institucional⁴, en párrafos anteriores, por esta razón y con animo de ir cerrando este escrito solo adelanto algunas conclusiones provisorias. He hecho un recorrido somero de la crisis de referentes que significó para la filosofía y la cultura políticas “de izquierda” el derrumbe de las certezas antaño incuestionables que acompañaron al marxismo, durante las décadas anteriores a la segunda mitad del S XX y en particular anteriores a caída del muro de Berlín. Lo anterior me ha servido para dar el contexto de la cuestión política, en sentido noble, respecto a la manera como dicho derrumbe ha sido -mas que asumido-, disimulado en medios latinoamericanos y el importante papel que en ello ha jugado la teología de la liberación y el propio marxismo en versión criolla, como ideología de la burocracia en el continente. Son esos grandes rasgos los que me han permitido ubicar el marco en el que había tenido lugar ese movimiento que se reclama del zapatismo histórico y que se aglutina en torno a instancias como el EZLN y el CNI entre otros.

¹ En el debate entre la izquierda oficial de la época y quienes empezaron a denunciar la sociedad soviética como una sociedad totalitaria es conocida la aseveración de Sartre en el sentido de que “Socialisme ou Barbarie tenía razón en la época, pero estaba equivocado al decirlo” a lo que los militantes de esa organización habrían replicado: entonces Sartre tiene razón al estar equivocado.

² Cedillo Cedillo, A. Nos dice (2010, 169) que en 1980 un grupo de cuadros de la DSC (Diócesis de San Cristóbal), agentes de pastoral *tuhuneltik*, y catequistas se habrían posicionado en contra de los *kashlanes* (mestizos) maoistas con la intención de reforzar “la identidad indígena”.

³ Ver Gutiérrez, G. 2008, por ejemplo.

⁴ El concepto original proviene de Freud y tiene que ver con el proceso por el cual el analizado transfiere en la figura del analizante a la figura parental, el análisis institucional ha hecho de esta noción un elemento que puede ser aplicado en procesos colectivos por ejemplo respecto a la relación de repetición que prevalece entre una comunidad y sus líderes, en el caciquismo por ejemplo.

Al introducir la cuestión del fenómeno burocrático y de la división entre dirigentes y ejecutantes he querido resaltar la asignatura pendiente de la cultura política de izquierda en el continente y aquí incluyo al propio zapatismo, respecto a la crítica radical de esa doctrina que se encuentra en el origen de su propia institución. Al recuperar las manifestaciones que en el campo menos visible han emergido a través de las deserciones de las filas de las estructuras eclesiales y de influencia de la teología de la liberación -esa otra institución constitutiva del movimiento-, he querido llevar al debate la cuestión de la autonomía como proyecto y señalar el potencial que en este sentido representa dicho distanciamiento, como manifestación de una relación distinta con la institución propia, en la que se da la espalda a cualquier instancia extra-social como origen de la propia norma, accediendo así al reconocimiento del hacer propio instituyente como la fuente de la misma.

Este proceso de resignificación, la cuestión de la interrogación respecto al orden de origen, que hemos podido observar, contrasta con el *duelo congelado* que caracteriza esa misma relación respecto a la otra institución constitutiva, el marxismo. La resignificación en curso de la relación con la teología de la liberación y la ausencia de ella respecto al marxismo, como apuntamos desde una lectura que reconoce relevancia política al psicoanálisis, va a dar cuenta de la emergencia de un sujeto autónomo que se debate con aquello que le da identidad en el origen y que, en el primer caso, al hacer explícita la transferencia institucional respecto a la religión como institución de fundante, se va a reconocer en su propio hacer como fuente de creación de sociedad.

RMR 05/2017 SCLC-CDMX

Referencias Bibliográficas

AZAM, Ahmed y PERLROTH, Nicole. (2017). “Somos los nuevos enemigos del Estado: el espionaje a activistas y periodistas”, En *The New York Time*, s/n de pág. última revisión 6-07-2017.

ALBERTANI, Claudio. (2007). *Socialismo y libertad. El exilio antiautoritario de Europa en México y la lucha contra el estalinismo (1940-1950)*. Fundación Andreu Nin , 2007, s/n de pág. última revisión 6-07-2017.

BELLINGHAUSEN, Hermann. (28 de septiembre de 2004). “La autonomía, ejercicio pleno mediante las juntas de buen gobierno en Chiapas”. *La Jornada Semanal*, s/n de pág. última revisión 6-07-2017.

CEDILLO Cedillo, Adela. (2010). *El suspiro del silencio de la reconstrucción de las Fuerzas de Liberación Nacional a la fundación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1974-1983)*. México: Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

---, (2008). *El fuego y el silencio. Historias de las Fuerzas de Liberación Nacional Mexicanas (1969-1974)*. México: Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Historia. Universidad Nacional Autónoma de México.

CASTORIADIS, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.

---, (1982). “La crise des sociétés occidentales”. En *La montée de l'insignifiance*. Paris: Seuil. 11-27

---, (20-26 junio 1977). “Les divertisseurs”. En *Le Nouvel Observateur*, 658 S/D 50-51.

---, (1986). “Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité'”. En *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II.* Paris: Seuil. 159-214

---, (1997). “Freud la sociedad, la historia”. En *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto IV*. Buenos Aires: EudeBA.

