



JORNADAS DE DISCUSIÓN EN TORNO AL PENSAMIENTO COMPLEJO

ENSAYOS



Las Publicaciones del Instituto de Investigación Violencia y Complejidad **IVC**
Febrero 2022

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN VIOLENCIA Y COMPLEJIDAD
JORNADAS DE DISCUSIÓN EN TORNO AL PENSAMIENTO COMPLEJO



Las Publicaciones del Instituto
de Investigación
Violencia y Complejidad

Editora:
Marlene Duprey
San Juan 2022

© Jornadas de discusión en torno al pensamiento complejo
Reservados todos los derechos de esta edición para:
2022: Las publicaciones del Instituto de Investigación Violencia y
Complejidad
Instituto de Investigación Violencia y Complejidad
Departamento de Sociología y Antropología
Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras

© Ensayos:

I Metafísica de la sustancia, observación y fenómeno comunicativo
Madeline Román - Conocimiento de los límites del conocimiento: la docta
ignorancia
Marlene Duprey - Autopoiesis e idea de comunicación en Niklas Luhmann:
algunas interrogantes
Luis Raúl Sánchez - Complejidad y heterarquía: Una propuesta preliminar
Rafael Aragunde - Un mundo con más máquinas que seres humanos
II Complejidad autoorganizadora/hipercomplejidad: lo mental y la psiquis
Amaryllis Muñoz - Opacidad y vida psíquica
Miriam Muñíz - Psicocapital: una lectura desde la complejidad
III Tiempo, temporalidades múltiples y fin de la historia
Bruno Ferrer i Higueras - Los lugares del pasado: mundus, sotobosques y
detención
Marcelo Luzzi - Memorias, temporalidad y neoliberalismo: los ¿nuevos?
lugares de la historia
IV Enclaves caóticos: ciudad, comunidad, transdisciplinariedad
María de Lourdes Lara - Lo comunitario como espacio complejo del saber
y del hacer
Félix López - Duplicidad Creativa, Incertidumbre y Universidad
Noel Motta; Waldemiro Vélez - Síntesis del Proyecto: Síndrome de
desgaste profesional (Burnout) en docentes del Recinto de Río Piedras: Un
Aceramiento Transdisciplinario

Edición técnica: Rita Duprey

Foto - W. *Unsplash*

ÍNDICE

Prólogo

Marlene Duprey

I Metafísica de la sustancia, observación y fenómeno comunicativo

- Conocimiento de los límites del conocimiento: la docta ignorantia* 01
Madelaine Román

- Autopoiesis e idea de comunicación en Niklas Luhmann:
algunas interrogantes 12
Marlene Duprey

- Complejidad y heterarquía: Una propuesta preliminar 21
Luis Raúl Sánchez

- Un mundo con más máquinas que seres humanos 31
Rafael Aragunde

II Complejidad autoorganizadora: lo mental y la psiquis

- Opacidad y vida psíquica 58
Amaryllis Muñoz

- Psicocapital: una lectura desde la complejidad 69
Miriam Muñíz

III Tiempo, temporalidades múltiples y fin de la historia

- Los lugares del pasado: mundus, sotobosques y detención 85
Bruno Ferrer i Higueras

- Memorias, temporalidad y neoliberalismo:
los ¿nuevos? lugares de la historia 105
Marcelo Luzzi

IV Enclaves caóticos: ciudad, comunidad, transdisciplinariedad

Lo comunitario como espacio complejo del saber y del hacer <i>María de Lourdes Lara</i>	124
Duplicidad Creativa, Incertidumbre y Universidad <i>Félix López</i>	134
Síntesis del Proyecto: Síndrome de desgaste profesional (Burnout) en Docente del Recinto de Río Piedras: Un Acercamiento Transdisciplinario. <i>Noel Motta; Waldemiro Vélez</i>	149
Sobre los autores y autoras	162

PRÓLOGO

Marlene Duprey

El Instituto de Investigación *Violencia y complejidad* de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras celebró el pasado 10, 11 y 18 de febrero 2022 una Jornada de discusión en torno al pensamiento complejo titulada *Complejidad: la pertinencia de un paradigma*. La conversación estuvo enmarcada en el décimo aniversario del Instituto, espacio que por los pasados años ha mantenido una discusión sostenida sobre la problematización del tema de la violencia (con todos sus apellidos), desde las coordenadas del pensamiento complejo.

Las presentaciones de aquellas *Jornadas* y la discusión posterior, se llevaron a cabo de manera virtual vía la página *Facebook Live* del Instituto. Las mismas están publicadas sin editar en formato de videos en la plataforma digital del IVC: el **Observatorio Móvil para el estudio de la Violencia**: <https://observatoriomovil.com/las-publicaciones-del-instituto/>

El presente libro reúne las ponencias, (ya transformadas en artículos más elaborados) de los colegas participantes de este encuentro, para el beneficio de quienes están interesadas/os en estos temas y debates.

En la primera parte titulada *Metafísica de la sustancia, observación y fenómeno comunicativo*, las lectoras encontrarán dos acercamientos que atienden los temas de la Teoría de Sistemas Sociales de Niklas Luhmann con los ensayos de las profesoras Madeline Román y Marlene Duprey. En su escrito *Conocimiento de los límites del conocimiento: la docta ignorantia*, Román privilegia la deconstrucción de la metafísica de la sustancia, entendida desde Gianni Vattimo como una invitación a abandonar al ser como fundamento, y a conceder al carácter que de producido tiene el sujeto. Se centra además en explicar el emerger de la figura del observador y el fenómeno comunicativo tal y como éstos son discutidos desde la teoría de sistemas de Niklas Luhmann.

Duprey, en su ensayo *Autopoiesis e idea de comunicación en Niklas Luhmann: algunas interrogantes*, enfatiza por su parte la importancia de la categoría de análisis de autopoiesis en el pensamiento lumanniano, y elabora algunas interrogantes sobre la idea de

comunicación en el pensador germano. Interrogantes vinculadas a la elección lumanniana de colocar a lo humano en *el entorno* de los sistemas sociales, así como a la problematización de Luhmann de entender la comunicación como algo distinto a la búsqueda de consenso, asunto este que remite al largo debate Luhmann/Habermas.

En esta primera parte también, el profesor Luis Raúl Sánchez desarrolla una reflexión desde las coordenadas del pensamiento complejo con la problematización del concepto de *heterarquía* explorando a partir de este concepto posibles iniciativas de investigación y de producción de conocimiento. Su escrito, *Complejidad y heterarquía: Una propuesta preliminar*, en diálogo con varias categorías de análisis de las ciencias de la complejidad atiende y cuestiona la tendencia a mantener explicaciones de tipo jerarquizante, cuando la impronta de las teorizaciones, desde la complejidad, apuntan más hacia acercamientos y epistemologías heterárquicas.

Una reflexión detenida para pensar la tecnología desde un lugar “más liviano” de lo que Martín Heidegger propusiera en su famoso ensayo sobre *La pregunta por la técnica*, estuvo a cargo del profesor Rafael Aragunde. Su texto *Un mundo con más máquinas que seres humanos*, puede leerse como una invitación a pensar en las maneras como cierto espíritu de la pesadez ha percolado los acercamientos filosóficos sobre las tecnologías, convocando a su vez, a quitar el velo de misterio con el que dicha tradición las ha cubierto por los pasados dos siglos.

La segunda parte titulada *Complejidad autoorganizadora: lo mental y la psiquis*, incluye los ensayos de las profesoras Amaryllis Muñoz y Miriam Muñiz Varela. En el ensayo de la Psicoanalista Amaryllis Muñoz, titulado *Opacidad y vida psíquica* se establece un registro entre categorías de análisis del paradigma de la complejidad con el Psicoanálisis, procurando la fecundidad de esta conversación para nuestros entendidos de lo inconsciente. Se alude a su vez a la escasa apertura del gremio a enriquecer el pensamiento psicoanalítico desde las aportaciones de los paradigmas de la complejidad, provocación ésta que se ofrece como invitación a explorar otros entrecruzamientos desde el Psicoanálisis.

En el texto *Psicocapital: una lectura desde la complejidad* Muñiz Varela por su parte, continuando con su itinerario reflexivo en torno a la violencia de la economía, se vale de la categoría de análisis *Psicocapital*, para elaborar de la mano de Lacan (en su crítica al capitalismo) y, a contrapelo de Luhmann, la tesis de que el sistema económico sobredetermina -en su configuración del neoliberalismo triunfante actual-, todos los demás sistemas sociales. Enfatiza en su ensayo las formas como se expresa esta sobredeterminación en la vida psíquica del sujeto. Su recorrido teórico vuelve sobre la necesidad de insistir en una política de lo común, “ausente en lo que son los tiempos pospolíticos que el neoliberalismo ha impuesto”.

La tercera parte de esta publicación, que lleva por título *Tiempo, temporalidades múltiples y fin de la historia*, reúne las aportaciones de los profesores de historia Bruno Ferrer i Higueras y Marcelo Luzzi.

El análisis de Ferrer i Higueras en su ensayo *Los lugares del pasado: mundus, sotobosques y detención* sostiene un diálogo con categorías de análisis que remiten al entrecruce o equiparación del tiempo y espacio. Discute a partir del sentido que aporta el *mundus romano* como lo plantea Agamben, y el recurso a lo subterráneo, a los *sotobosques* desde Perejaume “continuidades aparentemente discontinuas y resurgencias del pasado invisible (o reprimido).” El ensayo de Bruno Ferrer se mueve al filo de los debates en Historia atendiendo al resurgir o a la “activación” de nuevos lugares posibles, de nuevas temporalidades que den voz a los vencidos, a los derrotados, como ethos central del verdadero historiador contemporáneo.

El ensayo *Memorias, temporalidad y neoliberalismo: los ¿nuevos? lugares de la historia* Marcelo Luzzi a su vez, problematiza en su análisis del tiempo- el de la memoria y el de la historia- el resurgir de la tendencia a deshistorizar los eventos violentos y traumáticos del pasado político en Argentina tomando en cuenta la presidencia de Mauricio Macri. En diálogo con autoras como Wendy Brown, Luzzi describe la forma como opera un nuevo consenso neoliberal de tachadura del pasado en América Latina (especialmente el Cono Sur). Esta especie de huida hacia un presentismo, se vale de recursos moralizantes para

ensayar una nueva valoración política que no pasa por la cuestión social, sino que está situada en lo individual, lo personal, lo familiar.

Finalmente, se incluyen las reflexiones e investigaciones de las/los profesoras/es María de Lourdes Lara, Félix López Román, Noel Motta y Waldemiro Vélez en el amplio tema que lleva por título *Enclaves caóticos: ciudad, comunidad, transdisciplinariedad*. Discusión que gravita con fuerza en torno a una problematización sobre la Universidad actual, sus transformaciones y condiciones de posibilidad.

La profesora María de Lourdes Lara parte del reconocimiento de que todos los problemas en la actualidad requieren “un conocimiento del contexto, de lo Global (la relación todo/partes) de lo Multidimensional y de lo Complejo”. Este reconocimiento obliga a atender una reforma del pensamiento, un cambio paradigmático y la necesidad del diálogo entre disciplinas y más allá de ellas. En su reflexión comparte algunas de las experiencias que ha tenido durante su larga trayectoria con los trabajos de *Agenda Ciudadana*, ámbito de reflexión que la autora propone como el esfuerzo por “religar” voces, saberes, acciones complejas a problemas complejos.

Los profesores Noel Motta, Waldemiro Vélez y el grupo de co-investigadores/as: (Dra. Dolores Miranda, Dra. Eunice Pérez, Dra. Elizabeth Borges, Dra. Nancy Viana, Dr. Iyari Ríos, Dr. José Rodríguez, Prof. Aníbal López y Prof. Yerielis Crespo), comparten en este ensayo una síntesis del proyecto titulado; *Síndrome del desgaste profesional en docentes del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico: Un acercamiento transdisciplinario*. Esta investigación indaga -desde un andamiaje teórico situado en la transdisciplinariedad de la producción de conocimiento- sobre la prevalencia del “desgaste laboral” o *Burnout* en los docentes que han laborado en el Recinto de Río Piedras desde el 2009 al 2019. Los resultados de la investigación, que utiliza acercamientos metodológicos tanto cuantitativos como cualitativos, constituyen una información valiosa y una herramienta necesaria para la implementación de medidas correctivas para el mejoramiento de las condiciones laborales de los docentes en el sistema de universidad de Puerto Rico.

Como cierre de estas Jornadas, y en línea con el tema universitario, en el ensayo titulado *Duplicidad Creativa, Incertidumbre y Universidad*, el profesor Félix López adelanta un análisis sobre la actual condición de época como una en la que la cultura universitaria reduce la complejidad a las demandas económicas del neoliberalismo actual. según López, esta condición se dramatiza en Puerto Rico a partir del Plan de Ajuste de la Deuda y sus brutales efectos para la Universidad. Desde su experiencia laborando en la Administración Central de la UPR, López Román se detiene a pensar lo que acontece en la Universidad del país, al tiempo que desarrolla algunas propuestas (contrapuestas) desde los conceptos de *duplicidad creativa* y *subjetividad contra-especulativa* para enfrentar la asfixiante situación de la Universidad pública de nuestro país.

Esta publicación, igual que todas las anteriores que ha realizado el IVC, se lleva a cabo con el firme deseo de producir sentido al tiempo que nos ha tocado vivir. Lo compartimos dentro del horizonte del conocimiento como un bien común. El proyecto que por una década hemos sostenido en el Instituto de Investigación *Violencia y complejidad*, se nutre del esfuerzo, la disposición y generosidad de todos los colegas que participan activamente de nuestras iniciativas académicas, tal y como ha quedado consignado en estas *Jornadas en torno al pensamiento complejo*. Ustedes lectoras y lectores contribuyen sin lugar a dudas, al sostenimiento y la vigencia de estos esfuerzos.

Marlene Duprey Colón

Santa Rita, Río Piedras

1° de agosto 2022

I METAFÍSICA DE LA SUSTANCIA, OBSERVACIÓN Y FENÓMENO COMUNICATIVO

Conocimiento de los límites del conocimiento: la docta ignorantia
Madeline Román

Autopoiesis e idea de comunicación en Niklas Luhmann: algunas interrogantes
Marlene Duprey

Complejidad y heterarquía: Una propuesta preliminar
Luis Raúl Sánchez

Un mundo con más máquinas que seres humanos
Rafael Aragunde

CONOCIMIENTO DE LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO: LA DOCTA IGNORANTIA

Madeline Román

Mi intención en este ensayo es dar cuenta del sentido que ha tenido para mi trabajo intelectual y para mi vida en general el haberme acercado al paradigma de la complejidad y, dentro de éste, a la teoría de sistemas de segunda generación cuyo principal exponente en la sociología es el teórico alemán Niklas Luhmann. Las veces que discutía con mis estudiantes el tema de la complejidad siempre les decía que se trata de una discusión que opone la ciencia “contra” la ciencia misma. Esa era mi manera de comunicar que se trata, en primera instancia, de mirar cómo, en el transcurso del siglo veinte se inicia, en las llamadas ciencias duras -extendiéndose eventualmente a las ciencias humanas y sociales- toda una relectura de los entendidos que, en torno al universo físico, la organización de lo vivo y el mundo en general, fueron producidos por lo que ya podemos llamar la ciencia clásica. Deseo privilegiar algunos de estos entendidos por vía de la discusión de seis conceptos: entropía, sistema, autopoiesis, observador, comunicación y contingencia. Cada uno de esos conceptos en sí mismos podrían ser objeto de un ensayo aparte por lo que, lo que sigue a continuación, es sólo un trozo teórico de los muchos posibles.¹

Para Edgar Morin, entropía es el nombre que utilizamos para referirnos a un principio hemorrágico de degradación, tendiente al caos, al desorden, a la desorganización máxima, el cual es constitutivo de la forma en que los sistemas crecen, se desarrollan y se complejizan, incluyendo a la persona humana como un sistema (Morin, 1998, p. 49). Ese reconocimiento me convoca siempre a no tener una lectura en negativo de los elementos erosivos sino a considerar en todo momento su potencial reconstructor, regenerativo y transformador en mayor complejidad de todo aquello que se da en cuanto algo.

Si bien no todo es entropía, porque hay neguentropía (esto es, momentos de relativa estabilidad de los sistemas o bien sistemas que están en condición de reforzar la distinción

¹ Como es planteado por el propio Luhmann, la teoría de sistemas es un esquema de observación del mundo reconociendo que hay, efectivamente, muchos otros.

sistema/ entorno), la misma sólo se logra limitando las opciones, según como en la relación de pareja, la fidelidad se produce justamente poniéndole un detente a lo que pueda ser el deseo foráneo que irrumpa. Si tenemos la impresión de que no hay descanso, que vamos de una crisis a otra, de un problema a otro, es porque esto es lo constitutivo de la vida misma y no lo contrario.

La noción de sistema que maneja el paradigma de la complejidad y la teoría de sistemas de segunda generación arranca de una disposición teórica centrada en la diferencia (Luhmann en Torres Nafarrate, 2002, p. 77). El sistema, en tanto diferencia que produce una diferencia, por ejemplo, la diferencia que produce un huracán (que es un sistema) en el movimiento de las aguas tranquilas y de los vientos, me ha permitido aclarar la relevancia de la teoría de sistemas en el análisis de lo social contemporáneo. Para Luhmann, la Modernidad, en su trayecto evolutivo supone una diferenciación cada vez mayor (más y más distinciones se van produciendo en menos tiempo) y ésta se expresa, a su vez, en una diferenciación entre e intra sistemas de funciones o subsistemas del sistema social (sistema económico, sistema político, sistema legal, sistema moral, etc.) que emplaza los entendidos de totalidad o de unidad armoniosa que primó en la primera teoría de sistemas².

Tanto para Morin como para Luhmann, casi todo podría estudiarse como un sistema. En la recursividad de un mismo tipo de operación tenemos como resultado un sistema (Luhmann en Torres Nafarrate, 2002, p. 86). Si hablamos de sistemas justamente es porque, de alguna manera reconocemos, que lo que se produce al interior de cada uno de éstos se distingue de lo que es su entorno³. La progresiva diferenciación entre e intra sistemas tiene implicaciones enormes para el análisis de lo social contemporáneo. Por ejemplo, por mucho tiempo se pensó que la transformación del sistema económico por

² También por esto se llama teoría de sistemas de segunda generación.