CASTORIADIS, Cornelius. (1974). "Sartre le stalinisme et les ouvriers". En *L'Expérience du mouvement ouvrier. Tome 1: Comment lutter*. Paris: Union Générale d'Éditions.

---, (1991). "Rencontre-débat entre Cornelius Castoriadis, Octavio Paz, Jorge Semprun et Carlos Barral". En *Détours d'écriture*. Paris: Noël Blandin Ed. 81-98

---, (1986). "Tiers monde tiermondisme et démocratie". En *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. Paris: Suil. 128-138

FERNANDEZ Guerrero, Olaya. (2015). "Levinas y la alteridad: cinco planos". En BROCAR, *Cuadernos de investigación histórica*, No. 39, 423-443.

FOUCAULT, Michel. (1999). "La confesión". En *Les anormaux: cours au Collège de France (1974-1975)* (s/n de pág. última revisión 6-07-2017). Paris: Seuil.

GONZÁLEZ, Fernando. (2011). *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección 1961-1968*. México: Tusquets.

---, (2005). "Un conflicto universitario entre católicos: La fundación del Instituto de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)". En *Vetas. Revista de El Colegio de San Luis*, 20-21, 9-36.

---, (2007). *Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975)*. México: Universidad Iberoamericana.

---, (14-09-2008). "Cuarenta años de la Teología de la Liberación" (Entrevista a) Por Ángel Darío Carrero. En *La Jornada Semanal*, s/n de pág. última revisión 6-07-2017.

LEVINAS, Emmanuel. (1999). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.

MIRANDA Redondo, Rafael. (2016). "El truco del foquismo y la privatización de la educación pública en México". 4-07-2017, En *Trasversales, revista de opinión social, política y cultural* Sitio web: • <http://www.trasversales.net/t38miranda.pdf>

---, (2015). "Ayotzinapa y la sociedad que queremos". En *La Noche de Iguala y el Despertar de México. Textos, imágenes y poemas contra la barbarie*. México: Juan Pablos Editor S. A. 253-276

---, (2014 a). "¡Tierra...y libertad! Socialismo libertario: Amor secreto y desengaño del zapatismo histórico" En *Autonomía y autogestión*. Andalucía (Estado Español): Colectivo de ilusionistas sociales. 271-306

---, (2014 b). "Estado del proyecto de autonomía y esencialización de lo identitario. Notas sobre America Latina desde Castoriadis". En *Revista electrónica Pueblos y Fronteras*, PROIMMSE-IIA-UNAM Sitio web: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90628980002>

---, (2008). "Castoriadis y el regreso de lo religioso. Auto-alteración de la sociedad y meta-norma". En *LiminaR. Estudios sociales y Humanísticos*. Año 6, , vol. VI, núm. 1, 98-113.

---, (2007). "De Atenas a Chalco (Sin pasar por la Tcheka*)". En Fundación Andreu Nin., s/Vol., s/n de pág.

MORALES, Heberto. (2010). *Jovel, Serenata a la gente menuda*. Tuxtla Gutierrez, México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.

ONFRAY, Michel. (2012). *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*. Paris: Flammarion.

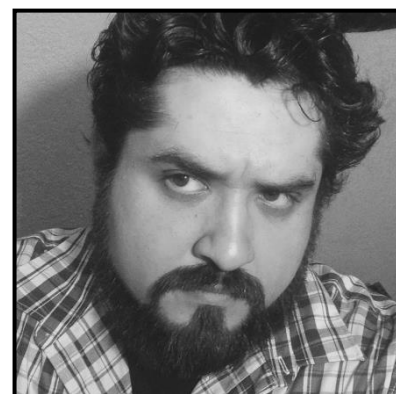
EL FIN DE LA TIERRA CONOCIDA. APROPIACIONES CONCEPTUALES DEL MUNDO CULTURAL

ENTREVISTA AL DR. ÁNGEL JOSÉ GARFÍAS FRÍAS.

Emiliano Aldegani

(UNMdP, UNLP, CONICET)

Doctor en ciencias políticas y sociales, Magister en comunicación y Licenciado en ciencias de la comunicación por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Profesor asociado de tiempo completo en la misma institución. Ha sido profesor de otras universidades como el SAE y la Universidad de Claustro de Sor Juana. Coordina la comunidad de Investigación La Finisterra en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, cuyas líneas de investigación son: Videojuegos, Tecnologías para la comunicación audiovisual, Comics, Animación y Lucha libre.



Al ingresar desprevenido a la oficina del grupo de investigación Finisterra en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, sorprende encontrarse con un cuarto totalmente decorado con posters que van desde el Animé, hasta videojuegos como Halo o Resident Evil, y una enorme colección de figuras de acción de Marvel, DC, Star Wars y otros referentes del *mainstream* actual, por supuesto, dentro de sus empaques originales. El juego de contrastes que ofrecen estas imágenes con la escasa decoración del resto del edificio nos indica probablemente que no se trata de algo meramente ornamental. La presencia de estos elementos de la cultura popular en el interior de la oficina de un grupo de investigación hace referencia sin duda a una propuesta que quiere visibilizar y resemantizar el contenido de tales íconos. Con un poco de suerte, el recorrido de esta entrevista su director, el Dr. Ángel José Garfías Frías, podrá proveernos de algunas claves para interpretar esta propuesta.

1. Primeramente, sería interesante comentar cómo surge el grupo de investigación Finisterra en el contexto académico mexicano y cuáles son las líneas de investigación sobre las que trabajan actualmente.

Las industrias creativas han tenido un crecimiento exponencial desde mediados del siglo pasado. Las industrias del comic, animación y videojuegos se han consolidado en diversos países impactando a los usuarios y generando grandes dividendos. Fenómenos más recientes como el desarrollo tecnológico en internet, la globalización, la creación y divulgación de contenidos en todo el orbe, han repercutido en estas industrias dando como resultado toda una generación de consumidores de estos contenidos que tienen gran significación en sus vidas. No obstante, este tipo de industrias creativas han sido a veces tachadas de ser “poco serias” y para un “público infantil”, por lo que no se han consolidado como parte de la agenda de investigación de las instituciones que no las toman en cuenta como un objeto de estudio, a pesar del interés que este tipo de industrias generan en la actualidad.

Por consiguiente, el Centro de Estudios en Ciencias de la Comunicación de la UNAM ha creado un espacio de jóvenes investigadores para la discusión académica en relación a estas industrias, con miras a la creación de teorías y metodologías propias para estos fenómenos; dicho espacio responde al nombre de La Finisterra, cuyas cuatro líneas de estudio son: 1. Videojuegos, 2. Animación, 3. Comics, manga y novela gráfica, 4. Deportes y lucha libre.

2. Se observa en la bibliografía con frecuencia la idea de que uno de los motivos principales del creciente interés de las ciencias sociales por los videojuegos, más allá de su mayor complejidad o impacto comercial, es que la generación para la que han sido más significativos ha llegado a graduarse de la universidad y comienza en cierto sentido a volcar su trabajo de investigación sobre sus intereses. ¿Es posible pensar en un fenómeno parecido en relación al manga, el animé y el espectro general de los fenómenos que trabajan con el grupo?

Por supuesto, cada uno de estos fenómenos se va ganando especialistas. La animación, el deporte y otros productos culturales que antes eran vistos como entretenimiento ahora son considerados además como elementos que contribuyen a la formación de los ciudadanos y la educación, por lo mismo no es descabellado que haya un estudioso de cada uno de estos campos. Por ejemplo, en el caso del anime, Japón reconoce a sus producciones como una de las principales fuentes de valores y defensa de sus culturas, los embajadores japoneses promueven el anime en otros países. Y en el caso del deporte, la situación es la misma.

3. Actualmente se percibe un crecimiento notable en la cantidad de publicaciones e investigaciones que se desarrollan en torno del videojuego. Tanto en relación al diseño y desarrollo, como en relación con el análisis que las ciencias sociales establecen sobre las diferentes temáticas que abordan, sus dinámicas, la relevancia de sus *playformances*, su potencial narrativo y su capacidad de portar y transmitir contenidos ideológicos. Sin embargo, estos estudios han resultado algo tardíos en relación a la emergencia del videojuego como fenómeno. ¿Qué elementos pueden motivar actualmente esta atención de las ciencias sociales en el videojuego como plataforma interactiva? Y en un sentido más específico ¿Qué es lo que estas investigaciones podrían ofrecer al conjunto de la sociedad?

Ante la necesidad de comprender los distintos lenguajes contemporáneos propios de aquellos sistemas de expresión que dan pie a los medios audiovisuales animados e interactivos; al tiempo que se da cuenta en profundidad del impacto y las consecuencias culturales que potencializan al interior de comunidades tanto físicas como virtuales y campos de la sociedad (artísticos, educativos, empresariales, etc.), surge La Finiserra, Comunidad de Investigadores de Videojuegos.

Actualmente, alrededor del mundo existen diversos centros de investigación, así como grupos de estudio los cuales, desarrollados al interior de entidades académicas universitarias, buscan comprender, analizar y desarrollar teoría sobre el videojuego, así como las múltiples industrias culturales emparentadas con esa tecnología.

DIGRA, ISAGA, GEEK STUDIES, GAME STUDIES, por mencionar algunas asociaciones y grupos de trabajo sobre videojuegos y audiovisuales interactivos, reúnen estudiosos e investigadores de distintas partes del mundo para ahondar desde distintas disciplinas científicas respecto a estos novedosos y cada vez más crecientes objetos de estudio.

Dichos espacios, conscientes de la cada vez más amplia aceptación social de videojuegos, anime japonés (cómic y demás productos propios de la cultura *geek*) y de su cada vez más amplio posicionamiento en términos de introducción al interior de mercados internacionales, han centrado su mirada en ellos comprendiendo que son objetos culturales de gran valor para la humanidad.

Los videojuegos y sus diferentes industrias emparentadas son bienes simbólicos que resultan ser producto de la cultura visual digital contemporánea y ellos mismos son cultura simultáneamente: cada vez más se vuelven en referente directo y motivo de exposición dentro de espacios artísticos y culturales a la vez que se les observa como dispositivos tecnológicos de gran utilidad para campos como la medicina y la ciencia.

Ahora bien, la región latinoamericana, y principalmente México, resulta ser una de las zonas más fructíferas para la industria de éste tipo de bienes simbólicos. Nuestro país es uno de los mayores consumidores de videojuegos a nivel mundial y, paradójicamente, resulta ser también uno de los países con escasa investigación en la materia con respecto a otras latitudes, las cuales desde ya han implementado centros de investigación para intervenir en la materia. Por esta razón entendemos que era necesario crear espacios para la investigación en estos temas.