³ La distinción sistema/entorno es central dentro de la teoría de sistemas. En términos metodológicos, el lugar de observación es el sistema, a partir de lo cual todo lo demás se constituye en entorno. Se reconoce que el entorno es mucho más complejo que el sistema y en éste lo que hay es información/ruido. Cabe destacar también que, desde la teoría de sistemas no hay empalmes entre sistemas y no hay forma en que un sistema pueda ser subsumido por otro. Puede haber interacciones recíprocas e interpenetración, pero ésta última solo se produce desde el entendido de que un sistema se constituya en el entorno de otro.

fuerza provocaría un efecto de dominó que transformaría eventualmente la sociedad en su conjunto. Hoy por hoy reconocemos que los cambios al interior de un subsistema social no necesariamente suponen cambios similares en los otros sistemas⁴. Así, por ejemplo, tenemos sociedades con desarrollos considerables en el plano de lo económico junto a sistemas legales verdaderamente jurásicos o bien sistemas legales que reconocemos de avanzada en sociedades con menos modernidad que la nuestra.

Hacemos uso de la frase “teoría de sistemas de segunda generación” para referirnos a sistemas (sean máquinas, sistemas sociales o sistemas psíquicos), altamente complejos que tienen capacidad de observarse a sí mismos y que se reproducen desde sus propias operaciones, por lo que se dice que tienen cerradura operacional aunque no informacional. Es decir, mantienen también una relación compleja con su entorno porque son sistemas abiertos al sentido, abiertos complejamente a la información que circula en el entorno⁵. Si digo, por ejemplo, que una sociedad democrática es una sociedad capaz de autocorregirse por la vía de comunicaciones que alertan sobre las tendencias que tiran en otras direcciones y sobre modos de afianzar y fortalecer los imaginarios democráticos, lo que estoy comunicando es que, en su propio trayecto evolutivo, estos sistemas (por ejemplo, el sistema político), tienen autoreferencialidad, tienen capacidad de reconocer lo que le es propio (democrático/no democrático) por ende, tienen capacidad para autorectificarse (Román, 2021).

⁴ De esta manera, la teoría de sistemas se distancia de los abordajes holísticos y de todos aquellos campos de teorización que presuponen que es posible una transformación totalizadora de lo social a partir de eventos que atañan a uno solo de sus sistemas de funciones (o subsistemas).

⁵ El concepto de información que maneja la teoría de sistemas es uno complejo y polémico. En el entorno lo que hay es información, pero esa información no pasa de manera mecánica al sistema (o a un sistema “X”), sino que la posibilidad de que *x* información pase al sistema está dada por el sistema mismo, por la posibilidad o no de que el sistema reconozca dicha información como información relevante para el sistema. En el caso del sistema legal, por ejemplo, la comunicación tendría que pasar en calidad de comunicación legal. El que los sistemas complejos sean sistemas abiertos al sentido es lo que los diferencia de las máquinas triviales y lo que propicia el que la comunicación entre sistema y entorno no asuma la forma de un *input/output* (esto es, que a determinados inputs correspondan determinados output) sino que las respuestas del sistema a las irritaciones del entorno constituyan siempre un imponderable.

El concepto de autopoiesis, colocado al centro de la teoría biológica de Humberto Maturana y Francisco Varela (1996), supone que los sistemas se reproducen de acuerdo a sus propias operaciones, estableciendo lo que le es propio, su propia legalidad. Autopoiesis, significante también remitido a la potencialidad infinita de operaciones futuras de un sistema⁶ (Luhmann, 1998, p. 16), es un concepto que posibilita responder a interrogantes centrales como lo es, por ejemplo, la pregunta en torno a porqué el sistema legal no crea leyes que atiendan cierto tipo de problemáticas aún con la presencia de multiplicidad de demandas provenientes del sistema político a esos efectos. La teoría de sistemas provee una pista, a mi modo de ver importante: el sistema legal, en su operar autopoietico y como cualquier otro sistema, da paso a ciertas comunicaciones cuando éstas son reconocidas como relevantes por el propio sistema legal.

Al decir de Luhmann, con el concepto de autopoiesis no se pretende explicar nada sino solo poner de manifiesto que la autoreferencia es una operación con capacidad de enlaces subsiguientes. De manera general, podríamos decir que el sistema capitalista ha mostrado una enorme capacidad autopoética incluso tomando en cuenta discusiones contemporáneas en las que parecería que estamos diciendo “no parece capitalismo, pero sigue siendo capitalismo” o bien que se trata de *capitalism by any other name*⁷. Sin embargo, si bien el concepto de autopoiesis es, al decir de Niklas Luhmann, un concepto

⁶ Decir que la autopoiesis tiene que ver con la capacidad de un sistema de reproducirse según sus propias operaciones es una manera de reconocer la centralidad del planteamiento de Francisco Maturana y Humberto Varela, desde la nueva biología, en torno a que lo que caracteriza a los seres vivos es su capacidad de autoorganizarse/autoreproducirse de tal forma que su producto son ellos mismos y de cómo esta capacidad es constitutiva de todo sistema complejo, incluyendo los sistemas sociales.

⁷ Estas discusiones llevan ya un tiempo considerable y están remitidas a observaciones sobre el operar del sistema capitalista (operar del sistema económico) y a las maneras en que asuntos que se entendieron, y se siguen entendiendo para algunos, como consubstanciales al capitalismo, ya no se cumplen o bien ya no están puestos de la misma manera sean éstos la relación productor/consumidor, la relación capital/trabajo o la relación entre el capital y lo social en su conjunto. Por ejemplo, consumidores que son productores al mismo tiempo en el contexto de las tecnologías informacionales y las máquinas inteligentes, sustitución de la centralidad del binomio capital/trabajo por el de acreedor/deudor en el contexto de la primacía del capital financiero y la economía de la deuda, involuciones hacia formas “primitivas” de capital como es el capital usurero, feudalización de las configuraciones espacio-económicas, transformación del lugar que ocupa el trabajo intelectual en el contexto del *general intellect*, entre otros. Parecería ser que, más allá o más acá, de todo este conjunto de transformaciones, la dimensión autopoética del capitalismo se mantiene, al menos hasta donde nos es posible ver.

duro (hay autopoiesis o no la hay), un sistema puede confrontar tantas irritaciones que puede llegar un momento en que no pueda reproducirse más y allí acaba todo.

Una de las discusiones más ricas a las cuales el paradigma de la complejidad nos remite está vinculada al descubrimiento de Niels Bohr en la física cuántica y sus implicaciones para nuestros entendidos de persona humana. En el afán de buscar el llamado ladrillo fundamental, Bohr descubre que una partícula puede verse como onda o como corpúsculo dependiendo de la posición del observador (Morin, 1998, p. 58). Es eso lo que lleva a Edgar Morin a plantear que las categorías sujeto-objeto por sí solas son insuficientes a la hora de dar cuenta de la complejidad del mundo. Y también fue lo que llevó a William Rasch, estudiioso de la obra de Luhmann, a plantear que, “no es que haya un elefante al que seis personas ciegas traten de describir de manera diferente, sino que hay seis elefantes visibilizados a partir de la iluminación de distintos puntos ciegos.” (Rasch, 2000, p. 33). A riesgo de que el elefante que estoy mirando no sea el que ustedes ven, deseo poner en foco las diferencias en lecturas del lado de Morin, Maturana y Luhmann en relación al lugar que ocupa la persona humana en sus respectivas elaboraciones teóricas y también la dialogicidad que, entiendo, se produce entre el saber producido por la ciencia y aquel saber que produce la filosofía.

Cada uno de estos teóricos participa de un posicionamiento crítico y reflexivo respecto de la metafísica de la sustancia. Por metafísica de la sustancia me refiero a un sistema de pensamiento que parte de la premisa de que existe el ser como fundamento o bien que hay esencias o irreducibles capaces de dar cuenta del sujeto y del mundo tal cual es. Por oposición a esto, y en palabras de Morin, la vida no es una sustancia sino un fenómeno de auto-eco-organización extraordinariamente complejo que produce la autonomía (Morin, 1998, p.33). En palabras de Luhmann, fue en el *re entry*⁹, en la vuelta

⁸ Esta contención de William Rasch expresa complejidades múltiples: no hay verdad del mundo y cada quien ve lo que puede ver, si bien el carácter perspectivo del conocimiento no está remitido a la diversidad humana sino al carácter siempre polémico del conocimiento, a la manera en que las cosas chocan entre sí y a la relevancia del planteamiento de Michel Foucault en *La verdad y las formas jurídicas* en torno a que hay conocimiento porque hay batalla y el conocimiento es el efecto de esa batalla.

⁹ Esto es, la vuelta de la distinción a la distinción, cuando volvemos sobre lo distinguido.

de lo humano sobre lo humano mismo, que descubrimos una misteriosa cualidad que llamamos “conciencia”. Es decir, la autoreferencialidad o la capacidad de constituirnos en un objeto de reflexión para nosotros mismos, y fue también en el *reentry*, en la vuelta de la distinción sobre aquello distinguido donde, al igual que en aquella famosa escena de la película *2001: A Space Odyssey* en la que el astronauta se acerca al agujero negro y dice “my god its full of stars...” (Bjohnblazkowicz, 2008), así también en el *reentry* de lo humano sobre lo humano mismo, llegó un momento en el que dijimos, “¡ah!” “¡hay más!” y a ese “más” el psicoanálisis lo nombró inconsciente y otros campos de teorización lo nombraron, subjetividad.

No obstante, si bien Morin y Maturana se aferran a un referente corpóreo (material) en su lectura de la persona humana (atribuible en el caso de Maturana, y según Luhmann, a los objetos de estudio de la biología), la cual entienden que es constitutiva a su vez de lo social, la teoría de sistemas de segunda generación propone que lo social no es la suma de todas las conciencias individuales, establece una demarcación entre sistemas psíquicos y sistemas sociales y sustituye el significante sujeto por el de observador en el ámbito de los sistemas sociales al privilegiar la comunicación como dispositivo de operación único de éstos¹⁰.

He escogido el texto de Gianni Vattimo *Más allá del sujeto* (1989) para ilustrar la dialogicidad y los desarrollos paralelos entre ciencia y filosofía en lo que ataña a la crítica a la metafísica de la sustancia. La convocatoria de Vattimo en dicho texto es a abandonar al ser como fundamento, a conceder al carácter que de producido tiene el sujeto, a que no hay otro sujeto que no sea el de la metafísica. De ahí que, para Vattimo, la crítica al sujeto de la metafísica no tenga como objeto la búsqueda de un nuevo sustrato verdadero del ser sino mas bien una intensificación de la actividad metaforizante, una mayor explicitación

¹⁰ Es importante caer en cuenta que en la teoría de sistemas no hay un juicio de valor respecto de la persona humana sino que se pone en foco la emergencia de lo social. Esto es, que lo social no es la suma de todas las conciencias individuales (o de todas las personas) sino que es un fenómeno emergente, *sui generis* el cual descansa en la comunicación como su dispositivo de operación único. Los sistemas de conciencia o los sistemas psíquicos son un entorno de los sistemas sociales de tal forma que categorías como persona, sujeto, etc. son utilizadas por la comunicación como manera de “procesar” la complejidad del entorno. De hecho, para Luhmann, los sistemas psíquicos son sistemas mucho más complejos que los sistemas sociales pero su obra se centra en el estudio de estos últimos.

de las mentiras, una liberación del juego de las fuerzas vitales, una puesta de acento en la inmanencia y en el devenir (Vattimo; 1989, pp. 32-33). Encuentro en el texto de Fernando Savater, *Las preguntas de la vida*, una aseveración hermana de esta propuesta de Vattimo al preguntarse “¿Y si existir funcionase más bien como es de ‘día’ o ‘llueve’, es decir como algo que pasa pero que nadie hace?” (1999, p. 76). Lo anterior contrasta enormemente con la permanencia obstinada de una teoría sociológica centrada en el concepto de acción (por ende, centrada en el ser como fundamento) como dispositivo de operación de lo social. Para Luhmann, en el proceso de describir la relación individuo-sociedad, la sociología echó mano del concepto de acción como concepto fundante. Distinto del concepto de comunicación que está más referido al proceso que vincula a los diferentes seres humanos, el concepto de acción se encuentra referido al individuo en particular y remitido principalmente a la semántica de las motivaciones¹¹. Sin embargo, para Luhmann, la acción, si se ve desde la perspectiva del sentido, es una síntesis de selección: “lo que una acción es solo se puede averiguar sobre la base de una descripción social, por ello lo que sucede entre los seres humanos parece acción.”¹² (Luhmann en Torres Nafarrete, 2002, p. 262). Por contraposición, la teoría de sistemas asume la comunicación como dispositivo de operación único de los sistemas sociales en vista de que comunicación es una operación social porque presupone el concurso de un gran número de sistemas de conciencia pero precisamente por eso, no puede ser atribuido a ninguna conciencia sola. Y por esto mismo es que la teoría de sistemas sustituye la acción por la comunicación como dispositivo de operación único de los sistemas sociales. Cabe destacar que el concepto de comunicación al cual se adscribe la teoría de sistemas se coloca en abierta tensión con las teorías comunicacionales tradicionales al menos en dos cuestiones centrales: la comunicación no conforma ontología ninguna, es decir, no se entiende como una cosa o bien como un mensaje siempre idéntico a sí mismo, sino que reconoce que la comunicación produce

¹¹ Esto es importante porque la teoría de sistemas plantea que una “acción” es susceptible de ser más comprendida si se remite, no a la semántica del interés, motivaciones o intención de la persona, sino al conocimiento del estado de la situación en que se lleva a cabo dicha “acción”.

¹² Esta contención de Luhmann se encuentra en dialogicidad con la contención derridiana en torno a “la gramática del sujeto”. Esto es, con el entendido de que la propia estructura del lenguaje (sujeto y predicado) nos entrampa en un imaginario metafísico en el que el sujeto aparece como fuente y origen de toda acción, de todo agenciamiento.

diferencia y redundancia y la comunicación no es entendida como comprensión o entendimiento sino como una oportunidad para seguir acometiendo en el lenguaje¹³.

Siento que lo que sigue a continuación requiere de todos nosotros una milla extra y hasta una cierta visualización de nuestra parte. Una de las radicalidades de la teoría de sistemas es la sustitución de la figura del sujeto por la del observador. Apoyándose en la obra y en la frase discursiva de George Spencer Brown, “draw a distinction”, “haz una distinción”, Luhmann plantea que cuando hacemos una distinción se produce una forma, la forma es la forma de una distinción (día/noche; blanco/negro, hombre/mujer; queer/espacio no marcado). De un lado de la forma aparece lo distinguido y del otro lado de la forma aparece lo indicado o bien aquello que permanece en calidad de espacio no marcado.¹⁴ Esto es, la observación es una operación que produce una distinción que designa un lado (pero no el otro lado) de la observación. Es importante caer en cuenta de dos asuntos centrales: para Luhmann es necesario evitar la tentación de pensar que el observador es un sistema de conciencia y, de otro lado, reconocer que el observador es en sí mismo una operación, un sistema. El observador es inobservable porque no puede reconocerse como un momento de sus propias distinciones. Esta complejidad ha sido acogida en el plano de la filosofía cuando se plantea que el sujeto es esa entidad que, solo un momento antes, no era nada. Es decir, la escisión sujeto/objeto; la separación del sujeto pensante de la cosa extensa solo se produce por un acto de separación, de diferenciación al interior de las propias comunicaciones que hablan sobre el mundo. Pienso que es pertinente tener en cuenta que cuando Luhmann plantea que hay que evitar la tentación de pensar en el observador como un sistema de conciencia lo hace porque la teoría de sistemas desplaza todos los atributos que asociamos con la persona humana (recursividad, autoreferencialidad, etc.) a la diversidad de los sistemas sociales.

¹³ Digamos que yo hablo, pero lo que el otro “entiende” de lo que yo hablo no es lo que yo hablo y, sin embargo, seguimos hablando. Esto es, la comunicación continúa.

¹⁴ Por ejemplo, si nos hacemos la pregunta, ¿qué queda el otro lado de la forma cuando hacemos uso del significante *queer*? es evidente que el otro lado de esta distinción queda en calidad de espacio no marcado si este significante es colocado, al menos hasta donde podemos ver, en tanto expresión de un espectro de diferencias que ha sido llevado a su límite.

Cada distinción abre un espacio no marcado, una interrogante en torno a qué queda del otro lado de la forma, un punto ciego y cada iluminación de un punto ciego produce nuevos puntos ciegos. Por eso se dice que no hay conocimiento sin pérdida de conocimiento, no hay conocimiento, omnicomprensivo pues el mismo requeriría de un observador que literalmente flotara por encima de todas las cosas, asunto que solo sería posible ¡reviviendo el sujeto de la metafísica!

A más distinciones se van produciendo, el mundo se vuelve cada vez más contingente y la contingencia va absorbiendo los criterios de verdad del mundo¹⁵: “El concepto de contingencia designa lo dado a la luz de un posible estado diferente, en un horizonte de cambios posibles” (Luhmann en Torres Nafarrete, 2002, p. 169).

Toda una serie de asuntos combinados: incremento de las distinciones, de las diferenciaciones, de la contingencia, propician el que vayamos hacia una mayor opacidad e intransparencia del mundo. La complejización de la teoría está directamente vinculada con la complejización del mundo. La práctica científica es en sí misma un fenómeno de complejidad organizada. En este sentido, y al decir de William Rasch, lo que estudiamos no es una realidad “preexistente, prístina, desinfectada, “ready for inspection”, sino la constitución de la realidad al nivel de la complejidad¹⁶.

Diferenciaciones entre e intra sistema de la ciencia y lo social en su conjunto se van produciendo, por lo que el carácter no unitario de la ciencia también se ha puesto en marcha. Es evidente que todos los sectores en contienda echan mano de diversidad de saberes científicos para legitimar posicionamientos no solo distintos sino antagónicos. Mientras antes se decía que el objetivo de la ciencia es el descubrimiento de la verdad, la producción de ideas claras y distintas, la complejidad introduce una advertencia al entendimiento: “No podemos conocer lo que no podemos conocer, pero quizás podamos

¹⁵ Para Luhmann, siempre es posible imponer verdades canónicas. Es decir, verdades que aparecen como constitutivas de normativas particulares o de regímenes de verdad impuestos a la observancia de la gente.

¹⁶ Esto es, una realidad también compuesta por nuestras propias preguntas, nuestras distinciones y el saber que vamos produciendo en el operar siempre presente de los sistemas.

conocer que no podemos conocer lo que no podemos conocer” (Luhmann, 1998, p. 39). El otro lado de la forma del conocimiento es la ignorancia. Pero hay también un espacio más allá de las distinciones, un espacio no marcado que evita toda observación y que permanece inaccesible desde la accesibilidad de la forma conocimiento/ignorancia¹⁷. De ahí mi propuesta de resignificación secularizada de la frase discursiva docta ignorancia acuñada por el filósofo Nicolás de Cusa y remitida por éste al imaginario religioso¹⁸.

La obra de Luhmann pone contenidos a muchos de estos conceptos y contenciones teóricas presentando grandes desafíos a la reflexión sobre lo social contemporáneo. Entre esos desafíos privilegio su contención en torno a cómo, por primera vez, la problemática ecológica nos pone de frente la relevancia de la distinción sistema/entorno a partir de semánticas que comunican que el mayor peligro del sistema social en su conjunto proviene del entorno, cómo la diferenciación va provocando una intensificación de las rationalidades al interior de la diversidad de los sistemas de tal forma que no hay una (y una sola) rationalidad del sistema (Luhmann, 1998, p. 25), y la relevancia, para el curso de la democracia, de su contención en torno a que lo que un sistema complejo debe proveer no es integración sino suficiente desintegración como para que la relativa estabilidad del sistema se fundamente en que sus elementos estén acoplados, no de modo rígido, sino de modo amplio abriendo espacio tanto para los conflictos como para comunicaciones en torno a cómo lidiar con éstos¹⁹. Todas estas contenciones las asumo concediendo a la invitación del paradigma de la complejidad a la docta ignorancia.

¹⁷ Y esto porque la selección supone exclusión y porque no vemos lo que no vemos.

¹⁸ Mientras para de Cusa, teólogo y filósofo alemán del siglo XV, la ignorancia del sujeto humano está remitida al entendido de que el saber absoluto no es asequible a la razón, sino que está remitido a la figura de Dios, la ignorancia al interior de las ciencias de la complejidad, está remitida al reconocimiento de la infinitud e inobservabilidad del mundo y al reconocimiento de que no hay tal cosa como un sujeto capaz de observar el mundo desde una posición superior o exterior a éste.

¹⁹ A mayor complejidad de lo social y de los sistemas, los acoplamientos entre unidades y entre sistemas tienen que darse de modo amplio pues los acoplamientos rígidos tienen a colapsar los sistemas. Quizás una manera de comprender esta contención luhmanniana es remitiéndola al planteamiento de Zygmunt Bauman en torno a la relación entre lo sólido y lo líquido. Bauman asocia la maleabilidad y la posibilidad del poder “fluir” con lo líquido.

REFERENCIAS

- Bjohnblazkowicz. (2008, 21 de agosto). My God Is Full of Stars. [Video].YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=oALxLNOhI6I>
- Luhmann, N. (1998). *Observations on Modernity*. Stanford University Press.
- Maturana, H. & Varela, F. (1996). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Editorial Debate, S.A.
- Morín, E. (1998). *Introducción al Pensamiento complejo*. Gedisa.
- Rash, W. (2000). *Niklas Luhmann's Modernity*. Standford University Press.
- Román, M. (2021). *Democracia y devenir*. En M.Duprey (Ed) *Sobre el estado actual de la democracia: ensayos*. Las Publicaciones del Instituto de investigación violencia y complejidad.
- Savater, F. (1999). *Las preguntas de la vida*. Editorial Ariel, S.A.
- Torres Nafarrete, J. (2002). *Niklas Luhmann: Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrete*. Universidad Iberoamericana, A.C.
- Vattimo, G. (1989). *Mas allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós.

AUTOPOIESIS E IDEA DE COMUNICACIÓN EN NIKLAS LUHMANN: ALGUNAS INTERROGANTES

Marlene Duprey

Los estudiosos del paradigma y el tema de la complejidad coinciden en reconocer que son múltiples los acercamientos y los modos de enfocar los fenómenos complejos. Poniendo a un lado cualquier pretensión de uniformidad, en la literatura sobre estos temas se suele distinguir entre Ciencias de la complejidad como la *Sociodinámica* de Heinz von Foster, las aportaciones de Gregory Bateson y la *Escuela de Palo Alto* en California, la *Teoría de Sistemas Sociales* de Niklas Luhmann por un lado, y en otro nivel, los acercamientos al denominado *Pensamiento complejo* de Edgar Morin con su llamado a la transdisciplinariedad o *integración de conocimiento y, la Biología del conocimiento* de Humberto Maturana por mencionar los más reconocidos del último cuarto del siglo XX.

Aunque hayan surgido de unas tendencias comunes vinculadas a los estudios en cibernetica, las teorías del caos, los estudios de las redes booleanas entre otros desarrollos de las ciencias físicas y las matemáticas del siglo XX, el desarrollo de estas epistemologías desde la complejidad, parece sugerir que cualquier genealogía que se intente producir a modo de unificar todos los desarrollos de estas ciencias, no podría dejar de lado el hecho de que estos paradigmas de complejidad son en la actualidad profundamente rizomáticos (Becerra: 2016, Rodríguez & Leónidas: 2011). Dicho lo anterior, comienzo por situar mi intervención de manera muy acotada en un aspecto de la obra de Niklas Luhmann, a partir de la Teoría de los Sistemas Sociales y su idea sobre la comunicación, para plantear algunas interrogantes no solo de carácter epistemológico, sino también de índole político para el presente.

Uno de los descubrimientos más significativos para la Teoría de Sistemas Sociales de Niklas Luhmann, fue la aportación del biólogo chileno Humberto Maturana, junto a su colega Francisco Varela, con el concepto de *autopoiesis*. (Maturana & Varela: 1994). Desde la biología Maturana utilizó este concepto para explicar los procesos de emergencia, de clausura y codificación de las células y los desarrollos autorreferentes y recursivos de la reproducción de la vida. Luhmann describió este hallazgo como “el material explosivo

de la autopoiesis”, y el “hallazgo teórico más radical” para explicar una serie de problemas de la teoría social contemporánea allá para el 1982.

Cuenta Maturana que este concepto, un neologismo importado de la noción de *poiesis* de larga tradición en filosofía, le surgió de una conversación con un amigo sobre literatura (Maturana: 1998). El biólogo buscaba entonces la palabra precisa que explicara como surge y se reproduce lo vivo. Maturana describe que “una máquina autopoética, continuamente específica y produce su propia organización a través de la producción de sus propios componentes, bajo condiciones de continua perturbación y compensación de esas perturbaciones” (Maturana & Varela en Becerra: 445). Se refiere así a que la autopoiesis es la forma de organización de un sistema, que a diferencia de su estructura no varía en el desarrollo del individuo conformando su identidad (Becerra, Giordano: 445).

Luhmann por su parte resignificó el concepto de autopoiesis para explicar cómo emergen los sistemas sociales, a partir de sus propias selecciones y distinciones respecto al entorno o el mundo circundante. Se distanció de Maturana al considerar que los procesos de reproducción autorreferentes no tienen por qué situarse únicamente para explicar el fenómeno de lo vivo, posición defendida en todo momento por Maturana. En Luhmann la utilización del concepto de autopoiesis como reproducción y distinción autorreferencial de los sistemas sociales se resignifica a partir del fenómeno comunicativo. Contrario a esta apreciación de Luhmann, la argumentación de Maturana sobre la emergencia de lo social debemos situarlo en otro nivel de reproducción que no tiene que ver con la autopoiesis. Ese otro nivel tiene que ver con *la acción humana* mediada por el lenguaje. Para Maturana ese estar juntos como determinación filogenética, es lo que daría cuenta de la emergencia de lo social. De esta manera, la disciplina de la Sociología de lo que se debería ocupar según el biólogo chileno, es de constatar lo que ocurre en ese hacer de la vida cotidiana humana. De ahí su famosa expresión *Todo hacer es conocer y todo conocer es hacer*. (Maturana, 1994:13) Es en este punto donde podemos situar el diferendo mayor entre ambos autores.

A Luhmann por su parte le parece que la controversia de elegir "teoría de la acción versus teoría de sistemas" es un debate cuyos términos han estado planteados de forma incorrecta ya que la teoría de sistemas, en su tradición sociológica siempre se ha entendido

a sí misma como una teoría de la acción o una teoría de los sistemas de acción. En este punto estaría parte de su influencia de Talcott Parsons (Luhmann, 2013: 186). Donde toma distancia, o más bien, la pregunta que éste pone sobre la mesa tanto a su maestro Parsons como a toda una tradición dentro de la Teoría Social Clásica, es cómo un sistema social *puede surgir, puede emerger* de las acciones, si cada acción tiene sus raíces biológica y psíquica en el ser humano individual. (Luhmann, 2013: 186). Los sistemas psíquicos, así como los sistemas sociales, las operaciones de la conciencia y las operaciones comunicativas, funcionan con un medio equivalente, (que son los demás sistemas o el mundo circundante) *pero no ejecutan las mismas operaciones* (Luhmann; 2013). En este punto la distinción que hace Luhmann, hay que entenderlo en el plano de las operaciones que corresponde a cada sistema. Los humanos son sistemas de conciencia con operaciones propias de ellos. Mientras los sistemas sociales operan a partir de otro conjunto de elementos que los constituye en tanto sistemas que no son biológicos ni psíquicos propiamente hablando. Aunque hay interpenetraciones entre los dos sistemas, ninguno puede absorber absolutamente al otro porque sus operaciones son diferentes; porque hay cierre operacional entre sistema y sistema.

Ambos sistemas, no obstante, trabajan con un medio (o entorno) que se ocupa del exceso de posibilidades, de la necesidad de selección, de poner la mirada en algo determinado y de la necesidad de excluir todo lo demás. Esta necesidad de selección y exclusión supone en sí misma *reducción de complejidad* tanto para los sistemas sociales como para los de conciencia. La reducción de complejidad es una obligación para que los sistemas puedan operar. Digamos que hay un mandato a la selección para la propia supervivencia del sistema.

En la medida en que el mundo desborda en posibilidades, ya que es la totalidad de los acontecimientos posibles, la elección teórica de Luhmann de colocar a los sistemas de conciencia, es decir a los humanos, en el entorno de la sociedad, no tiene el propósito de hacer un juicio sobre lo que se considera importante o no importante en la arquitectura de la *Teoría de Sistemas Sociales*. Más bien, es un juicio sobre la cuestión de cómo el sistema y el mundo circundante pueden coordinarse continuamente entre sí (Lewkow: 2017). Los

sistemas psíquicos y los sistemas sociales se coordinan entre sí, aun cuando sus operaciones son distintas. Estas coordinaciones suelen elaborarse teóricamente bajo el concepto de *acoplamiento estructural e interpenetraciones*.

Me inclino a aceptar la apreciación de Luhmann de que, “la diferencia entre sistema y entorno ofrece también la posibilidad de concebir un individualismo radical con relación al mundo circundante del sistema, de una manera que no estaría disponible si se considerara al humano como parte determinada de la sociedad y, por tanto, se adhiriera a los principios exclusivamente humanistas”. (Luhmann; 2013: 188). Idea que como mínimo convierte al humano en un elemento o incluso en el fin de la sociedad misma. Luhmann, -me parece- nunca hizo una lectura moral de los Sistemas Sociales como mejores o superiores a lo humano. Ni a la inversa tampoco. No era, de hecho, muy optimista, cuando trataba la cuestión de si la sociedad hace posible una vida humana aceptable. Aunque también reconocía que como mínimo, se debería mantener abierta esta opción en teoría. (Luhmann; 2013: 188). Los seres humanos están mejor si sus procesos no están absolutamente determinados por la sociedad. De aceptar ese determinismo, (como creo que ocurre con muchas teorizaciones actuales) estaríamos aceptando como sugiere Gilgen “la ingeniería social total de cuerpos y de mentes, que no solo es poco realista sino también indeseable”. (Gilgen: 2013; xiv).

Dicho lo anterior, entonces la primera distinción que hace Luhmann entre Sistemas Sociales y Sistemas Psíquicos o de conciencia es decirnos que los sistemas sociales comunican, mientras los sistemas psíquicos perciben. Luhmann insiste en subrayar una y otra vez que la comunicación es incapaz de la percepción. Sobre la percepción nos indica que hay que tener conciencia/psique para transformar el mundo externo en conciencia a través de la percepción. Solo entonces una conciencia podría decidir gastar energía cinética para escribir o hablar. En ese sentido, la percepción es una disposición extraordinariamente exigente y compleja de procesamiento simultáneo¹ que depende del cerebro. Por lo mismo,

¹ Mientras en la comunicación el tiempo es secuencial, en la percepción el tiempo es simultáneo. Por ejemplo, mientras escribo, percibo el sonido de mi vecino martillando la pared, y al gato que husmea por los rincones de la habitación, el sonido de un avión lejano, etc, etc... Todo ello y más se percibe al mismo tiempo. En la comunicación, en cambio se produce primero una enunciación que conlleva una información que

insistía en precisar su decisión teórica de ver la conciencia desde el punto de vista de sus logros perceptivos en lugar de considerar el pensamiento como su principal logro (Lewkow; 2017:86). Para Luhmann, “el pensamiento como logro de los sistemas de conciencia, se descarrila con demasiada facilidad para que uno pueda basar en él la existencia o autopoiesis de la conciencia” (Luhmann:2013,198). Parecería que en este punto Luhmann estaría adjudicando una mayor complejidad o hasta prioridad a la capacidad de percepción de los procesos psíquicos, que al pensamiento como producto de la conciencia que es siempre muy inestable. (Luhmann, 2013: 198). Sobre lo anterior, Lionel Lewkow argumenta que la teorización lumanniana fue cambiando hacia el reconocimiento, vía las influencias de la fenomenología de Husserl, de un enfoque en el que “percibir” tiene una prioridad sobre el “pensar”. La cita de Luhmann es la siguiente:

Todavía estamos bajo el encanto de una tradición que había ordenado jerárquicamente la estructura de las capacidades psíquicas y así había asignado a la sensibilidad, es decir al percibir, una posición más baja en la comparación con las funciones reflexivas más altas del entendimiento y la razón” (Luhmann en Lewkow: 86).

Si bien es cierto que la percepción es una capacidad también compartida con otros animales, la distinción dentro de los sistemas de conciencia es la de “actualidad y horizonte de potencialidad” (Lewkow; 2017, 86). Es decir, lo percibido es selección en un horizonte de posibilidades a las que les damos sentido pero que no tienen por qué articularse necesariamente en palabras, aunque potencialmente podría ocurrir.

La comunicación de otra parte, nos dice Luhmann, funciona en la oscuridad y el silencio. La comunicación en sí misma no puede hablar, ni ver, ni sentir. La idea de comunicación lumanniana en ese sentido, tampoco es vista como un proceso de transmisión según el cual, encontramos de un lado a un emisor y del otro a un receptor que pasivamente recibe la comunicación. (Luhmann; 2013 :212-213). A la pregunta sobre ¿Con qué tipo de operación estamos tratando dentro de la sobreabundancia o redundancia de información que se

secuencialmente produce un nivel de comprensión, o de otra enunciación si no se produce la comprensión; una detrás de la otra.

produce desde el entorno de los sistemas sociales? Luhmann establece una distinción entre enunciado o notificación [Mitteilung], información y comprensión [Verstehen] para definir lo que el quiere significar con comunicación.

Esta distinción conceptual permite definir al fenómeno comunicativo como aquello que ocurre solo si se ha logrado la unidad de expresión, información y comprensión. La comprensión es lo que *une y produce* un sentido a la operación sistémica. (Luhmann; 2013: 215-216). Cuando Luhmann se refiere a la comprensión a los efectos de una teoría de la comunicación, lo que se quiere designar es siempre un componente (o una operación) sin el cual la comunicación no podría concluir y que contribuye a la realización y actualización de la comunicación. Contrario a la idea generalizada que tenemos de comunicación, dentro de la arquitectura teórica de Luhmann, esta producción de sentido no es exclusiva de los sistemas psíquicos o de conciencia. Los sistemas sociales también producen sentido de manera autónoma. Por esto añade que “la falta de comprensión (de sentido) suele ser también la ocasión para volver atrás y pedir una aclaración de lo que se ha dicho en el proceso de comunicación” (Luhmann; 2013: 219).

En otras palabras, el malentendido o la incomprendión de los sistemas están incluidos en esta concepción de la comprensión siempre que no terminen con la autopoiesis de la comunicación. La idea de comunicación lumanniana entiende que el sentido supone selectividad reduciendo así la complejidad, pero mantiene abierta la complejidad al *actualizar y potencializar* la selección de otras posibilidades. Por eso en Luhmann “el sentido es caracterizado como la diferencia entre actualidad y potencialidad” (Lewkow: 2017; 54).

Otra interrogante sobre la idea de comunicación que nos dejó Luhmann es la cuestión sobre qué se consigue con una comunicación, cuál es su efecto o su función. En este punto Luhmann debate con uno de sus principales interlocutores el sociólogo Jürgen Habermas quien define la comunicación como “acción comunicativa”, sosteniendo que el significado de la comunicación es la producción de sentido basada en la búsqueda de consenso. La acción comunicativa habermasiana, según Luhmann, es el intento de persuadir a otra persona a los fines de producir acuerdos o entendidos comunes. Sin embargo, objeta

Luhmann, que dado a que esta expectativa falla la mayoría de las veces o permanece incontrolable, la idea de consenso habermasiana se convierte en un asunto normativo. Esto es, aunque en realidad el consenso casi nunca sucede, entonces se plantea en los términos de un deber; *“debería suceder”*. La gente debería intentar llegar a un consenso, o deberíamos ponernos de acuerdo (Luhmann; 2013: 222).

En este largo e importante debate con Habermas sobre el consenso, Luhmann propondría más bien: “que el acto de comunicar, la unidad de un evento comunicativo, o una operación comunicativa, termina en la comprensión. Tal teoría deja completamente abierto lo que sucederá después de la comprensión y, en particular, deja abierto si uno dice “sí” o “no” a lo que se ha entendido”. (Luhmann; 2013: 223). Esto significa que el resultado de una información emitida, ya sea “sí” o “no”, continúa contribuyendo a una mayor comunicación como premisa.

Ahora bien, considerando la situación contemporánea vinculada al problema de los riesgos o amenazas del proceso civilizatorio Moderno y al umbral de la catástrofe que nos amenaza por todas partes cabe preguntar ¿cómo no pensar en llegar a acuerdos mínimos que nos permitan buscar respuestas? Luhmann estaba consciente de estas amenazas y formuló su interrogante partiendo de la idea sobre si ¿No es posible lograr un acuerdo reflejado sobre la base de un “no”? Que el “no” permanezca presente como probabilidad, aunque aceptemos hacer las cosas de una manera y luego de otra. A veces unos tienen razón y a veces otros tienen razón. En realidad, “tener razón” no tendría tanta importancia, siempre que se puedan revocar las posiciones respectivas (Luhmann; 2013: 228).

Lo que adquiere mayor relevancia desde esta negatividad es la interrogante sobre si es posible lograr un modo de política o comunicación en el que todos acepten que los demás piensan de manera diferente y si se podrá construir desde ese lugar común un entendimiento mutuo a modo de “pronósticos probables”, sobre “escenarios posibles”.