4. El debate inicial entre lo que se han denominado estudios ludológicos del videojuego y los estudios narratológicos ha sido dejado de lado por referentes importantes en la materia por considerar que no existe tal escisión entre la dimensión lúdica del videojuego y su potencial narrativo. Sin embargo, pueden observarse diferencias notables en las perspectivas de análisis que abordan al videojuego como una forma de estructura narrativa que surge en el desarrollo de las narrativas multiformes o intertextuales, y los enfoques que piensan al videojuego como una forma particular de juego, cuya historia y desarrollo forma parte de la historia de los juegos en general. Puede pensarse inclusive como un tercer grupo a aquellas investigaciones que toman como antecedente más claro del videojuego al cine, y abordan la experiencia videolúdica como una variante del lenguaje audiovisual.

Incluso cuando puede resultar difícil, sino infructuoso, negar la interacción entre estas diferentes perspectivas y dimensiones en el videojuego, resulta al mismo tiempo difícil de articular un marco conceptual que pueda caracterizar un fenómeno que se piensa en simultáneo como la continuidad o la evolución de fenómenos tan disímiles como el cine, el Pinball, el ajedrez, el deporte, las novelas intertextuales, el videoclip, etc. ¿Qué estrategias se perciben en la investigación teórica para generar un marco conceptual capaz de abordar un fenómeno con la complejidad que presenta el videojuego desde una perspectiva formal? ¿Es un momento en el que las teorías comienzan a circunscribirse a la especificidad del videojuego como lenguaje audiovisual o todavía se percibe la necesidad de señalar y explorar el modo en el que la experiencia videolúdica se vincula y se encuentra atravesada por elementos que han sido hasta ahora abordados de manera aislada por múltiples disciplinas?

El punto de vista teórico contemplado al interior de La Finisterra para el abordaje a los videojuegos comprende cuatro ejes conceptuales que se cruzan entre sí. El primero de ellos son las Formas Simbólicas. Dichas formas son *acciones, objetos y expresiones significativas de diversos tipos* (Thompson, 1998: 203). Se trata de expresiones que se enuncian y que buscan determinado fin.

Para comprender esta noción cabe rescatar los supuestos contenidos al interior de la obra *Ideología y Cultura Moderna*, escrita por John B. Thompson en 1998 por la UAM Xochimilco. Dicho autor asegura que las formas simbólicas son unidades (que bien pueden ser cualquier tipo de acción, objeto o expresión, e incluso productos mediáticos) que en su conjunto conforman la cultura de las sociedades: *Un amplio campo de fenómenos significativos, desde acciones, gestos y rituales, hasta los enunciados, los textos, los programas de televisión y las obras de arte* (Thompson, 1998: 205).

Otro eje que articula la parte teórica es la cultura. A partir de las formas simbólicas se articula éste último concepto. Clifford Geertz en su obra *La interpretación de las culturas*, (1997) editada por Gedisa en Barcelona asegura que la cultura es una urdimbre o tramas de significaciones que el hombre mismo ha tejido y en las que se encuentra inserto. Los seres humanos designamos significados arbitrarios a las acciones, objetos, prácticas y en general a la realidad para movernos en ella. Se trata de una trama de símbolos puestos en relación tales como expresiones, acciones, objetos y que le sirven al ser humano para moverse en sociedad.

Un tercer eje será el “habitus” y las prácticas culturales, ambos conceptos directamente relacionados con las formas simbólicas y la cultura. Pierre Bourdieu en su libro *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, de editorial Taurus en Madrid (1998) afirma que Habitus es la cultura objetivada, es

decir, hecha cuerpo. Se trata de la apropiación e incorporación de esquemas culturales generativos a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan dentro de él.

Asimismo, en el mismo libro Bourdieu asegura que la cultura se va aprendiendo mediante el cuerpo conformando así un conjunto de cualificaciones que se acumulan formando aptitudes, percepciones o *Capitales Culturales* únicos en cada sujeto. Entonces, el *habitus* es la forma fundamental de *capital cultural* ya que está ligado al cuerpo y supone una incorporación mediante la experiencia y la socialización.

El último de los ejes conceptuales comprendidos aquí son las Industrias Culturales. Se trata de *un conjunto de ramas, segmentos y actividades auxiliares, industriales, productoras y distribuidoras de mercancías con contenidos simbólicos, concebidas con un trabajo creativo, organizadas por un capital que se valoriza y destinadas finalmente a los mercados de consumo, con una función de reproducción ideológica y social* (Zallo, 1988: 26).

De esta óptica, la industria del videojuego debe ser comprendida como productora de mercancías para un público tanto masivo como global, donde uno de sus principales sustentos es precisamente el desarrollo e inversión en recursos de alta tecnología, y por otro, la creación de bienes simbólicos para el consumo, valoración y reproducción social.

La perspectiva metodológica con la que trabaja al interior de La Finisterra es de orden cualitativo, poniendo especial énfasis en el abordaje de tipo hermenéutico. Sin embargo, son bien recibidas aquellas propuestas metodológicas cuantitativas y mixtas.

Por estas razones, consideramos que la discusión entre narratología y ludología no tiene sentido, y lo que importa es ver al videojuego como un producto cultural donde caben más conceptos de análisis.