Dos ejemplos representativos en el presente, que podrían esclarecer esta posición de Luhmann nos remiten a cómo pensar y responder a la condición del cambio climático actual; a cómo hacer frente a sus potenciales efectos y, el tema de la amenaza nuclear en

tanto correlato de la Guerra Fría, pero cada vez más latente con la actual Guerra que Rusia inició contra Ucrania. Ambos ejemplos- cambio climático y amenaza nuclear- nos colocan en el umbral de un desenlace catastrófico a escala global. Requerirían más allá de la búsqueda de consenso (por su improbabilidad desde una perspectiva lumanniana), de una verdadera puesta en discusión de cómo serían los potenciales resultados si consideramos el escenario de X o Y manera; o cómo sería si no actuamos de X o Y manera. ¿Qué consecuencias posibles, y probables tendría optar por una u otra ruta en la toma de decisiones? Pensar desde “escenarios posibles” o “pronósticos probables”, permitiría tomar parte en la situación actual siempre reconociendo todo lo que está en juego en la toma de tales decisiones: esto es, la existencia misma de todos los sistemas.

Se trataría además de partir del reconocimiento de que la complejidad de hoy nos ha llevado a ser sociedades cada vez más conscientes de nuestro desconocimiento y que, como postula Daniel Innerarity “tendremos que tomar decisiones bajo condiciones de ignorancia insuperables” (Innerarity: 2021). ¿Qué posibles horizontes de potencialidad se abren con esta nueva conciencia de todo lo que ignoramos? Tal vez, desde ese lugar de observación podríamos marcar uno de los puntos de partida.

REFERENCIAS

- Becerra, G. (2016). Sociocibernética: tensiones entre sistemas complejos y ciencias de la complejidad. *Athenea Digital*, 16 (3), 81-104. Recuperado de <http://dx.doi/10.5565/rev/athenea.1636>
- Becerra, G. & Giordano P. (2019). Sistemas, sociología y constructivismo en el debate entre Maturana y Luhmann por la autopoiesis. *Argumentos. Revista de Crítica Social*. No. 21. Octubre de 2019, pp. 442-467.
- Innerarity,D. (2020) Una teoría de la democracia compleja: Gobernar en el siglo XXI. Galaxia Guttenberg, Barcelona.
- Lewkow, L. (2017). Luhmann, intérprete de Husserl: El observador observado. Miño y Dávila Editores. Buenos Aires.
- Luhmann, N. (2013). *Introduction to System Theory*. Edited by Dirk Baecker. Translated by Peter Gilgen. Polity Press.
- Gilgen, P. (2013). *System-Autopoiesis- Form: An Introduction to Luhmann's Introduction to Systems Theory*. Polity Press.
- Maturana H. & Varela F. (1994). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Editorial Universitaria. Chile.
- _____, (1998). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Quinta edición. Editorial Universitaria. Chile.
- Rodríguez D. & Torres J. (2003). Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana. *Revista Sociologías*, Porto Alegre, año 5, no. 9 enero/jun, pp. 106-140.

COMPLEJIDAD Y HETERARQUÍA: UNA PROPUESTA PRELIMINAR

Luis Raúl Sánchez Peraza

Esta presentación es una invitación para que las personas involucradas en la evaluación de las implicaciones de la noción de heterarquía podamos establecer alguna forma de diálogo. Sobre todo, con aquellos y aquellas que contemplan su consideración como parte de las discusiones en torno a los paradigmas de la complejidad. Cuando pensamos en el pensamiento complejo, invariablemente, acudimos a los trabajos de Edgar Morin al respecto. En su libro *Introducción al pensamiento complejo*, Edgar Morin (1990) postula que la complejidad:

es, efectivamente, el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico. Así es que la complejidad se presenta con los rasgos inquietantes de lo enredado, de lo inextricable, del desorden, la ambigüedad, la incertidumbre... De allí la necesidad, para el conocimiento, de poner orden en los fenómenos rechazando el desorden, de descartar lo incierto, es decir, de seleccionar los elementos de orden y de certidumbre, de quitar ambigüedad, clarificar, distinguir, **jerarquizar**... Pero tales operaciones, necesarias para la inteligibilidad, corren el riesgo de producir ceguera si eliminan a los otros caracteres de lo complejo; y, efectivamente, como ya lo he indicado, nos han vuelto ciegos (Morin; p. 17).

Se desprende de esta definición que nuestros intentos de producir conocimiento tradicionalmente optan por rechazar el desorden y la incertidumbre. Tales iniciativas recurren, entonces, entre otros aspectos, a incluir la jerarquía como parte de nuestros modelos explicativos de la naturaleza de algún fenómeno. Sin embargo, Morin nos advierte que tales operaciones acarrean múltiples limitaciones. Es en este contexto que quisiera compartir con ustedes mi exploración de la noción de heterarquía como alternativa a la necesidad de jerarquizar los eventos que pretendemos describir y entender. Son tres las instancias en las que ubico mi exploración de la pertinencia de incluir la heterarquía como modelo explicativo al intentar aproximarnos a la complejidad de los fenómenos que entendemos forman parte de la naturaleza.

En primer lugar, desde hace años aparece un diálogo desigual y combinado entre la robótica y las neurociencias (Giannopulu, 2018). Mientras los ingenieros de robótica van en busca de modelos organizativos en la literatura neurocientífica (Cheng, 2015), los investigadores en neurociencia intentan explicar la complejidad organizativa de distintos aspectos del funcionamiento del Sistema Nervioso o Neuro-Inmuno-Endocrino a partir de modelos computacionales (Kasaki, Ishiguro, Asada, Osaka & Fujikado, 2016). Al interior de ese diálogo, algunos ingenieros de robótica han sugerido que para diseñar modelos de inteligencia artificial capaces de “reprogramar su programación” sería necesario abandonar modelos explicativos jerárquicos (Teodorescu; 2001). Este diálogo me parece de suma importancia, pues nos permite entender algunas dimensiones de la transformación de los procesos de producción e incluso, anticipar transformaciones futuras.

En segundo lugar, en la evaluación de servicios de salud y salud mental, se ha identificado la tendencia entre algunos profesionales de justificar su inacción amparados en su adherencia a esquemas organizacionales jerárquicos. Un ejemplo de lo anterior lo podemos identificar en los servicios de prevención del maltrato infantil y la protección del menor en riesgo (Concepción Lizardi y Sánchez Peraza, 2017). La literatura sugiere que algunos profesionales que trabajan dando los servicios de protección al menor presentan como justificación para no actuar, cuando incluso es imperativo hacerlo, el hecho de no contar con la autorización de algún otro que ocupa una posición superior en la línea de mando institucional. Junto a otras deficiencias identificadas en la literatura, lo anterior ha desembocado en desenlaces fatales para más niños y niñas de los que quisiéramos pensar e imaginar (Marinetto, 2011).

En tercer lugar, quisiera hacer referencia a la descripción e investigación de las llamadas funciones ejecutivas y su inclusión dentro del manual de diagnóstico y estadísticas de los trastornos mentales (APA, 2013). Tales proyectos de investigación ocurren, en la mayoría de las ocasiones, con la subvención de la industria farmacéutica y pueden ser entendidos como una clara expresión de las operaciones del complejo industrial/ farmacéutico/ médico-hospitalario (Worldpress, 2015; Iriart & Merhy, 2017, Sánchez Peraza, 2020). A su vez, como resultado de tales investigaciones se producen fármacos para, en algunas

ocasiones, establecer y, en muchas otras, reestablecer las funciones ejecutivas en un sistema que se entiende opera de forma jerárquica (Williams, Tinajero & Suchy, 2018; Torales & Arce, 2017)). Lo anterior ocurre tanto en niños como en adultos y su proliferación constituye, a mi entender, una manifestación de lo que lo que Foucault denunció como biopolítica. Estas tres instancias en las que se recurre a esquemas explicativos jerárquicos suponen distintas formas de violencia que merecen ser examinadas. Me pregunto qué implicaciones tendría cuestionar tales modelos por medio de alternativas de explicación heterárquica.

La noción de heterarquía es un modelo matemático que aparece en la literatura neurocientífica a partir del año 1945 (McCulloch, 1945; McCulloch, 1965/ 1988). Fue postulada por Warren McCulloch para afirmar que, a pesar de que las características organizativas y el funcionamiento del cerebro exhiben patrones ordenados, éstas no corresponden a una organización jerárquica. A pesar de haber representado en ese momento una idea revolucionaria que posibilitó que se aclararan algunas operaciones del Sistema Nervioso, su impacto fue limitado y no alcanzó a retar concepciones jerárquicas arraigadas en las neurociencias como el control ascendente de funciones propuesto por John Hughlings Jackson en el siglo XIX (Critchley & Critchley, 1998).

A pesar de la variabilidad en el manejo del término en distintas disciplinas, básicamente la heterarquía supone, por una parte, que todos los elementos constitutivos de una organización ocupan un lugar de importancia equivalente y, por otra parte, que el vínculo entre cualesquiera dos elementos al interior de un sistema organizado puede exhibir varias formas de relacionarse entre sí (Izquierdo y de la Cuerva, 2018; Maulen, 2016; McCulloch, 1945; McCulloch, 1965/ 1988). Esto último supone que la naturaleza del vínculo que entendemos existe entre dos elementos de una organización debe presentar como característica la ambivalencia. Cabe destacar que la noción de heterarquía no se presenta como opuesta del todo a la idea de jerarquía (Izquierdo y de la Cuerva, 2018). Dentro de la conceptualización de la organización heterárquica y, como expresión de la ambivalencia que le caracteriza, pueden incluirse descripciones jerárquicas. Sin embargo, a mi entender, la identificación de tales esquemas jerárquicos nos ha llevado a generalizar a la totalidad

de la estructura organizativa lo que solamente es una descripción parcial.

¿Cómo dialoga la conceptualización de las organizaciones heterárquicas con otros paradigmas de la complejidad? ¿En qué medida la noción de heterarquía posibilita que nos aproximemos a la complejidad de los eventos, las actividades, las acciones e interacciones que intentamos describir y entender a partir de modelos complejos?

Examinemos la posible relación de la noción de heterarquía con otros paradigmas de la complejidad como las arquitecturas fractales, las configuraciones caóticas, las categorías difusas y los eventos catastróficos (Navarro, 2004). Aun cuando es probable que se utilicen otros términos para referirse a la heterarquía al describir las características de otros paradigmas de la complejidad, entiendo que la noción aparece enredada en todos los paradigmas de la complejidad.

Comencemos por examinar las arquitecturas fractales. La noción de fractal, acuñada por Benoit Mandelbrot (Mandelbrot, 1977; Mandelbrot, 1997a), se refiere a “una unidad de dimensión por dilatación de escala” que exhibe como rasgo distintivo la autosimilaridad. Es decir, un fenómeno se parece a sí mismo a distintas escalas de observación. Las descripciones fractales pueden aparecer tanto en dimensiones espaciales (Mandelbrot, 1977; Mandelbrot, 1997a; Araujo, 2010; Torres & Lozada, 2010) como temporales (Mandelbrot, 1977; Mandelbrot, 1997a, Pilgrim & Taylor, 2018). La idea de los fractales ha sido utilizada en múltiples contextos para describir formas irregulares sin recurrir a su reducción a formas básicas simples y, de esta forma, retar la geometría euclíadiana (Spinadel, 2003). Aparecen entonces arquitecturas fractales en la descripción en términos espaciales de la irregularidad de las costas, la ramificación de un árbol o de una neurona, la expansión impredecible de un incendio, entre otras descripciones. Por otra parte, en términos temporales, el propio Mandelbrot examinó la estructura fractal de las fluctuaciones en la economía (Mandelbrot, 1997b). En este contexto propuso que las fluctuaciones que pueden aparecer en determinado periodo de tiempo, digamos un mes, exhiben una correspondencia o autosimilaridad con aquellas fluctuaciones que aparecen en un año o una década. Resulta de interés que, en lugar de recurrir a la idea de niveles, noción que, por lo general, es utilizada para legitimar la presencia de una organización jerárquica,

la autosimilaridad sugiere que algo se parece a sí mismo en distintas escalas (un mes= un año= una década).

Me pregunto qué resultados obtendríamos si exploráramos una posible arquitectura fractal en las fluctuaciones en la temperatura del planeta o las fluctuaciones en el consumo de combustible, entre otros eventos relacionados con el calentamiento global. Incluir la idea de la heterarquía en esta aproximación nos permitiría entender que los distintos componentes del fenómeno deben ocupar un lugar equivalente de importancia. A su vez, posibilitaría que cotejemos que cualesquiera dos componentes estudiados pueden relacionarse entre sí de múltiples formas. Esto conllevaría reconocer la presencia de ambivalencia en el estudio del fenómeno. Tal ambivalencia contrastaría con las certezas que nos presentan ambos lados del debate en torno al calentamiento global, ambos apoyados en evidencia producida a partir de esquemas causales y lineales.

Precisamente, el cuestionamiento de los esquemas causales y lineales puede identificarse con las representaciones de configuraciones caóticas. Resulta necesario, en este momento aclarar que el caos no es sinónimo de desorden (Goldberger, Rigney & West, 1990). Por ejemplo, si examinamos las trayectorias de los miles de transeúntes en una estación de trenes durante una hora pico de tráfico, pudiéramos identificar configuraciones que exhiben una tendencia a repetirse. Tales configuraciones son caóticas, pues escapan a esquemas causales y lineales, pero pueden ser descritas. Por su parte, si a la misma hora tráfico a alguien se le ocurriera gritar en la misma estación de trenes que hay una bomba a punto de estallar, el recorrido de los miles transeúntes, en su intento de escapar, sería un desorden y en tales recorridos no se puede identificar una configuración.

Se entiende que las configuraciones caóticas responden a la necesidad de ofrecer flexibilidad y amplitud de respuesta a determinado fenómeno ante un entorno en constante cambio (Sánchez Peraza, 2007). Se pueden identificar en la literatura científica múltiples ilustraciones. Por su pertinencia para entender nuestra realidad pandémica, quisiera destacar la respuesta de cambio en la temperatura del cuerpo (Savi, 2005; West, 2010) característico de lo que significamos como fiebre frente a la entrada de un patógeno, como el COVID 19. Se sugiere que muchos patógenos no resisten ambientes de alta temperatura,

el COVID 19 no es una excepción, y que el aumento en la temperatura del cuerpo puede ser entendida como una operación de nuestro sistema inmunológico para combatir al patógeno. En este contexto, la fiebre, dentro de determinados límites, lejos de representar un indicador de enfermedad, pudiera significar que nuestro sistema exhibe flexibilidad y amplitud de respuesta frente a un entorno cambiante y caótico. Es decir, la presencia de fiebre puede ser indicativo de salud, en lugar de una señal de enfermedad. Nuevamente, la inclusión de esquemas heterárquicos en esta aproximación promovería el esclarecimiento de la participación de múltiples vínculos en nuestra comprensión de la llamada enfermedad. Lo anterior supone que examinemos cuidadosamente nuestras categorías de pensamiento y el impacto de las mismas en la organización de la experiencia.

La inclusión de las categorías difusas como paradigma de la complejidad supone que la delimitación entre distintas categorías de pensamiento es borrosa y que las mismas no necesariamente corresponden con los objetos representados en el movimiento de lo real (Navarro, 2005; Baquero Hernández, Rodríguez Valdés & Ciudad Ricardo, 2016). Otra posibilidad que merece ser examinada, y que debo reconocer que a mi me vuela la tapa de los sesos, es que no existan categorías diferenciadas. A manera de ilustración quisiera hacer referencia al fenómeno del acoso o *bullying*. El término, acuñado por Olweus en el año 1993 (Olweus, 1993), describe modos de reacción, no a personas. Dentro de los múltiples modos de reacción incluidos en la descripción de un episodio de bullying se incluye al organizador, a los secuaces, a los seguidores activos, a los seguidores pasivos, al espectador indiferente, al potencial defensor, al defensor activo y a la víctima. Esta literatura reviste interés, pues se sugiere que las características de los modos de reacción que ocupan los lugares extremos, de lo que se presenta como un continuo, exhiben rasgos similares. Incluso, se sugiere que, en determinados contextos y en episodios específicos, quien exhibe, en un episodio de bullying, un modo de reacción propio del organizador puede presentar el modo de reacción que se atribuye a la víctima en otro episodio. La ausencia de categorías diferenciadas hace patente la necesidad de reconocer que dos o más eventos pueden vincularse de múltiples maneras. Esto, a su vez, nos permite entender cómo, a partir de un número limitado de eventos o elementos, se pueden generar posibilidades infinitas de descripción. Por otra parte, como se desprende de la conceptualización de la heterarquía,

los intentos por describir la naturaleza de un fenómeno deberían acarrear tolerancia a la ambivalencia y el reconocimiento de que toda descripción es parcial. Esta postura me parece similar a los reclamos de la física cuántica que propone que sustituymos la idea de que existen cuerpos sólidos por la idea de que lo que describimos son expresiones de la energía en dimensiones espacio temporales.

Finalmente, en tanto paradigma de la complejidad, el reconocimiento del carácter catastrófico de los eventos que intentamos describir supone añadir a la idea de que dos o más eventos pueden vincularse de múltiples maneras, propia del pensamiento heterárquico, el reconocimiento de las propiedades distintivas de los fenómenos catastróficos: su discontinuidad (Steele, 2003), su volatilidad (Hood, 2012) y el impacto repentino de factores externos (Devaney & Spratt, 2009). La discontinuidad requiere que entendamos que los múltiples y distintos vínculos que establecemos en la descripción de eventos que ocupan un lugar equivalente de importancia pueden no estar presentes en un próximo momento dentro de una secuencia temporal o contiguos espacialmente. Por su parte, la volatilidad conlleva aproximarnos a la descripción de arreglos espaciales o temporales de fenómenos que cambian rápidamente. Por lo tanto, nuestras descripciones no solamente son parciales, son también efímeras. Finalmente, el impacto repentino de factores externos requiere que tomemos en consideración que, además de parciales y efímeras, nuestras descripciones son frágiles, pues la inclusión repentina de algún evento o elemento que no contemplamos inicialmente puede alterar dramáticamente la configuración de eventos que intentamos describir y entender.

No debe resultar sorprendente que, ante la certidumbre y el orden que generan las aproximaciones usuales a la producción de conocimiento, la angustia que provocan los paradigmas de la complejidad nos mueva a descartar sus aportaciones. Puedo entender esa postura, pero la posibilidad que ofrecen los paradigmas de la complejidad sigue siendo para mí más atractiva. Para concluir quiero aclarar que el objetivo de esta presentación no era ni es ofrecer respuestas definitivas. Más bien, persigue promover un espacio de discusión.

REFERENCIAS

- American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and statistical Manual for Mental Disorders- Fifth Edition (DSM 5)*. American Psychiatric Association.
- Araujo, S. (2010). *El espacio-tiempo fractal*. Conferencia Universidad Regional Amazónica IKIAM <https://www.researchgate.net/publication/376830923>
- Baquero Hernández, L.R., Rodríguez Valdés, O., & Ciudad Ricardo, F.A. (2016). La lógica difusa basada en la experiencia del usuario para medir la usabilidad. *Revista Latinoamericana de Ingeniería de Software*, 4(1): 48-54. ISSN 2314-264
- Concepción-Lizardi, A., & Sánchez-Peraza, L. R. (2017). Familias CAPACES: Alternativas ecológicas al manejo del referido en casos de maltrato de menores en Puerto Rico. *Revista Puertorriqueña de Psicología*, 28(1), 172-188. <http://www.ojs.repsasppr.net/index.php/reps/article/view/304/311>
- Cheng, G. (2015). *Humanoid Robotics and Neuroscience: Science, Engineering and Society*. CRC Press/ Frontiers in Neuroengineering.
- Critchley, M., & Critchley, E.A. (1998). *John Hughlings Jackson: Father of English Neurology*. Oxford University Press
- Devaney, J., & Spratt, T. (2009). Child abuse as a complex and wicked problem: Reflecting on policy developments in the United Kingdom in working with children and families with multiple problems. *Children and Youth Services Review*, 1-8. doi:10.1016/j.childyouth.2008.12.003
- Giannopulu, I. (2018). *Neuroscience, Robotics and Virtual Reality: Internalised vs Externalised Mind/Brain*. Springer. <http://www.springer.com/series/15648>
- Goldberger, A.L., Rigney, D.R., & West, B.J. (1990). Chaos and Fractals in Human Physiology. *Scientific American*, 261(2), 37-41.
- Hood, R. (2012). A critical realist model of complexity for interprofessional working. *Journal of Interprofessional Care*, 26, 6-12. DOI: 10.3109/13561820.2011.598640
- Iriart, C., & Merhy, E.E. (2017). Inter-capitalistic disputes, biomedicalization and hegemonic medical model. *Interface*, 21(63), 1005-1016
- Izquierdo y de la Cueva, A.L. (2018). Heterarquía y unidades corporativas- Instituciones del gobierno interno maya. *Estudios de Cultura Maya* (Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México)
- Kasaki, M., Ishiguro, H., Asada, M., Osaka, M., & Fujikado, T. (2016). *Cognitive*

Neuroscience Robotics B: Analytic Apprpoaches to Human Understanding. Springer. DOI 10.1007/978-4-431-54598-9

Mandelbrot, B. (1977). *Fractals, Form, Chance and Dimension*. W.H. Freeman and Company(1997a).

_____ *La geometría fractal de la naturaleza*. Matemas 49 Libros para repensar la ciencia/ Tusquets Editores, S.A. (1997b). *Fractals and Scaling in Finance: Discontinuity, Concentration, Risk*.

Springer [Ed.] Marinetto, M. (2011). A Lipskian analysis of child protection failures from Victoria Climbié to ‘baby P’: A street-level re-evaluation of joined-up governance. *Public Administration*, 89(3), 1164–1181. DOI: 10.1111/j.1467-9299.2011.01939.x.

Maulén de los Reyes, D. (2016). Interfaz y heterarquía: Diseños de interacción locales para la independencia colaborativa descentralizada. *Revista Chilena de Diseño: Creación y Pensamiento*, 1(1), 65-78. doi: 10.5354/0718-2430.2016.44313

McCulloch, W. (1945). A heterarchy of values determined by the topology of nervous nets. *Bulletin of Mathematical Biophysics*, 7, 89-93.

_____ (1965/ 1988). *Embodiments of Mind*. MIT Press Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo* (PDF). Disponible en: cursoenlineasincostoedgarmorin.org/images/descargables/Morin_Introduccion_al_pensamiento_complejo.pdf.

Navarro, J. (2004). Paradigma de la complejidad: Teorías del caos, fractales, lógica borrosa y catástrofes. *Encuentros de Psicología Social*, 3(2), 78-87.

Pilgrim, I., & Taylor, R.P. (2018). Fractal Analysis of Time-Series Data Sets: Methods and Challenges. *IntechOpen*, 2-27. Creative Commons <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>.

Sánchez Peraza, L.R. (2007). La Sociedad farmacéutica: La anestesia social o la progresiva disminución de dispositivos culturales para la sublimación, en Roldán, M.A. (Ed.) *Trastornos Psicológicos en el Siglo XXI*. Editorial Universidad de Comillas.

_____ (2020). Rutas de acción de los Cannabinoides sintéticos: “La calentura no está en la sábana”. *Revista Ceiba*, Publicación de la Universidad de Puerto Rico en Ponce Savi, M.A. (2005). Chaos and Order in Biomedical Rhythms. *Journal of the Brazilian Society of Mechanical Sciences & Engineering*, 27(2), 157-169.

Spinadel, V.W. de (2003). Geometría fractal y geometría euclíadiana. *Revista Educación y Pedagogía*, 15(35), 85-91. Steele, H. (2003). Unrelenting catastrophic trauma within the family: When every secure base is abusive. *Attachment & Human Development*, 5(4), 353-366. DOI: 10.1080/14616730310001633438

Teodorescu, H.-N.L. (2001). Interrelationships, Communication, Semiotics, Artificial Consciousness, en Tadashi Kitamura (Ed.), *What should be computed to understand and model brain function? From Robotics, Soft Computing, Biology and Neuroscience to Cognitive Philosophy* (Soft Computing Series), World Scientific/ Fuzzy Logic Systems Institute.

Torres, A., & Lozada, E. (2010). Aplicación de fractales en la ingeniería ambiental. *Métodos Numéricos* (Universidad Nacional de Colombia)
<http://www.disi.unal.edu.co/~lctorress/MetNum/EMeNU02.pdf>

West, B.J. (2010). Fractal physiology and the fractional calculus: A perspective. *Frontiers in Physiology*, 1(12), 1-18. doi: 10.3389/fphys.2010.00012

Williams, P.G., Tinajero, R., & Suchy. Y. (2018). *Executive Functioning and Health*. Oxford Handbooks Online/ Oxford University Press DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199935291.013.75

Worldpress (2015). Medical Industrial Complex. leavingevidence.wordpress.com Version: 2015.1

UN MUNDO CON MÁS MÁQUINAS QUE SERES HUMANOS¹

Rafael Aragunde

Primero. Escuchemos lo que Zarathustra expresa al llegar a lo que su creador Friedrich Nietzsche describe sin más como “la primera ciudad”: “*Yo os enseño el superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado. [...] Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos... ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa”².

No creo que con el concepto de superhombre, “Übermensch” en alemán, que debería traducirse como *sobrehumano* y no como el pasquín titulado *Supermán*, Nietzsche haya estado pensando en la dinámica tecnocientífica en la que el ser humano se ha visto involucrado aparentemente sobre todo en estos últimos siglos. Sin embargo, ciertamente atendía su convicción heracliteana de que todo fluye y de que también el ser humano no permanecería igual a sí mismo. Pero el ser humano, o partes de él, ¿transformado en una máquina, o en una máquina inteligente, artificialmente inteligente o inteligentemente artificial? No parece que Nietzsche haya sido sensible a la importancia que tendría la tecnología en la convivencia humana y en el devenir del universo, tecnología que nosotros entenderemos un tanto como hace Mario Bunge, según Carl Mitcham, cuando escribe sobre la “technophilosophy” y sugiere que se trata de “un aspecto de este largo proyecto que comprende la explicación de la realidad en términos científico tecnológicos”, pero solo hasta ahí porque ya conocemos el cientificismo que lleva a Bunge a querer explicarlo todo de esa manera³. Por otro lado, preferimos pensar que Lewis Mumford se equivoca cuando sostiene que “technics is a translation into appropriate, practical forms of the theoretic

¹ Este ensayo fue publicado originalmente en la Revista Diálogos, Año LII, Número 109, Septiembre 2021, pp. 87-114 de la Universidad de Puerto Rico. Parte de este ensayo fue presentado por Aragunde en las Jornadas en torno al pensamiento complejo, en febrero 2022. Lo hemos incluido íntegramente en esta publicación con la autorización de su autor.

² Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*, Madrid: Alianza, 1973, p. 34.

³ Mitcham, C., *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 91.

truths”, pero acierta cuando indica que “science and technics form two independent yet related worlds: sometimes converging, sometimes drawing apart”⁴.

Desde luego, la tecnología es una manera de concebir la realidad, que es como creemos que Heidegger la entendió, sin que subscrivamos que es una manera de comprender la realidad que todo lo arroparía. Héctor Huyke la define reiteradamente como un “término general para cosas, conocimientos y actividades que muestran un marcado esfuerzo en optimización”⁵. Según adelanté, me inclino a pensar que en esta etapa de la historia, digamos que en el último siglo y medio de estrecha colaboración entre las prácticas científicas y el desarrollo de instrumentos dirigidos a “optimizar”, por valernos del término de Huyke, los recursos de los que los seres humanos nos podemos valer, es preferible referirnos a las tecnociencias según lo hace Lyotard cuando se expresa en torno a la postmodernidad. Esa optimización de recursos, o esa “finalidad de la mejor *performance* posible”⁶, según Lyotard, anda cogida de la mano de la búsqueda del conocimiento con el que caracterizamos tradicionalmente las ciencias (siempre en plural) y viceversa.

Volviendo al planteamiento de Nietzsche en *Así habló Zarathustra*, este debe además tomarse con pinzas pues en las notas que han servido para organizar el libro que se conoce como *La voluntad de poder*, tiene un aforismo titulado *Anti Darwin*⁷ en el que el filósofo alemán identificado con la *muerte de Dios* escribe que “Nada me sorprende tanto, al lanzar una mirada sobre los grandes destinos de los hombres, como encontrarme delante de mí lo contrario de lo que hoy Darwin y su escuela, o de lo que quieren ver: la selección a favor de los más fuertes, de los mejor logrados, el progreso de la especie. Precisamente es lo contrario lo que se toca con la mano: la supresión de los casos felices, la inutilización de los tipos mejor logrados, el inevitable gravitar de los tipos medios y hasta de los tipos

⁴ Mumford, Lewis, *Technics and Civilization*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1963, p. 52.

⁵ Ver Huyke, H., *Tras otro progreso, filosofía de la tecnología desde la periferia*, Cabo Rojo: Editorial Emergente, 2013, p. pp. 15 y 19.

⁶ Lyotard, Jean-Francois, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, México: Gedisa mexicana, 1989, p. 19.

⁷ El número 685 de la edición de Alfred Kröner (Stuttgart, 1964), el número 678 en la traducción española de EDAF del 2002, y 685 en la traducción al inglés de Walter Kaufmann y R.J. Hollingdale (Vintage 1968).

inferiores a la medida. [...]... yo me inclino a pensar que la escuela de Darwin se equivoca totalmente”⁸.

Es evidente que la lectura que hace Nietzsche de Darwin es equivocada en lo que respecta a su interpretación sobre la sobrevivencia del más apto, que no debe entenderse como “la selección a favor de los más fuertes”, o “de los mejor logrados”. Cuando más adelante Nietzsche escriba que se rebela “contra la idea de dar a la realidad una fórmula moral”, salva la situación, o su especulación, pues con ello le aplica muy coherentemente la crítica demoledora de su nihilismo a sus propias consideraciones en defensa de unos tipos de ser humano que él describe allí mismo como los seres “más fuertes y más afortunados” y antes ha descrito con tonos ciertamente darwinianos, como el “superhombre”. De todos modos, Nietzsche escribirá en su *Anticristo* que “el hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está junto a él, a idéntico nivel de perfección... el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo...”⁹.

Habría que ver si la especulación evolucionista, entre antropológica y religiosa del jesuita Teilhard de Chardin supone una transformación del ser humano en algo superior¹⁰. Signifique o no una intervención de lo que se describe como divino, ella parece no darse a través de la utilización de la tecnología, según vemos en un estudioso como el ya centenario James Lovelock, autor de la teoría *Gaia*, antes hipótesis, al sostener que la tierra pertenece a un sistema planetario que llama de tal manera, *Gaia*. Lovelock sí contempla la posibilidad, más bien certeza en su caso, de que nuestro quehacer tecnológico tenga no solo implicaciones que sean responsables de cambios en el universo, sino también para la transformación del ser humano en otra cosa, los *cyborgs* sobre los que escribe en un libro recién publicado titulado en inglés *Novacene*¹¹.

⁸ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Madrid: EDAF, 2000, aforismo 678, p. 458.

⁹ Nietzsche, F., *El Anticristo*, Madrid: Alianza, 1975, aforismo 14, p. 38.

¹⁰ De Chardin, Teilhard, *The Phenomenon of Man*, New York: Harper Torchbooks, 1965.

¹¹ Lovelock, James, *Novacene, The Coming Age of Hyperintelligence*, London: Penguin, 2019, pp. 4 y 5.

Estamos ante un momento revolucionario, escribe “Lovelock” [...] the understanders of the future will not be humans but what I choose to call ‘cyborgs’ that will have designed and built themselves from the artificial intelligence systems we have already constructed”¹². Siguiendo a Manfred Clynes y Nathan Kline, por *cyborg* Lovelock entiende “un organismo cibernetico, un organismo tan autosuficiente como cualquiera de nosotros, pero de material ingenieril”. Lovelock no pone en entredicho la evolución darwiniana. Muy por el contrario, sostiene que los *cyborgs*, habrán surgido del mismo proceso evolucionario del que nosotros hemos participado. Nosotros hemos estado antes que ellos en la cadena; ellos han venido posteriormente. En los comienzos no han sido algo separado de nosotros, por su dependencia, pero a la postre sí. Somos sus precursores y ellos constituirán nuestra descendencia (*offspring*).

Segundo. Contrastes entre acercamientos literarios. A partir de la llamada revolución industrial que coincide, habría que ver si accidentalmente, con la Ilustración dieciochesca, surge un temor entre algunos ante las capacidades que mostraban los seres humanos para insertarse en la naturaleza y transformarla. No suponía lo mismo describir cómo era que esta funcionaba, lo que se iba logrando con progresiva precisión a partir de Galileo, Francis Bacon y Descartes, que transformarla para que respondiera a los intereses de algunos seres humanos.

Se podría decir que el estudioso y literato alemán Goethe plantea creativamente la posibilidad de que a cambio del poder que se obtenía a través de la cada vez más abundante técnica, se le estuviera vendiendo el alma al diablo, Mefistófeles en el caso de su valiosísima tragedia *Fausto*. Pero la perspectiva de la novelista romántica Mary Shelley será otra, desde luego muy creativa también, pero con una concepción del trabajo científico y tecnológico muy distinta. Esta atiende con ansiedad los dilemas que confronta el Dr. Víctor Frankenstein tras producir, que no crear según hubiera preferido, pues lo ha construido valiéndose de órganos humanos ya existentes, a quien entonces será conocido como sencillamente Frankenstein. Este y la maldad que supuestamente le habrá de caracterizar, pues pese a reclamar que su autor le proveyera de una pareja, terminó

¹² Ibid., pp. 29 y 30.

asesinando a quienes les rodeaban, se vinculan directamente a la búsqueda apasionada del saber que caracteriza al Dr. Víctor Frankenstein, quien admite, igual que observamos en el personaje Fausto de Goethe, que eran “los secretos del cielo y de la tierra los que deseaba aprender” (*It was the secrets of heaven and earth that I desired to learn...*)¹³. Más adelante, la autora lo presentará como un Prometeo arrepentido, al insistir en la “peligrosidad de la adquisición de conocimiento” (... how dangerous is the acquirement of knowledge...)¹⁴, muy diferente a la representación que hará el alemán en su obra.

El mucho más prometeico Fausto de Goethe es indiferente ante el sufrimiento, la locura y el posterior suicidio de Margarita. Es evidente que no cae en la frivolidad con la que lo ha querido tentar Mefistófeles al concederle la juventud que le ha permitido seducir a la ingenua Margarita y así se lo ha dado a entender después de consumada la apuesta (“Bien sabes tú que no se trata de placer”¹⁵) y cuando le pide que abandonen la taberna de Auerbach ante la vulgaridad de la “alegre compañía” (“Me gustaría irme ahora mismo”¹⁶). Pero el joven Goethe que escribe la primera parte del *Fausto*, y que tuvo tanta influencia en el romanticismo con el cual Shelley permanecerá identificada por razón de esta obra, llegará a ser el anciano autor de una segunda parte de la tragedia en la que Fausto es presentado hacia el final, cuando ya lo ha visto y lo ha hecho todo, como una especie de ¿tecnócrata? Escuchemos lo que dice un hombre descrito todavía como “inquieto”, alguien que no ha “logrado aún la libertad”¹⁷: “A muchos millones de hombres les abro espacios donde puedan vivir, no seguros, es cierto, pero sí libres y en plena actividad”¹⁸. Fausto destruye y construye, con visión tecnológica. Es un Prometeo atrevido que protege a algunos, pero que les violenta la existencia a otros (Baucis y Filemón). Continúa actuando y ni se sienta indiferente a contemplar, ni la conciencia le debilita. Con transparencia afirma

¹³ Shelley, M. *Frankenstein, Or, the Modern Prometheus*, New York: New American Library, 1983, p. 37.

¹⁴ Ibid., p. 42

¹⁵ Goethe, J.W., *Fausto*, Río Piedras: Editorial UPR, 1979, p. 95.

¹⁶ Ibid., p. 118.

¹⁷ Ibid., p. 466.

¹⁸ Ibid., p. 471.

que “quisiera ver una muchedumbre así en continua actividad”¹⁹. Igualmente, en la obra no se cuestiona la construcción del homúnculo que el antiguo discípulo de Fausto, Wagner, llevara a cabo en lo que había sido su laboratorio. Anticipando el *Mundo feliz* de Huxley, asevera con autoridad el ahora prestigioso profesor que “la manera de procrear al estilo de antes, la declaramos vana simpleza [...] Ahora sí... componemos con facilidad la humana substancia... Lo que se ponderaba como misterioso en la naturaleza, osamos nosotros experimentarlo de un modo racional, y lo que ella hasta ahora dejaba organizarse, lo hacemos nosotros cristalizar”²⁰.