5. Siguiendo las propuestas de autores como el español Carlos Scolari se advierte que el instrumental teórico utilizado para comprender los cambios en la cultura de masas ha sido puesto en jaque a partir de la emergencia de las nuevas tecnologías. Una gran parte del trabajo del Grupo de Investigación Finisterra consiste en afrontar el desafío que comportan las nuevas plataformas interactivas y sus puntos de contactos con tradiciones populares. ¿Cuáles son los elementos que surgen con la emergencia de lo virtual que se perciben en el trabajo académico? Y a su vez ¿Cuáles son los vínculos que se observan entre la dimensión virtual y las expresiones concretas de la cultura popular?

El nombre de La Finisterra, significa “el final de la tierra conocida”, y como tal, pretende profundizar y hacer investigación en temas que no se han explorado, como son todas estas industrias culturales. El objetivo es ambicioso, pero La Finisterra pretende a través del debate, asesorías y discusión en un espacio físico y digital a manera de comunidad, incorporar a nuevas generaciones de investigadores al estudio de eso que los apasiona y que en ocasiones se circunscribe bajo el concepto de lo “Friki”, término que se usa para designar al aficionado del comic, manga, anime, videojuegos y todas estas industrias creativas relacionadas.

En nuestra labor también esta comprender los cambios que se dan en el consumo y producción de contenidos, e ahí que las TICS y la transmedia sean temas que nos interesan y en los cuáles podemos profundizar. Además, nuestra estrategia en redes nos ha permitido divulgar lo que hacemos de una manera más completa que a través de canales tradicionales.

La sede virtual es el grupo en facebook: www.facebook.com/groups/lafinisterra. A partir de este espacio en redes sociales pueden informarse de los eventos que tendremos a lo largo del año, y se pueden vincular a nuestro canal de youtube donde subimos el video de las mesas de análisis que hemos hecho. Así pueden estar al tanto de todas nuestras actividades pasadas y futuras, además de que es el punto de contacto con los alumnos o investigadores para compartir información o solicitar ayuda con la elaboración de tesis en la materia.

- 6. En la actualidad se ha observado un enorme impacto a partir de la difusión de determinados juegos de realidad alternativa o realidad aumentada asociados a íconos culturales de ya populares como el *Pokemon Go* (Nintendo, 2016), u otras plataformas similares como *Ingress* (Niantic, 2012). Estas nuevas plataformas que funcionan en general a partir de dispositivos de localización de GPS generan nuevas formas de interacción entre la localización real y la localización en el marco de ficción del que participa el jugador, lo que genera un efecto visual algo inquietante para los observadores que no participan de este marco de realidad aumentada. ¿Qué posibilidades presenta esta interacción entre el entorno digital y la localización real del usuario para la construcción, por un lado, del entorno de juego, pero por otro lado para la construcción del espacio en el que nos desplazamos como individuos sociales?**

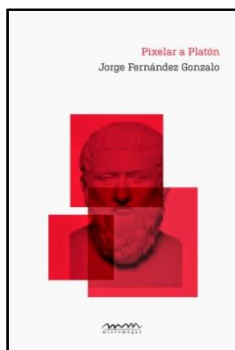
La realidad virtual, la realidad aumentada y la geolocalización serán una de las principales tendencias para la construcción de propuestas de información y entretenimiento a mediano y corto plazo. Esto sin duda cambiara la manera de relacionarnos, de recibir publicidad y de experimentar nuevas formas lúdicas. Sin duda es una apuesta muy interesante, que quizá tenga unas primeras etapas experimentales, pero después se puede convertir en tendencias para la mayor parte de la gente. Lo cierto es que cineastas comenzarán a experimentar en ella con cortometrajes y en general cada una de las áreas de entretenimiento voltará a verlas y hacer trabajos.

El caso de Pokémon GO muestra un éxito tan inesperado que hizo que el sistema se trabara y no pudieran desarrollar nuevas modalidades por corregir los errores y el sistema se sobresaturó.

- 7. Antes de terminar no quisiera dejar de lado la cuarta línea de investigación del grupo, vinculada al deporte y en particular a la lucha libre, que sin duda es uno de los íconos que con más claridad nos remiten a la cultura popular mexicana, aunque han sido incluso reappropriados en diferentes países bajo formatos similares. Más allá de la pertenencia nacional, que probablemente no sea un factor menor en este punto, cuáles son los aspectos de la lucha libre que son objeto de análisis del grupo, y que elementos ofrece el fenómeno para una perspectiva humanística.**

Sobre la lucha libre es uno de los temas más interesantes dentro del grupo, pues es un producto que resalta los valores culturales de México. Mientras que, en las demás industrias, la participación es limitada; en el caso de la lucha libre, México es uno de los países que se puede sentir orgulloso de haber participado como máximo exponente del género. Y por lo mismo es un tema que se pretende estudiar en todos los medios, ya sea cine o televisión, la lucha libre es un componente cultural fundamental para México.