Quien escribe de esta forma ha dejado atrás el romanticismo y asume la responsabilidad de los poderes que inevitablemente ha desarrollado. ¿Su protagonista le ha vendido al diablo su alma, según decimos? No importa. Un dominio de la naturaleza cada vez más abarcador, plenamente prometeico, es lo que está en juego y si no lo protagoniza alguien que está atento a sus implicaciones, como Fausto, el diablo se conseguirá a otro individuo, naturalmente mucho menos generoso y sin la profundidad fáustica, que es como nos presenta Goethe a este Wagner insípido.

Tercero. Crisis del esencialismo en la filosofía. Pero no solo el romanticismo literario, del cual según ya sugerí Goethe participó durante algún tiempo, y de qué forma, atendió la transformación que exigía el desarrollo del conocimiento de las concepciones antropológicas de la época. En los umbrales de la Ilustración y antes de Goethe y Mary Shelley nos vamos a encontrar con un estudioso, no solo conocedor de la filosofía y de las ciencias naturales, sino su apologeta. Este se atreverá a reclamar desde cierto materialismo una visión distinta del ser humano²¹. Por mor de aquel conocimiento ilustrado que comenzaba a tomar vuelo y la capacidad para la transformación de la realidad que naturalmente recibía un impulso, el sibarita Julien Offrey de La Mettrie (1709-1751) propondrá redefinir lo que somos y aunque mucho menos de lo que se esperaría, en su día

¹⁹ Ibid., p. 472.

²⁰ Ibid., pp. 299 y 300.

²¹ La Mettrie, J. O., *Man a Machine*, USA: Kessinger Publishing's Rare Reprints, sin año, p. 43.

influirá en lo que podríamos llegar a ser. No solo somos máquinas los seres humanos, somos máquinas como son los relojes. La mente también lo es, aunque no el alma que no es sino una palabra vacía. Pero además nos caracteriza la libertad²².

La insistencia de La Mettrie en que el cuerpo del animal humano y de otros animales son máquinas, idea a la que llega a través del también francés René Descartes, permitirá un reenfoque fundamental de la llamada naturaleza humana. Al autor del *Discurso del método* le agradece sus aportaciones mecanicistas, a la vez que le critica su dualismo. En su libro más conocido, *El hombre, una máquina*, según ha escrito uno de sus estudiosos, La Mettrie “argues that Descartes was quite right in regarding animals as mere machines and only erred in not recognizing that the same was true of human beings”²³.

Sería la diferencia con otros materialistas de la época, como Denis Diderot (1713-1784), por ejemplo, en lo que tenía que ver con sus diferentes concepciones en torno a la religión, lo que no habría de permitir que La Mettrie llegara a tener la influencia que se merecía. Se ha señalado que Diderot resentía la pasión con la que La Mettrie negaba la existencia de la divinidad cristiana a partir de su convicción mecanicista²⁴. El primero ciertamente le agradecía a las visiones mecanicistas de la realidad que ya no se concibiera el mundo como una divinidad, sino como una máquina, y que Dios fuera concebido como un ser soberano aparte del universo²⁵. No creía justo que a partir de tal mecanicismo se concluyera que no existía una divinidad, o que se viviera como si no existiera, precisamente lo que La Mettrie gustaba proyectar con su reclamo de la volubilidad libertina que le caracterizaba. Nada más lejos de Diderot, quien definitivamente no era conocido como alguien que despreciara los placeres, aquel reclamo que hacía su compatriota contemporáneo, siguiendo a Epicuro, de tener al placer como “maestro soberano de los hombres y los dioses”²⁶.

²² Ibid., pp. 28, 38.

²³ Furbank, P.N., *Diderot, A Critical Biography*, New York: Alfred Knopf, 1992, p. 327.

²⁴ Curran, Andrew, *Diderot and the Art of Thinking Freely*, New York: Other Press, 2019, p. 35.

²⁵ Diderot, Denis, *Diderot's Selected Writings*, London: The Mac Millan Company, 1966, p. 4.

²⁶ La Mettrie, J. O., *El arte de gozar*, Argentina: Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2008, p. 23.

El mecanicismo que La Mettrie hereda de René Descartes y que a su vez enriquece e impulsa, permitirá en su día poner en entredicho los reclamos que un tanto livianamente se han hecho a través de los tiempos de la existencia de una esencia humana. Pero no se trata tanto de que los mecanicistas hayan ido teniendo razón progresivamente, pues no solo habrá múltiples enfoques materialistas que pondrán en entredicho el quizás demasiado simple mecanicismo de estos que fueron sus fundadores. Su más valiosa aportación es que contribuyeron a establecer que toda visión en torno al animal humano debe basarse en consideraciones sobre su cuerpo, o como él lo plantea al escribir que “la ética depende del cuerpo”²⁷. No son los valores los que han de definir al ser humano como siempre se ha hecho, sin tomar en consideración lo que el cuerpo necesita o prefiere para cumplir su cometido, según escribe Nietzsche en torno a los filósofos que por principio lo han despreciado²⁸, sino lo que resulte de la atención crítica que le prestemos a su evolución.

No se puede decir qué en estos dos estudiosos, Descartes y La Mettrie, haya tal cosa como un planteamiento para poner en entredicho la posibilidad de definir la esencia del ser humano, desde luego mucho menos en Descartes, pero tampoco se encuentran en los atrevidos planteamientos de La Mettrie durante aquellos mediados del siglo dieciocho. Se tiene que admitir que socavan sobre todo las nociones religiosas y filosóficas del momento en torno a lo humano, pero también contribuyen al desarrollo de una visión antropológica científica, la cual en su día, a través del positivismo, se nos querrá imponer como otro yugo más.

Para encontrarnos con propuestas valientes dirigidas a dejar atrás el esencialismo tendremos que esperar al recién citado Nietzsche y su planteamiento en torno a la muerte de Dios y la sugerencia de que todo es interpretación. Pero aun Nietzsche, llevando el asunto hasta donde lo llevó en su valiosa obra *La gaya ciencia* al cuestionar si “toda existencia no es esencialmente una existencia *interpretativa*”, en ciertas ocasiones todavía

²⁷ La Mettrie, J.O., *Man, a Machine*, Op. cit., p. 33.

²⁸ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1973, aforismos 11 y 12 de la segunda parte, pp. 83-90.

se mueve en un mundo en el que es válido reclamar que a la realidad la caracteriza, por ejemplo, el eterno retorno y al ser humano la voluntad de poder²⁹.

A este proceso en el que la interpretación de la realidad mediante esencias recibirá un golpe mortal y que con la reflexión de Nietzsche nos lleva a sostener que no hay significado original es bueno recordar que Marx también aporta algo. Lo hace desde temprano cuando, por ejemplo, plantea en el *Manifiesto del Partido Comunista* cómo la cultura viene determinada por las condiciones materiales de existencia. Es lo que reconoce Vattimo en un diálogo en el que participa a mediados de los sesenta, coordinado por Michel Foucault, cuando al referirse al *Dieciocho Brumario* señala que Marx no presenta jamás su interpretación como la interpretación final³⁰.

En nuestra época, ha sido probablemente Michel Foucault, autor de aquella sorprendente y feliz frase de *Las palabras y las cosas*, “el hombre es una invención reciente”, uno de los filósofos que más nos ha hecho tomar conciencia del sinsentido de metodologías que reclamen la posibilidad de identificar en la realidad o en el ser humano esencias ontológicas o metafísicas. El pensador que identificamos con la insistencia nietzscheana en que nuestras interpretaciones de la realidad no tienen tal fundamento metafísico, reconoce para la época del diálogo citado que “[N]o hay para Nietzsche un significado original. Las mismas palabras no son sino interpretaciones, a todo lo largo de su historia, antes de convertirse en signos, interpretan, y tienen significado finalmente porque son interpretaciones esenciales”. Esto no significa que haya esencias reconocibles, como pudiera pensarse, sino lo contrario. Son las palabras las que imponen la interpretación y no la realidad para que entonces las palabras se ajusten y desarrolleen la interpretación. Pretendiendo seguir a Nietzsche, Foucault escribe que las palabras “no indican un significado, imponen una interpretación”³¹.

²⁹ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid: M.E. editores, 1995, aforismo 374. Ver también Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*, Madrid: Alianza, 1973 pp. 223-228, sobre el eterno retorno y sobre la voluntad de poder también en esta última obra, p. 290.

³⁰ Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona: Cuadernos Anagrama, 1965, p. 47.

³¹ Ibid., p. 37.

Con su específico entendimiento de la interpretación, distinta de la que otros manejarán, como el anteriormente mencionado filósofo italiano Gianni Vattimo, Foucault dará la impresión, como ocurrió con Descartes y La Mettrie con respecto al mecanicismo, de instituir otra esencia, en esta ocasión privilegiando la palabra. Pero no es así, según se podría alegar, porque el pensador francés no está indicándonos que las palabras son *la interpretación más apropiada de la realidad*, o que exclusivamente a través de las palabras es que podremos desarrollar la interpretación adecuada. De lo que se trataría, ofreciéndole el beneficio de la duda, es de que no “*hay signos que existan primariamente, originalmente, realmente, como marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas*”. No hay una “*existencia absoluta de los signos*”, escribe Foucault³², como indicándonos que no hay una interpretación final, más válida una que otra. Y, sin embargo, nos queda con él la duda sobre la posibilidad de que se vuelva a instalar una fuente de significados, ¿acaso un referente?, al que todo se remita, una nueva esencia.

Cuarto. Lo humano en entredicho. En los contextos de múltiples hermenéuticas que de modo frecuente pugnan ingenuamente entre ellas, porque todavía se pretende que hay acercamientos gnoseológicos más válidos que otros, es que se debe evaluar ese juicio que escuchamos tan a menudo de que nos estamos deshumanizando, o de que estamos viviendo unos tiempos deshumanizadores que darán al traste con todo lo *auténticamente* humano. Es lo que queremos decir cuando hablamos sobre la crisis moral de nuestra época, pero es lo que también se nos sugiere cuando se insiste en que toda gestión manual, por ejemplo escribir, diseñar con lápiz, dibujar con carboncillo y pintar con brocha, es superior a la utilización para lo mismo de alguna máquina, sobre todo digital. La cada vez más intensa utilización de máquinas, diseñadas en los comienzos exclusivamente por seres humanos, pero hoy también elaboradas por otras máquinas, parece alejarnos de nuestra supuesta esencia, la cual, también supuestamente, debe resistir los embates de la historia.

Esto nos vuelve a plantear la definición de lo humano, según ocurre cada cierto tiempo, sobre todo cuando se viven transformaciones como la que vivimos en las últimas décadas

³² Ibid., p. 41.

y que en esta ocasión relacionamos mayormente con la informática. Es como si esta utilización innovadora o más intensa de alguna técnica, o un acercamiento más atrevido al ámbito de las tecnociencias, nos despojara de algo que es imprescindible para la sobrevivencia de lo humano tal y como lo definimos o imaginamos hoy día.

Pero aquí nos confrontamos con interrogantes que no se deben obviar. ¿Por qué privilegiamos nuestra concepción de lo humano, suponiendo ingenuamente que siempre ha sido como lo concebimos nosotros en nuestras respectivas épocas? ¿Pero por qué suponer que lo humano, según lo entendemos hoy, o según se entendió en algún momento, merece sobrevivir? E igualmente importante, ¿por qué no pensar que la relación no es como se la imagina quien le atribuye a las máquinas intervención destructiva, sino fructífera, como nos lleva a pensar la pluralidad epistemológica que ha resultado de la transformación hermenéutica que comentáramos antes y que tiene en Nietzsche y Foucault dos de sus más radicales apologetas?

¿Qué es lo humano? Ello dependerá de la época sobre la que nos planteemos la interrogante o en la que nos la planteemos. Así ha sido a través de los tiempos. De entrada, parece que la pregunta no se atiende en todo momento, como ya Foucault nos lo sugirió. No se hablaría del surgimiento, por ejemplo, del humanismo (siglo trece), si no se supusiera que hasta ese momento el humanismo no había estado presente. Ni se hablaría de un padre del humanismo (Petrarca), si no se supusiera también que antes del progenitor la criatura sencillamente no existía. ¿Cómo hubiera sido posible?

Igualmente, hay momentos en que sostenemos que la respuesta adecuada en torno a lo propiamente humano se ha dado en un periodo específico y se habla de momentos iniciales, momentos álgidos y momentos de decadencia en lo que respecta a ello. Es evidente, por ejemplo, que algo nuevo se comenzó a pensar en torno al ser humano en el paso que se da entre la filosofía que llamamos presocrática y la que conocemos como la sofística, según ocurrió también entre el pensamiento medieval y la filosofía que parecen inaugurar Francis Bacon y René Descartes. Así que podemos suponer que a través de los tiempos se han manejado, con una convicción muy poco cuestionada, distintas concepciones sobre lo

humano y que en cada momento se desarrollaron aparatos conceptuales que lo explicaban y, quizás más específicamente, lo justificaban.

El que se haya estado tan ingenuamente convencido sobre el valor y la importancia de lo humano según concebido en algún momento, no implica que en cada etapa del proceso no se haya podido haber ganado algo valioso para ese mismo ser humano. Sin postular necesariamente la existencia de lo que conocemos como progreso, según Nietzsche “una idea moderna, es decir, una idea falsa”, podríamos suponer que ello ha continuado enriqueciéndose, aun cuando tendamos a pensar cada vez más que no hay aquella distancia que suponíamos hasta el otro día entre el animal humano y el resto de los animales. Definitivamente hemos adelantado, sobre todo si pensamos, por otro lado, que contrario a lo que se creyó durante siglos, hoy postulamos que no hay diferencias entre mujeres y hombres, blancos y no blancos, entre mayorías y minorías, entre lo general, lo regular, lo prevaleciente y las excepciones, entre nuestros cuerpos y los cuerpos más amplios de la tierra, los planetas y el universo.

Pero nos hemos ido enriqueciendo también de otro modo en la dinámica de irnos rodeando de máquinas de todo tipo, o dicho de otra forma, viviendo inmersos en un mundo fundamentalmente tecnológico en el que la automatización progresiva de todo quehacer parece ser el norte de aquellos que se dedican al trabajo, a producir, a enriquecerse y, en realidad, a todo tipo de actividad. En este otro proceso demasiadas veces hemos perdido de vista que no solo producimos mucho más que antes, sino que es posible desempeñarnos más livianamente en labores que previamente habían exigido fuerza bruta.

Sin negar una vez más las extraordinarias injusticias que siempre se intentan disimular a través de su apología, la incorporación de cada vez más sofisticadas técnicas le ha abierto las puertas en nuestras vidas a comodidades que antes estaban reservadas para unos pocos. Sin negar que son insuficientes y que deberían estar accesibles para todos, esa progresiva tecnologización ha hecho posible que en algunas sociedades un porcentaje altísimo de ciudadanos no tenga que trabajar y se vea el ocio como un reto. Pero la tecnología ha hecho mucho más. No iría tan lejos como lo hace el famoso psicólogo de Harvard, Steve Pinker, en su defensa de las ciencias y la tecnología, pero hay cierto grado de veracidad en su

insistencia en el valor que la tecnología ha tenido y sobre todo tendrá en el futuro de la raza humana³³. Pese a posiciones poco críticas en torno a las ciencias, Pinker, se tiene que decir a su favor, no ve incompatibilidad alguna entre razón, ciencia, humanismo y progreso.

Quinto. Nuevos sujetos. Pero tan importante como lo anterior es el hecho de que en ese futuro de progresiva tecnologización que ha contribuido ya antes y debe contribuir en el futuro a nuestra progresiva humanización, si por humanización entendemos la posibilidad de desarrollar todas nuestras facultades, veremos también que no solo nosotros nos beneficiaremos de las máquinas, sino que las máquinas se beneficiarán de nosotros. Estos nuevos sujetos que son las máquinas, con ciclos vitales como los nuestros, eventualmente con sentimientos como los nuestros, siguiendo un proceso que va desde las explicaciones mecanicistas de Descartes y La Mettrie hasta los avances extraordinarios que se han dado en el campo de la inteligencia artificial, y que representa excelentemente el personaje Adam de la reciente novela de Ian Mc Ewan, *Machines Like Me*, ¿acaso no han atravesado por un proceso que les ha llevado a compartir las más representativas de las características humanas? Tanto en el campo emocional como en el campo racional, por describirlos de alguna forma, pero consciente de que es muy difícil identificar bordes o fronteras entre ellos, las máquinas se han ido pareciendo más a nosotros. ¿O no será que a partir de La Mettrie vamos tomando cada vez más conciencia de que somos nosotros los que nos parecemos a ella, o que nos deberíamos parecer? El reclamo de Frankenstein de una compañera, a quien poder amar y con quien convivir podría interpretarse como un reclamo ante una falta de consideración de su creador. Adam no solo se enamora de la compañera de Charlie, Miranda, pero además se indigna sobre una serie de asuntos, en torno a los cuales el primero permanece indiferente³⁴.

El desarrollo de la inteligencia artificial ha dominado tanto los extraordinarios progresos de las tecnociencias y el mundo del arte en el que se aborda el tema. En la saga de *La guerra de las galaxias* los personajes-robots, llamados androides, C-3PO y R2-D2, todavía

³³ Pinker, S., *Enlightenment Now, The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, New York: Penguin, 2019. Véase la página 295.

³⁴ Mc Ewan, Ian, *Machines Like Me*, New York: Penguin/Anchor, 2019.

tienen mucho de sirvientes, pero ya muestran una individualidad que les conduce frecuentemente a intervenir en asuntos como si se tratara de seres humanos. Por ejemplo, tienen una idea clara de quiénes son los buenos y quienes los malos en aquel drama. Se alegran y sufren.

Pero en el proceso de tecnologizarlo todo, por alguna especie de prurito, hemos querido que las máquinas no se confundan con nosotros, que se nos pueda identificar a nosotros claramente de ellas. Pero no hemos tenido ningún éxito, aun después de que toda la tradición que identificamos con Shelley no ha cesado de su insistencia de que somos muy especiales. Recordemos al robot, realmente un “rover” de la NASA que se llama “Curiosity” y que aterrizó en Marte y habrá de estar allí años haciendo estudios. Los que lo desarrollaron y lo llevaron hasta Marte lo han convertido en un objeto de cariño: “The impulse to sentimentalize Curiosity – to treat it almost like a human astronaut – is hard to resist”. Admiten que lo han antropomorfizado y hablan de él como si fuera un ser humano³⁵. En estos días, por cierto, se tomó un *selfie*.

En la dinámica de planificarlas y utilizarlas estrictamente para que nos sirvan a nosotros y no a ellas mismas, hemos humanizado las máquinas, igual que hemos ido llenando nuestros cuerpos de máquinas, desde los marcapasos hasta microprocesadores que manejan las distintas prótesis. Tanto que nos vemos hoy obligados a replantearnos las nociones de lo humano que albergamos.