PIXELAR A PLATÓN



JORGE FERNÁNDEZ GONZALO,
MURCIA, EDITORIAL MICROMEGAS, 2015
264 PÁGS. ISBN. 9788494054570

Pablo Porto López
(UBA)

El incremento exponencial en el volumen de producción académica sobre entornos digitales, producto de la fulgurante aparición de los nuevos medios -medios digitales, meta o hipermedia según la denominación que se prefiera-, no ha tenido un correlato semejante en los estudios sobre videojuegos. Tal vez esto se deba a que lo lúdico no haya sido siempre considerado un objeto de pleno derecho en filosofía o ciencias sociales; o tal vez aquella carencia pueda explicarse, en cambio, porque el funcionamiento interactivo de los videojuegos habría quedado ya de manifiesto mucho antes de la popularización de Internet y del hipertexto, de modo que lo que en un caso fue revolución, en el otro significó únicamente la profundización de una tendencia preexistente.

Sea cual fuere la causa de estos desequilibrios en el *output* productivo de la academia, *Pixelar a Platón* tiene el indiscutible mérito de no solamente presentar una reflexión profunda sobre los videojuegos, sino de colocarlos en el lugar de *interpretante* de la sociedad y del sujeto contemporáneos. Es un movimiento que ha sido ensayado con lo literario, lo cinematográfico o lo televisivo; la particularidad de este libro reside en que Jorge Fernández Gonzalo nos propone pensar las condiciones de la vida económica, artística y política, así como los mecanismos sociales de constitución de la subjetividad, *desde lo videolúdico*. La máquina de videojuegos, entendida como un dispositivo de producción de sentido, o mejor, de producción conceptual, se inserta en la línea de filiación de otras máquinas productoras de ideas, como la que da lugar a lo cinematográfico. Pero los videojuegos encuentran en esta obra su lugar, su especificidad: si la máquina fílmica, como señaló Deleuze, produce ideas a partir de imágenes-movimiento e imágenes-tiempo, ¿qué sucede con los videojuegos? ¿Cuál sería su gramática epistemológica particular?

Resulta evidente, desde el comienzo del libro, que no hay una pretensión de “capturar” el *objeto videojuego* desde el campo del pensamiento filosófico sino, antes bien, de crear un espacio para que emerja el modo de expresión o producción conceptual propio de lo *videolúdico*: “Las ficciones interactivas piensan no con conceptos o a través de coordenadas metafísicas, sino con gráficos y reglas, entornos y mecánicas de juego”. Se nos propone ejercitar un pensamiento filosófico, pero regido por *otros* parámetros de producción conceptual. “Pixelar a Platón” implica, en este sentido, *poner en fase filosofía y videojuegos*, hallar ese nivel específico de resonancia recíproca en que el efecto a la vez constructivo y disruptivo de estos últimos abre las posibilidades a un pensamiento “ludosófico”, según la nomenclatura del autor.

¿En qué términos habrá de plantearse entonces la alegoría germinal de la filosofía en una era de videojuegos? La propuesta del libro consiste en invertir el modelo platónico de la caverna: las sombras, las apariencias, nos dirá el filósofo español, son capaces de generar su “Cosa real” que nos interpela y nos permite, a través suyo, comprender nuestras condiciones de existencia. El camino que se abre a partir de esta constatación no puede ser otro que el de descubrir la verdad que se aloja en las apariencias. Si las sombras no pueden ser vistas ya como un velo que es necesario trascender, plano ilusorio de ocultamiento de la verdad o simulacro de un real exterior que es representado allí de modo más o menos deformante, es porque son justamente esas sombras las que estructuran el campo social y el sujeto. A partir de esa premisa, el libro describe un recorrido que transpone la ficción platónica en

tanto que sombra de una sombra -fantasma de un real que no existe o máscara de un rostro que no está allí-, desde los muros de la caverna hasta la pantalla del videojuego.

La alegoría del filósofo ateniense es el disparador sobre el que convergerán conceptos del psicoanálisis lacaniano que, con una fuerte impronta de los desarrollos posteriores de Deleuze y Guattari, será puesto en permanente diálogo con ideas de otros pensadores como Baudrillard, Virilio o Žižek, las cuales servirán de balizas para un camino que se antoja no exento de dificultades. No ya la realidad, sino lo Real en sentido lacaniano, se mostraría a través de las pantallas en general, y de la pantalla videolúdica en particular, como resto inasible o no simbolizable, como mancha, grieta o fisura. La palabra que escoge el autor, y sobre la que vuelve en reiteradas ocasiones, para dar cuenta de este fenómeno es “escotoma”.

Paralelamente, el libro recupera trabajos específicos del campo de los estudios sobre los videojuegos y la cibercultura, convocando a algunos de sus grandes exponentes, como Espen Aarseth o Sherry Turkle, y a un conjunto de autores españoles que han asimismo trabajado de manera profunda sobre estas temáticas. Fernández Gonzalo se mueve con soltura y naturalidad entre diferentes campos de saber: el cine, la literatura, el arte moderno e incluso la historia de los medios. No es un gesto de erudición vacío, pues estos saberes son convocados en pos de la dilucidación del objeto de análisis o, mejor, confluyen para una cuidadosa “puesta a punto” de la máquina conceptual que el autor se propone emplear.

En este sentido, es un acierto del libro, que gana en profundidad analítica, el complementar su enfoque “ludosófico” con una *genealogía de la máquina videolúdica*. Se propone un recorrido por una serie de dispositivos que han contribuido a conformar la cultura visual moderna, y que encontraremos posteriormente desplegados y plenamente operativos en los videojuegos: desde aquellos que procuraban engañar al ojo -la linterna mágica o el fenaquistiscopio, entre otros-, hasta los que pretendían reproducir la realidad -como la fotografía-, gesto tan propio del naturalismo decimonónico y del sistema técnico indicial de medios al que diera lugar. Pero ésta no es la única genealogía que el autor reconstruye, pues el videojuego se inscribe en la serie de lo (audio)visual tanto como en la del juego, cuya historia abarca manifestaciones tan variadas como el “tres en línea”, los dados, los juegos de rol o las carreras. Esto es lo que, para Fernández Gonzalo, convierte al videojuego en una máquina total que une la “sociedad del ocio con el status posmediático de la imagen contemporánea”.

El recorrido histórico se complementa con una visión sistémica de los medios según la cual no se puede comprender a los videojuegos si se los analiza de forma aislada; por el contrario, será necesario pensarlos de manera ecológica en relación con todos los otros medios con que conviven. De hecho, no faltan referencias a McLuhan, Manovich, Jenkins, o incluso a David Cronenberg, cuyos films *Existenz* y *Videodrome*, ambos examinados en este libro, evidencian la influencia mcluhaniana hasta el punto de materializar de manera literal la tesis según la cual los medios *son* especies biológicas.

Más allá del necesario y extenso recorrido tanto histórico como bibliográfico que nos propone el autor, podemos estar de acuerdo con que quizá “el primer gesto que deba llevarse a cabo en una aproximación ludosófica al campo de los videojuegos sea el de enganchar una Playstation a la pantalla de sombras que surge en la caverna de Platón”. Y no caben dudas de que Fernández Gonzalo lo ha hecho de sobra. El libro abarca a un enorme número de títulos que van desde juegos *mainstream* de acción, aventura o terror como *Grand Theft Auto*, *Uncharted*, *Assasins Creed*, *Tomb Raider*, *Silent Hill*, *Portal* o *Max Payne*, a juegos de estrategia como *Civilization* o *Age of Empires*, y que incluye hasta clásicos del *arcade* como el *Tetris*, el *Pac-man*, el *Space Invaders* o el *Pong*, pasando por juegos de rol *online* -podemos mencionar a *Second Life* y *World of Warcraft* entre los ejemplos más notables-, o por títulos poco conocidos producto de movimientos de “ludorresistencia”, caracterizados por vehiculizar críticas a la economía capitalista, la intolerancia étnica o el fundamentalismo religioso, como puede apreciarse en *McDonald's Videogame* o en *Faith Fighter*. Y esto representa sólo una fracción de las paradas videolúdicas que el trayecto del libro nos propone.

Pese a la cantidad apabullante de títulos abordados, lejos están de ser tratados de manera superficial, puesto que el autor se detiene lo suficiente como para introducir al lector en cada uno, presentando con claridad y detalle los principios narrativos y funcionales que estructuran cada uno de estos mundos. Fernández Gonzalo realiza una lectura que podemos calificar de barthesiana -del Barthes de *S/Z*-, según la cual interpretar un texto no es conferirle un solo sentido más o menos fundado, sino explorar, recorrer, apreciar el plural del que está hecho, liberar el juego múltiple de sus redes de significantes sin que ninguna determine a las otras, aunque esto arroje como resultado que de un mismo título de videojuego puedan construirse interpretaciones alternativas o incluso en conflicto.

Pese a la clasificación necesariamente sesgada por una mirada fundada en lo genérico (acción, terror, estrategia, rol, etc.) que acabamos de ensayar más arriba, cada juego es abordado por el libro desde niveles múltiples: se despliega un verdadero hojaldre de capas analíticas entre las que encontramos las técnicas de planos y puntos de vista, la simbología o la interpretación psicoanalítica, la representación del espacio y del tiempo, la estructuración hipertextual e interactiva -como algo diferente de lo iterativo o lo meramente espectral, presentes también en lo videolúdico-, el nivel de libertad del que disfruta el jugador o el tipo accesorio protésico que le es propuesto por el juego. Los diferentes estratos de análisis hacen su aparición en función del tema a ser tratado, temas que van desde la relación fundante, originaria, de videojuego y guerra, esto es, el videojuego como resultado histórico de desarrollos tecnológicos ligados a finalidades bélicas, hasta sus relaciones con la política y el arte, con el capitalismo y el multiculturalismo, con la violencia y la libertad, con la construcción del cuerpo y la estructuración del inconsciente, con la creación de emociones y el empleo de interfaces para la comunicación hombre/máquina. El libro destina capítulos completos al tratamiento de cada uno de estos temas.

Pero sin dudas el eje que estructura y recorre toda la obra es aquel que pretende cartografiar la conflictiva relación entre videojuego y realidad: la experiencia videolúdica es conceptualizada por Fernández Gonzalo como traspaso de esas fronteras, como profanación del límite entre ambos planos, que por su propio accionar se vuelve poroso, agrietado. La contaminación entre lo digital y lo analógico va en ambos sentidos: por un lado, el sujeto se puede incorporar al juego, operar esta solución del quiebre ontológico entre destinatario y obra por medio del escaneo del rostro o de la captura de sus movimientos a través de cámaras y sensores; pero al mismo tiempo, el videojuego puede trasponer el umbral de la pantalla para ingresar al mundo analógico. Estas reflexiones se tocan con la cuestión de la hiperrealidad, que aparece abordada de manera magistral por el libro, y que enfoca el modo en que el mundo real ha adoptado muchas de las características de un juego de simulación. Esta irrupción de los juegos en la realidad, ese “desbordamiento de lo virtual” en el plano de nuestras experiencias analógicas y la consiguiente “colonización de los códigos simbólicos” de nuestro mundo como parte de una “estrategia lúdico-performativa”, se manifiesta de manera rotunda con la llamada *realidad aumentada*. En este punto, Fernández Gonzalo habla de *Ingress* como el primer juego de una clase que alcanzaría el éxito y la masividad mundiales con *Pokémon GO*, de aparición algo posterior al libro, pero cuya relevancia había sido ya prevista por éste.