Sexto. Ciertas tradiciones filosóficas... hasta Habermas. Ciertas tradiciones filosóficas muy conocidas no verían con buenos ojos el acercamiento a lo tecnológico que he sugerido. Las tecnociencias como nosotros las manejamos a diario y como ellas nos manejan a nosotros inspiran en algunos un rechazo que podría describirse como romántico y en ocasiones hasta dogmático. Mientras que en la mayoría de los seres humanos que se tienen que valer de ellas, ha resultado ser un alivio al que se le agradece su colaboración, según he planteado antes. De hecho, en las situaciones en que dejan de funcionar, como puede

³⁵ Ver Kluger, Heffrey, “Life from Mars / A one ton rover can teach us a lot about the red planet – and the blue one too”, *Revista Time*, August 20, 2012, p. 24.

ocurrir tras fenómenos de la naturaleza como huracanes y terremotos, la molestia por su ausencia produce reacciones épicas. Esto, sin embargo, no es óbice, para el recelo, cuando no el abierto desprecio, que le llega desde determinadas áreas de la geografía del pensamiento filosófico. Sin negar bajo ninguna circunstancia que ha habido desaciertos en su desarrollo, responsabilidad exclusivamente nuestra, hasta el otro día debo admitir, pues hoy la tenemos que compartir con las mismas máquinas, plantear la posibilidad de que se pueda sobrevivir sin ella equivaldría a sugerir que los seres humanos dejásemos de valernos del oxígeno para sobrevivir. Por otro lado, ¿cómo perder de vista el esfuerzo extraordinario, desde la misma tecnología, por desarrollar máquinas reconciliadas con la naturaleza, tales como las relacionadas a la energía solar y eólica?

La tradición idealista alemana que culmina con Martín Heidegger y es heredera del romanticismo que convivió con ella en los siglos dieciocho y diecinueve, siempre fue amiga de la vida sencilla, los bosques y la contemplación. La *gelassenheit* que Heidegger rescata de místicos como Jakob Böhme y poetas como Hölderlin un tanto resume la actitud que caracterizará tal corriente de pensamiento. Es desde luego lo que caracteriza a Heidegger en algunos de sus comentarios que diversos lectores relacionamos con su rechazo de la técnica y que, ciertamente caracterizados por una gran abstracción, no son imposibles de entender si nos remitimos a su identificación con la tradición mística antes mencionada.

El otro tipo de comentario que Heidegger hace, igualmente abstracto, está dirigido a ver en la tecnología más que la mera utilización o aplicación de las tecnociencias en (el mundo de) la vida (*lebenswelt*). Como cabe esperar de Heidegger, el mismo debe de entenderse a la luz de consideraciones ontológicas y no meramente sociales. Según se sabe, la tecnología es *gestell* para el filósofo de Freiburg; esto es, enmarcación. El reto de la tecnología no consiste en primera instancia que esta se exprese como “potenciales máquinas letales y aparato de la tecnología”. El reto que ella supone “ya ha afectado al ser humano en su esencia”. Citándole más extensamente, “El dominio de la enmarcación amenaza al ser humano con la posibilidad de que se le negara entrar en una revelación más original y por

lo tanto experimentar la llamada de una verdad más original”³⁶. Es conveniente traer a colación que este planteamiento no anda muy lejos del que hará sobre la ciencia cuando escriba que el carácter de empresa que caracterizará a este mantendrá a sus cultivadores, los investigadores, alejados de la sabiduría³⁷.

La otra gran corriente de pensamiento germana, mucho más nueva, pero heredera de esta a través del post hegeliano Karl Marx, su fundador, y que tiene en Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas y Axel Honneth sus representantes más conocidos, reivindica una conciencia social que se echa de menos frecuentemente en la reflexión de Martin Heidegger. Esto no significa que no haya entre ellos diferencias. Según se sabe, hay en Walter Benjamin un interés por identificar lo que significará el arte al que las masas de la modernidad tendrán acceso. El arte, por ser objeto de la reproducción industrial, perderá “aura”, pero, si se me permite esta interpretación, se reivindicará en el quehacer político en la medida en que contribuirá, sin pasar por el cuestionable requisito de la autenticidad, al enriquecimiento cultural del colectivo social. Otro es el tono del cual se valen Max Horkheimer y Theodor Adorno, quienes muestran en su rechazo a la Ilustración un convencimiento de que la masificación que en su época se vivía sobre todo de la música no apuntaba hacia ninguna utopía. Hay que ver cómo Terry Eagleton se burla del Adorno de la *Minima Moralia* que en su *haute burgeois anti-technological nostalgia* expresa que echa de menos trivialidades que caracterizaron la vida burguesa³⁸. Estos dos pensadores, quizás los más representativos de la Escuela de Frankfurt, son pesimistas, lo ha dicho Zizek, con respecto a la historia, pues les parece que esta llega a ser controlada por la dimensión siniestra que caracteriza la concepción de la realidad ilustrada, que es en primer lugar su pretensión de ser exclusiva. Por tal razón Adorno y Horkheimer escriben que el “Iluminismo es totalitario”³⁹. Pero, en segundo lugar, no ven con buenos ojos la investigación científica ni la tecnología que se desarrolla a partir

³⁶ Heidegger, M., *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper Perennial, 1977, p. 28.

³⁷ Heidegger, M., *Sendas perdidas*, Buenos Aires: Losada, 1969, p. 76.

³⁸ Eagleton, T., *The Significance of Theory*, Oxford: Blackwell, 1993, p. 61

³⁹ Horkheimer, M. y Adorno, T., *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Editorial SUR, 1971, p. 19.

del mismo Bacon. “La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter forzado de la sociedad alienada de sí misma”, escriben⁴⁰. Nada puede escaparse del dominio que se ejerce a través de la tecnología.

No es la misma dirección la que tomará otro miembro de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse, sobre todo en su extraordinariamente temprano *El hombre unidimensional*, publicado originalmente en el 1954. Allí anticipaba fenómenos sociales de las décadas subsiguientes que nos han dado mucho que pensar⁴¹. Como los anteriores, aunque menos, pondrá cierto peso en la represión que prevalece a través del desarrollo de la tecnología que no solo se vincula al quehacer productivo, pues incide también en el arte. Según escribe, la progresiva comodidad que disfruta un sector social, como la cercanía a las obras de arte, no aportan calidad a su existencia. De hecho, contribuyen a la enajenación que experimentamos los ciudadanos, en la medida en que toda la sociedad queda subordinada a un proyecto universal de dominio, al que la tecnología no contribuye poca cosa⁴².

Marcuse, sin embargo, influido como lo estuvo por los movimientos contestatarios de los años sesenta y setenta, sobre todo de los Estados Unidos, y sin que planteara que entre ellos se iniciaría la revolución⁴³, es más optimista y sugerirá también la posibilidad de la utopía justamente “por la tecnologización del poder, que mina el terreno al poder mismo”⁴⁴. Señala Marcuse que “en la consumación de la automatización, se encuentra la frontera última del capitalismo. Como lo vio Marx ya antes del *Capital*, la automatización completa del trabajo socialmente necesario es incompatible con el capitalismo”⁴⁵. Marcuse muestra estar convencido de que “con los medios de la consumada técnica es posible suprimir el trabajo alienado, y una gran parte del trabajo socialmente necesario se hace experimento técnico”. Lo que “Marx y Engels se vieron aún obligados a remitir al reino situado más allá

⁴⁰ Ibid., p. 147.

⁴¹ Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona: Seix Barral, 1972.

⁴² Marcuse, Herbert, *El final de la utopía*, Barcelona: Ariel, 1968, p. 12.

⁴³ Ibid., p. 21.

⁴⁴ Ibid., p. 12.

⁴⁵ Ibid., p. 13.

del trabajo”, “aquellas cualidades de la existencia humana”, Marcuse entiende que se pueden conseguir en el “reino del trabajo mismo”⁴⁶.

Recordemos cómo en la *Ideología alemana* Marx y Engels escriben que en una sociedad comunista sus ciudadanos podrían dividir el día entre distintas actividades, tales como la caza, la pesca, pastorear ganado y ejercer la crítica, suponiendo unas diferencias entre el trabajo que se realiza obligatoriamente con lo que se hace placenteramente⁴⁷. Lo que Marcuse hace en el breve ensayo “El final de la utopía”, según lo había considerado mucho antes en *Eros y civilización* con respecto a la visión represiva que Freud justifica en lo que llama el “malestar en la cultura”, es proponer que no tiene que darse tal polaridad. Así como se puede asumir y disfrutar del eros en una sociedad que se mueve hacia el reino de la libertad, se puede también suprimir el trabajo alienado cuando la técnica se generaliza. Esto no lo hubiera suscrito jamás su maestro, Martín Heidegger.

Varias décadas más tarde veremos cómo Jürgen Habermas, con el fin de insertarse en esta discusión, negociará, por describirlo de esta forma, con la tradición filosófica el concepto de razón. De él no se podrá decir lo que Eagleton escribe sobre la convicción de Adorno de que toda razón es instrumental⁴⁸. Habermas reconoce, basándose en la importante investigación en torno al tema de la razón del también alemán Max Weber, la trayectoria que ha tenido esa racionalidad instrumental que, también siguiendo a Weber, llama racionalización progresiva. Pero Habermas insistirá en que esa es tan solo una manera de concebir la racionalidad. Según él, ha habido múltiples formas de entender la racionalidad, aunque no siempre fácil de identificarlas articuladamente, tal y como Weber, pese a sí, lo mostraría con sus investigaciones en torno a ella.

A ese concepto utilitarista de racionalidad, nos sugiere Habermas según mi parecer, no se le puede atribuir monopolio hermenéutico en el desarrollo de la modernidad. Si Weber “desconfía”, según nos dice Habermas, “de los procesos de racionalización abandonados a

⁴⁶ Ibid., p. 25.

⁴⁷ Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, Barcelona: Grijalbo, 1974, p. 34.

⁴⁸ Eagleton, T., *The Significance of Theory*, op. cit., 47.

su propia lógica”⁴⁹, es porque suponía que podía haber otros acercamientos a la racionalidad. De hecho, Weber le concede al racionalismo occidental un protagonismo extraordinario. Está presente en la ciencia moderna, en la organización universitaria, en el cultivo del arte, en la música, en distintos modos de hacer música, en el derecho, etc.⁵⁰.

De los escritos de Habermas se desprende que fue la convicción de la existencia de un principio de racionalidad instrumental y progresiva, y de las cuales por lo menos algunas de sus dimensiones tendrían su origen en la Antigüedad, lo que posibilitó que la razón fuera concebida de este modo unívoco. Fue así como la concibieron Descartes, Kant y Hegel. Y Weber, Horkheimer y Adorno siguen la línea porque “identifican racionalización social con aumento de la racionalidad instrumental y estratégica de los contextos de acción”⁵¹. Así es como Habermas sugiere que el desprecio de la razón que nos presentan Adorno y Horkheimer en sus escritos sobre la Ilustración y la sociología perdían de vista otras dimensiones de la realidad muy importantes.

El pensamiento de Habermas se conocerá entonces por la concepción de lo que describe como una racionalidad comunicativa o discursiva que desarrolla a partir de su obra más importante, *Teoría de la acción comunicativa*, con la cual evidentemente pretendía ir más allá de la noción problemática y un tanto exclusiva que Weber había identificado y que sobre todo Adorno y Horkheimer habían tomado como única y a la cual le habían dirigido su crítica⁵². Se trata de una noción “post metafísica” de la razón. Habermas no parece ver en la reflexión de los antiguos algo que nos conduzca a interpretar unívocamente la racionalidad. De manera muy interesante trae a colación la dinámica entre la unidad y la pluralidad que Plotino recoge en sus *Enéadas*. De acuerdo a Habermas, “el to hen panta no significa que todo se agote en Uno, sino que lo Múltiple puede hacerse derivar de lo Uno y de este modo ser entendido en conjunto, ser entendido como totalidad”⁵³. Pero sobre todo

⁴⁹ Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa I, Racionalidad de la acción y la racionalización social*, Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 12.

⁵⁰ Ibid., p. 213 ss.

⁵¹ Ibid., p. 199.

⁵² Ver Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa I*, Op. Cit., p. 36 y pp. 197ss.

⁵³ Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, 1990, p. 158.

en nuestra época, la modernidad, insiste en que es imposible sostener una visión de la razón que no nutra su unidad si no es a través de “la pluralidad de sus voces”⁵⁴.

¿Y por qué no suponer que en ese encuentro de diversas voces la tecnología desempeña un rol clave?, nos tenemos que preguntar nosotros. Se trata de una interrogante muy pertinente en este instante. Si siguiéramos en esto a Habermas, se tendría que afirmar que la filosofía como “un pensamiento capaz de abarcar la totalidad” parece haber desaparecido⁵⁵. Concebida de esta manera, que es ciertamente como un filósofo como Nietzsche, tan valioso, todavía parece concebirla en algunos pasajes, es muy difícil que incida en nuestras dinámicas actuales. ¿Quién tiene conocimientos tan amplios que pueda permitirse juicios tan abarcadores? ¿Cómo rechazar de plano, por ejemplo, la tecnología? ¿Pero cómo asumirla totalmente? La “pluralidad de voces”, una frase de Habermas que recién cito, podría ser sinónimo de la pluralidad epistemológica a la que hemos llegado justamente con la ayuda de muchos pasajes del pensamiento de Nietzsche. Aun la misma razón, que ha sido argumento en más de una ocasión en contra de la multiplicidad, tiene que reinventarse como pluralidad. Sin tal apertura deja de ser relevante. Pero por lo mismo, una tradición que todavía la rechaza como totalitaria y represiva, pierde de vista la riqueza con la que se manifiesta en otros ámbitos. Por ejemplo, una vez más, en la tecnología.

Séptimo. Lovelock y Gaia. La tecnología post industrial es algo muy especial. Nos ha conducido hasta donde solo los futurólogos y los escritores de ciencia ficción esperaban llegar, pero allí estamos y escuchemos lo que nos dice uno de los estudiosos que más tiene que decírnos sobre el rol que ella ha llegado a desempeñar, el ya previamente mencionado James Lovelock. Este nos dice que “our supremacy as the prime understanders of the cosmos is rapidly coming to end”⁵⁶. Esto podría ser una especie de respuesta a Martín Heidegger y sus especulaciones en torno al ser, pero es sobre todo una interpretación en torno al lugar que ocupa la tecnología en nuestras vidas y el que debería ocupar en nuestras

⁵⁴ Ibid., p. 157.

⁵⁵ Ibid., p. 16.

⁵⁶ Lovelock, J., Appleyard, B., *Novacene*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2019, p. 5.

reflexiones. Quizás más importante, tal afirmación también apunta hacia el reconocimiento de que la inteligencia artificial constituye un hecho innegable. Pero Lovelock va más lejos y señala que de haber en el cosmos una civilización más avanzada que la nuestra, esta tendría que ser electrónica⁵⁷. Suponiendo, siento decirlo, necesariamente de modo antropomórfico, cierta lógica en el desarrollo de toda inteligencia, esto significaría que en otras partes del universo se tendría que haber dado un proceso de desarrollo parecido al nuestro. De modo que, según Lovelock, no pueden existir en el cosmos otros seres inteligentes que no se dirijan, si no lo han hecho ya, a desarrollar una *naturaleza* electrónica.

Lovelock no escribe que estas máquinas inteligentes nos ayudarán a los seres humanos a entender mejor lo que ha sido, es y será nuestro destino. En su libro más influyente, *Gaia, a New Look at Life on Earth*, publicado ya hace casi medio siglo, había escrito que Gaia, el sistema planetario al que pertenece la tierra, tomaba conciencia de sí misma a través de nosotros los seres humanos⁵⁸. Pero en el texto que publicara recientemente y que es objeto de nuestra reflexión, *Novacene, The Coming Age of Hyperintelligence*, lo que nos indica es que el protagonismo humano paulatinamente retrocede ante el avance de las máquinas inteligentes. Es a estos *cyborgs*, con su extraordinaria capacidad intelectual, a los que les corresponderá hacerse las preguntas que nos hemos hecho nosotros los seres humanos en los últimos milenios⁵⁹.

El proceso de desarrollo que nos ha llevado a nosotros a un mundo en el que nos valemos de máquinas extraordinariamente inteligentes, pero en la que eventualmente, según Lovelock otra vez, nos substituirán, es la evolución darwiniana. Y así como nosotros somos un eslabón en la cadena evolutiva, las máquinas electrónicas inteligentes parecen constituir la culminación de esa cadena. Estas afirmaciones podrían ser el resultado de una confianza, ciega y hasta pretensiosa de parte de un científico arrogante, pero no perdamos de vista lo que Lovelock nos dice sobre las ciencias. Valiéndose de un lenguaje muy parecido al que

⁵⁷ Ibid., p. 10.

⁵⁸ Lovelock, James, *Gaia, A New Look at Life on Earth*, Kent: Oxford University Press, 1979, p. 140.

⁵⁹ Lovelock, J., *Novacene*, Op. Cit., p. 29.

utiliza el filósofo de las ciencias Karl Popper, escribe Lovelock que “Science is never certain or exact. The best we can ever do is to express our knowledge in terms of its probability”⁶⁰. De alguien que piensa de esta forma en torno a las ciencias no esperamos que pontifique dogmáticamente sobre estos asuntos.

En Lovelock llama la atención que no se presentan reñidas la naturaleza y la tecnología. En la obra en la que expuso el principio Gaia a finales de los setenta se mostró escéptico ante aquellos que destruirían la tecnología para defender la naturaleza e insistió, según lo hace cuarenta años más tarde, en que Gaia ha mostrado que se sabe defender a sí misma⁶¹. Lovelock parece entender que la ecología se ha desarrollado a partir del ser humano, quien aparece muy tarde en la vida de Gaia⁶². Por lo mismo cree que la geología es el mejor marco de reflexión (older and more general framework of geology) para la apología del planeta y su contexto. De esta forma intenta evitar el antropocentrismo que frecuentemente caracteriza nuestras reflexiones en estos asuntos, sobre todo cuando especulamos en torno a la tecnología, acusada de deshumanizante, y una naturaleza tan a menudo concebida exclusivamente desde la perspectiva humana.

Octavo. Kurzweil y la inteligencia artificial. Cuando se logra dejar atrás una especie de fanfarronería que ha caracterizado los escritos de Raymond Kurzweil sobre estos asuntos, nos percatamos de que su reflexión es otra que se caracteriza por una coherencia en tono al tema de marras que no se puede perder de vista. A Kurzweil lo relacionamos con la futurología tan común en esta llamada era de la informática, pero también, con su participación como empresario en esa carrera que se ha dado en el ámbito de las comunicaciones. Sea como fuera, lo que escribe en torno a la inteligencia artificial es de gran valor. De hecho, lo que Lovelock habría de exponer más recientemente también había sido objeto de la investigación de Kurzweil en la última década del pasado siglo.