Para finalizar, diremos que ya desde el índice, así como en muchos otros paratextos y secciones del libro, encontramos remisiones constantes a la jerga de los videojuegos: nos topamos con mundos, niveles de dificultad, y somos designados, en tanto que lectores, con apelativo de “jugador 1”. Estos indicios no son un mero detalle de color. El “programa” de pensar al videojuego desde sí mismo, se materializa en la propia estructura de la obra, la cual pretende emular, como el autor mismo lo señala, una partida de *Súper Mario Bros*. Así, se ofrecen atajos al lector, “tuberías secretas” que permiten saltar definiciones o profundizar en determinado tema, y pasar directamente a otro capítulo. Por otro lado, luego de haber recorrido una parte significativa de la obra, accedemos a “desbloques de logros”, recompensas características de muchos videojuegos, que aquí aumentan los “puntos de experiencia” del lector mediante una invitación, vía hipertexto, a contenidos vinculados pero alojados en la web. Asimismo, hacia el final de algún capítulo, no dejaremos de tener que enfrentarnos ante “enemigos de fase” o nivel, marca de fábrica de los *arcade* de la década del 80, que aquí se manifiestan bajo la forma de conceptos fundamentales a los que debemos necesariamente hacer frente para continuar con el recorrido propuesto por el libro.

Pese a la confesión voluntaria del autor de que ésta no es más que una “falsa interactividad”, resultado del esfuerzo jamás plenamente logrado del formato libro por recrear la hipertextualidad que sí posee su objeto de estudio, el gesto ilustra, por medio de una analogía estructural, uno de los puntos clave de *Pixelar a Platón*: la resistencia que ofrece lo videolúdico como objeto de conocimiento a cualquier pensamiento (o discurso) *otro*. Es que, como señala Fernández Gonzalo, no se trata de pensar a los videojuegos desde la filosofía, sino de servirse de lo videolúdico para pensar al sujeto y a la sociedad que los produce.

- Los artículos y reseñas remitidos deberán ser inéditos (esto incluye publicaciones digitales como blogs, actas online, etc.).
- Los artículos o entrevistas, no deberán exceder los 40.000 caracteres. Las reseñas no deberán exceder los 10.000 caracteres.
- Todos los artículos deberán estar acompañados de un resumen y un abstract equivalente en inglés, cada uno de no más de 1.500 caracteres, incluyendo tres palabras claves en ambos idiomas.
- En el caso de las entrevistas deben estar acompañadas por una semblanza del investigador entrevistado de no más de 1000 caracteres.
- Los idiomas aceptados para los artículos serán: a) castellano, b) portugués e c) inglés.
- Los artículos y las reseñas serán remitidos para su referato en dos archivos de Microsoft Word o programa compatible a articulos@prometeica.com.ar. En el primero, se enviará el artículo y la reseña sin datos de autor. En el segundo, se añadirán los datos del autor: breve curriculum vitae, filiación académica y datos de contacto.
- Una vez enviado el artículo/reseña el autor recibirá un e-mail de Prometeica acusando recibo. Desde la recepción de ese mensaje el comité editorial tendrá un máximo de 4 meses para evaluar si el artículo/reseña será publicado/a en la revista.
- En cuanto al sistema de referencias se prefiere el sistema americano, esto es, las notas bibliográficas serán entre paréntesis consignando autor, año de edición: páginas (Bajtín, 2002:59) y al final del documento presentando la referencia completa: BAJTÍN, Mijail. (2002). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traductor: T. Bubnova. 393 pp.
- Para las notas aclaratorias se empleará la referencia al pie. Preferentemente se sugiere no abusar de este recurso.
- En caso de que el artículo incluya imágenes, las mismas deberán ser enviadas en archivo aparte en el cual se consigne que se poseen los derechos sobre las mismas o que son free royalty. Si se tratara de otro tipo de recurso multimedia se recomienda consultar previamente la posibilidad de su incorporación en la publicación.
- En cuanto a la evaluación de los artículos, los mismos serán remitidos al miembro del consejo editorial responsable del área del trabajo en cuestión. Los artículos serán enviados a dos especialistas y avalados en el sistema “double-blind-review”. En el caso de haber desacuerdo entre ellos, un tercer árbitro podrá ser consultado, por decisión del consejo editorial.
- Los trabajos pueden tener tres resultados posibles que constan en el formulario de evaluación que completara junto a otras observaciones el evaluador: a) recomendado para su publicación sin alteraciones, b) recomendado para su publicación con modificaciones, c) no recomendado para su publicación.
- En el caso (b) del ítem anterior, la publicación del mismo quedara sujeta a que el autor esté dispuesto a realizar las modificaciones y las remita para su nueva evaluación.
- El contenido de los originales publicados es responsabilidad exclusiva de sus autores.