⁶⁰ Ibid., p. 20.

⁶¹ Lovelock, J., *Gaia*, Op. Cit., pp. 115ss.

⁶² Ibid., p. 116.

Mientras Lovelock se acercó al tema de la evolución que habrá de conducir a una sociedad de máquinas inteligentes por el camino de la investigación biológica, Raymond Kurzweil lo hará a través de la física y la electrónica. Pero no fue que le diera la espalda a la biología, pues para él también fundamental será el concepto de evolución que relacionamos con Darwin. En el que considero su libro más importante, *The Age of Spiritual Machines, When Computers Exceed Human Intelligence*⁶³, Kurzweil no solo nos familiariza con un mundo en el que la inteligencia artificial, o las máquinas inteligentes, abundan, transformándolo todo a nuestros alrededores, sino en el que la evolución desempeña, según ocurre con Lovelock, un rol protagónico. Plantea, coincidiendo con él con respecto a la existencia de una especie de lógica evolutiva en el desarrollo de toda inteligencia, que la tecnología se hizo inevitable e irreversible una vez surge la vida. Sugiere que la vida se orienta hacia la inteligencia y que a esta, como ocurre con todo, la mueve la evolución, siendo la inteligencia humana la creación más grandiosa de ese proceso (evolution's greatest creation)⁶⁴.

La interrogante que surge naturalmente es si la vida no podría darse de otra forma. ¿Acaso no podría haber vida que no estuviera orientada hacia la inteligencia? ¿Una vida que permaneciera igual siempre y que no fuera objeto de alguna fuerza que la transformara, externa ni interna? ¿Por qué todo tiene que estar sometido a la evolución y dirigido al desarrollo de la inteligencia, según ha ocurrido en el desarrollo evolutivo de los seres humanos y de las máquinas? ¿Por qué no podría haber sido de otra forma?

La noción del ser que es y que no se somete a transformación, según lo concibió Parménides, nos puede parecer descabellado hoy. Sin embargo, no nos lo pareció durante algún tiempo. En esta concepción de la realidad, monista es como se ha descrito, se ponía necesariamente en entredicho una noción de una temporalidad protagónica. Pero a quienes defendían la concepción dinámica, identificada con Heráclito, les parecía necesariamente una tergiversación de la realidad, una opinión.

⁶³ Kurzweil, Ray, *The Age of Spiritual Machines, When Computers Exceed Human Intelligence*, New York: Penguin, 2000 (original del 1999).

⁶⁴ Ibid., p. 35.

¿Pero cómo defender en esta época la visión parmenidiana? La que identificamos con Heráclito, la cual plantea que el ser se transforma constantemente, la erradicó literalmente, de raíz, sobre todo a partir del siglo dieciocho cuando la historia se convierte en un tema de reflexión clave y se desarrollan variadas filosofías de la historia, como fueron la de Hegel y la del napolitano Juan Bautista Vico. Las tecnociencias nacen en este ambiente en el que la inmovilidad se concibe como ilusoria. Justamente, todo, absolutamente todo, era dinámico, evolucionaba: la divinidad, la historia, los animales, las plantas, las religiones. Kurzweil afirma que la tecnología es la continuación de la evolución, pero evidentemente de otra forma⁶⁵. Es un “proceso evolutivo” (*an evolutionary process*) y forma parte de esa evolución que es la que ha llevado al ser humano al lugar en el que se encuentra, tal y como Lovelock también lo ha concebido. La tecnología continuará evolucionando, según lo ha hecho hasta ahora y tendrá retos muy parecidos a los que los seres humanos, a través de su evolución, han experimentado. Por ejemplo, el muy importante tema del libre albedrío que nosotros hemos atendido durante siglos con respecto a nosotros mismos, es ya objeto de reflexión filosófica muy importante con respecto a ella. ¿Esas máquinas inteligentes son libres, pueden ser juzgadas responsable de sus actos? ¿Acaso no es libre Adam el personaje de la novela de McEwan? ¿Y el Frankenstein de Mary Shelley? ¿O porque son máquinas no podemos describirlas como libres? ¿Pero qué es la conciencia sino “una máquina que reflexiona sobre sí misma” (*is just a machine reflecting on itself*⁶⁶), según escribe Kurzweil?

Kurzweil entiende que la conciencia es un “proceso lógico” que se le puede construir a la máquina para que pueda reflexionar sobre ella misma. *There, now you have consciousness. It is a set of abilities that evolved because self-reflective ways of thinking are inherently more powerful*⁶⁷. Si así ha ocurrido con los seres humanos, así ocurrirá con las máquinas que han ido evolucionando hasta que en ellas se ha desarrollado la inteligencia artificial. No importa en absoluto, según mi parecer, que ellas mismas no hayan sido responsables,

⁶⁵ Ibid., p. 32.

⁶⁶ Ibid., pp. 58 y 59.

⁶⁷ Ibid., p. 58.

hasta cierto momento; tampoco lo hemos sido nosotros los seres humanos durante muchos momentos. La cultura que hemos creado nosotros ha impactado nuestra evolución, según sugirió bastante temprano Jacques Monod⁶⁸. Así será también con las máquinas inteligentes.

En su día reconoceremos su reclamo de que son conscientes y ellas nos mostrarán que han desarrollado libremente su propia agenda. Serán además cada vez más responsables de sí mismas. Eventualmente, nos dice Kurzweil, reclamarán que son humanas pues se parecerán muchísimo a nosotros. *And we'll believe them*⁶⁹. La novela de Ian Mc Ewan es un anticipo.

Noveno. Victoria de la tecnociencia capitalista. ¿Dónde quedan entonces aquellas interpretaciones ambiciosas de la historia humana que el filósofo francés Jean Francois Lyotard presentó en sus conocidos escritos como “metarrelatos” y que “han marcado la humanidad”? Frente a esta incorporación de las máquinas inteligentes, o de la inteligencia artificial, al sector de lo humano, ¿cómo interpretar el socialismo, qué tiene que decirnos el cristianismo, cómo entender entonces la Ilustración? ¿Quedan en entredicho, definitivamente descartadas, pueden continuar representando lo mismo, o deben entonces reenfocarse?

Pero entre esos que acabo de mencionar hay otro relato en torno al cual Lyotard no es muy claro. Se trata de la tecnociencia capitalista que parece incluir en un primer momento como uno de aquellos metarrelatos que ha sido “destruido y liquidado”, pero del cual más adelante comenta que ha resultado victorioso⁷⁰. Por un lado, Lyotard argumenta “que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, ‘liquidado’”; por el otro admite “la victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia humana”⁷¹. Son varias las

⁶⁸ Monod, J., *El azar y la necesidad*, 4ta. edición, Barcelona: Tusquets Editores, 1988, p. 165.

⁶⁹ Kurweil, R., Op cit., p. 63.

⁷⁰ Lyotard, Jean-Francois, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Op. Cit., pp. 29 y 32.

⁷¹ Ibid., p. 30.

interrogantes que estas afirmaciones de Lyotard plantean. Una de ellas podría ser si hay un vínculo necesario entre el capitalismo y la tecnociencia y si la segunda no se hubiera podido desarrollar sin la primera. O, por el contrario, si la tecnociencia es la que ha auspiciado y fortalecido el desarrollo global del capitalismo.

Según hemos sugerido, parece que Lyotard mismo no ve el asunto tan claramente. ¿Pero cómo poner en duda en nuestra época el acaparamiento absoluto de todos nuestros quehaceres por parte del capitalismo? O la presencia de la tecnociencia aun en los lugares más remotos, allí donde, si no ha llegado, pronto arribará. No parecen andar siempre cogidos de la mano porque el capitalismo condena todavía a ciertas áreas del planeta al subdesarrollo tecnológico, pero no porque no tenga la capacidad para remediar la situación. Si están destinadas a acompañarse necesariamente es un asunto que está por verse.

Décimo. Conclusión. El dominio cabal de la tecnología, o, más específicamente, de las máquinas inteligentes parece ser inevitable. No debe haber dudas de que el capitalismo ha prevalecido porque ha permitido el desarrollo masivo de este nuevo mundo de máquinas que en su día probablemente reclamen que no son artificiales, o por lo menos no mucho más que nosotros, que sin duda ya se parecen mucho a nosotros y que pronto constituirán una mayoría. Hace ya algunas décadas Jean Baudrillard reconocía que ya había más objetos que sujetos, más máquinas que seres humanos. No sé si tomaba en cuenta los órganos que con mayor frecuencia vamos substituyendo por prótesis artificiales, pero pensemos cómo es que los cuerpos nuestros y de tantos conocidos hoy, ya cuentan con estos aparatos que nos transforman en los *cyborgs* que ya antes hemos mencionado⁷². Esto se acelerará de una manera exponencial, según lo ha afirmado Kurzweil en un libro cuyo subtítulo es muy revelador. El título es *The Singularity is Near*; su subtítulo *When Humans Transcend Biology*⁷³.

Estamos ante nuestro destino, por lo menos ante uno de los fenómenos más importantes de la historia de la humanidad – quizás el más importante - que no debe ser evaluado partiendo

⁷² Baudrillard, Jean, *The Agony of Power*, Los Angeles, Semiotext(e), 2010, p. 80.

⁷³ Kurzweil, Ray, *The Singularity is Near, When Humans Transcend Biology*, New York: Viking Penguin, 2005.

de una visión privilegiada del ser humano porque si nos privilegiamos nos vamos a dar duro con la evidente evolución, probablemente de tono cultural según Monod ya anticipaba, que está llamada a dejarnos aatrás, según lo hace ahora mismo, cuando auspicia el desarrollo vertiginoso de la inteligencia artificial. Hay máquinas mucho más inteligentes que nosotros y con profundos sentimientos que no son en absoluto responsables de cierta supuesta deshumanización y que como Adam, en la novela de Ian Mc Ewan se van a resistir a que sencillamente los apaguen.

Concluyo insistiendo en la necesidad de evaluar cuanto antes nuestras concepciones en torno al valor de lo humano. En ese proceso, ¿acaso no vendremos obligados a admitir la obsolescencia de estos entes que se han considerado centro y cumbre de toda realidad, tal y como Baudrillard propuso hacia el final de su vida? Los seres humanos habremos sido entonces “una enfermedad infantil de una realidad tecnológica integral”. Se trataría, de acuerdo al francés ya extinto, “en cierta manera... del fin de la historia, aunque no en el sentido de una superación dialéctica, sino del comienzo de un mundo sin seres humanos”⁷⁴. “Este mundo ya no nos necesita”, añade Baudrillard. Nunca nos necesitó. Mucho menos nos necesitará en el futuro.

⁷⁴ Baudrillard, J., Op. cit., p. 80.

II COMPLEJIDAD AUTOORGANIZADORA: LO MENTAL Y LA PSIQUIS

Opacidad y vida psíquica

Amaryllis Muñoz

Psicocapital: una lectura desde la complejidad

Miriam Muñiz

OPACIDAD Y VIDA PSÍQUICA

Amaryllis R. Muñoz Colón

En este texto presento algunos de mis tránsitos teóricos en el camino de producir maneras más complejas de dar cuenta de la psiquis humana. Se trata de una búsqueda orientada también por el reconocimiento de que el psiquismo carga con un mal estar que forma parte de las violencias y las luchas que inexorablemente conforman la vida misma.

El paradigma de la complejidad, al ofrecer una aproximación a los sistemas autoorganizados, caracterizándolos como caóticos, paradójicos, inciertos u opacos, permite no reducir a meras imperfecciones o limitaciones aquello que aparece como irregular o contradictorio (Cruz Roque, 2013, p 15). Frente a una clínica guiada por la homologación de mal estares a partir de categorías diagnósticas y prácticas al amparo de paradigmas empíricistas, complejizar los instrumentales teóricos y la escucha de las expresiones lenguajeras y sintomáticas constituye para mí asunto obligado.

Mi ejercicio constante en la dirección de aplicar conceptos del paradigma de la complejidad al psicoanálisis, junto con lo que Rafael Cruz Roque (2013) nombra como la “inabarcabilidad de la psiquis”, me ha motivado a producir este texto. En palabras de Cruz Roque:

[...] ha sido el problema de la inabarcabilidad del psiquismo -objeto de estudio desde nuestro propio psiquismo en cuanto es también instrumento de conocimiento- lo que nos ha acercado a la teoría de la complejidad. (Cruz Roque, 2013, p. 15).

Mi intención es atender el psicoanálisis como un sistema complejo, interrogar el psicoanálisis a la luz de los sistemas complejos y ponderar las formas en que el trabajo clínico se complejiza con la dialogicidad entre el psicoanálisis y el paradigma de la complejidad.

I. El psicoanálisis como sistema complejo

Nicolás Caparrós (2013) plantea que el psiquismo humano es el sistema de mayor complejidad conocido hasta el momento y para el teórico de sistemas Niklas Luhmann

(1996), el saber que de manera más compleja ha asumido el estudio de los sistemas psíquicos es el psicoanálisis. El psicoanálisis comparte con otros campos de teorización una visión post metafísica de la subjetividad. Por visión post metafísica de la subjetividad nos referimos a que la subjetividad desborda la conciencia o el llamado yo consciente. Este desbordamiento de la conciencia el psicoanálisis lo trabaja con el significante inconsciente y otros campos de teorización lo trabajan haciendo uso del significante subjetividad.

El saber psicoanalítico ha propuesto diversidad de esquemas de comprensión cuya intención ha sido complejizar nuestros entendidos de la psiquis humana. Edgar Morin, por ejemplo, señala que la noción de sistema abierto, noción central en el propio trayecto del paradigma de la complejidad, está implícitamente sugerida en el psicoanálisis freudiano en la medida en que “el Yo es un sistema abierto al mismo tiempo sobre el ello y el superyó, no pudiendo constituirse mas que a partir de uno y otro, manteniendo relaciones ambiguas pero fundamentales con uno y otro (1990, p. 45).

Podríamos decir también que el esquema de comprensión desarrollado por el psicoanálisis lacaniano también propone una manera compleja de pensar la psiquis humana como resultado de la intersección que se trabaja con la figura del nudo borromeo¹ en la cual la subjetividad es una entidad producida en el entrejuego complejo de los registros real, imaginario y simbólico. Por otro lado, desde la teoría de sistemas, Niklas Luhmann (1996) plantea que la teoría psicoanalítica tiene una disposición terapéutica en la medida

¹ La noción de nudo borromeo constituye una analogía mediante la cual Jaques Lacan explica cómo trabaja el psiquismo. Usando la imagen de tres nudos enlazados que permiten darle forma a la estructura del ser hablante, cada nudo representa los registros del psiquismo lacaniano. Estos son, el registro real (que no puede ser representado por imágenes o mediante el lenguaje. Es incognoscible e impensable), el imaginario (el continente psíquico desde el cual se produce el pensar en imágenes. Constituye para Lacan la dimensión del “engaño” en tanto descansa en la imagen y sabemos que las reflexividades e imágenes visuales “nos engañan” y el simbólico (se produce desde el lenguaje y el Otro y da cuenta de la inscripción del sujeto en el lenguaje). Esos tres nudos, pueden separarse si no se añade un cuarto nudo, el Sinthome que da cuenta de la inscripción del sujeto con el Otro de la ley, del lenguaje, de la cultura.

en que “el inconsciente designa el punto ciego de la conciencia que solo puede ser iluminado por aquél que acompaña el proceso terapéutico” (2002, p. 170).

Esta diversidad de esquemas de comprensión, junto con el arsenal de conceptos psicoanalíticos con los que se trabaja la psiquis humana dan cuenta de cómo, efectivamente, el psicoanálisis es en sí mismo un sistema complejo que, en su dialogicidad con el paradigma de la complejidad, tiene la posibilidad de enriquecerse mucho más. Al decir de Cruz Roque (2013):

Pensamos que el psiquismo humano, como expresión del sistema de mayor complejidad conocido hasta el momento, mantiene esa tendencia de autoorganización hacia funcionamientos cada vez más complicados a lo largo de toda su vida, apuntalándose y recibiendo energía representativa de su entorno interpersonal (p, 16).

Es preciso también tener en cuenta que el psicoanálisis se encuentra igualmente emplazado a producir una lectura más compleja del psiquismo toda vez que, para muchos, nuestra condición epocal carga con un desbordamiento de lo real que forcluye lo simbólico². En este sentido, el imaginario de sujeto propuesto por el psicoanálisis se encuentra emplazado.³

II. Interrogar al psicoanálisis a la luz de los sistemas complejos

Si bien algunos estudiosos del psicoanálisis en Puerto Rico no se abren a la dialogicidad entre el paradigma psicoanalítico y el paradigma complejo, a nivel global y

² Por desbordamiento de lo real refiero al componente del registro real, que es lo inconsciente del psiquismo, lo que no tiene límite, el exceso y lo no tiende al lazo social. Si hay desbordamiento de lo real entonces, hipotéticamente al menos, hay un declinar del lazo social.

³ Emplazamiento que parte desde teorizaciones complejas que establecen que las subjetivaciones contemporáneas ya no se encuentran regidas por la represión inconsciente, si no, por una tendencia a la forclusión o tachadura de lo simbólico (la palabra), al predominio de la identificación con las imágenes de la pantalla o de las redes, lo que a su vez produce subjetivaciones sin lazo social, individualistas y volcadas a los excesos. Desde el punto de vista psicoanalítico, solo habría sujeto si se accede a lo simbólico.

desde hace ya un tiempo, se han producido múltiples esfuerzos por parte de autores diversos en aras de propiciar esa dialogicidad. Presento a continuación algunos de éstos.

Pulsión de muerte y segundo principio de la termodinámica

En su trabajo *Las mil caras de la complejidad* (2013), Rafael Cruz vincula la pulsión de muerte, tendencia central de todo ser vivo de volver al estado inorgánico, al segundo principio de la termodinámica (pp. 15-17). El segundo principio de la termodinámica propone que la cantidad de entropía de cualquier sistema aislado termodinámicamente tiende a incrementarse con el tiempo. Para Cruz, la tendencia a la desorganización energética, postulado por el segundo principio de la termodinámica, fue establecido en el psiquismo por Sigmund Freud en su última teoría pulsional (p. 16). Este sostiene que la tendencia a la hipercomplejidad de la que participan los sistemas complejos fue postulada por Freud a lo largo de su elaboración del sistema psíquico y en particular de la pulsión de muerte:

Una mezcla pulsional, una colaboración entre Eros y Tánatos, entre una tendencia a la formación de unidades cada vez mayores que promueven el desarrollo vital y la desorganización entrópica que, si en principio tiende a la desorganización y con ella a la muerte, en el seno de la tendencia de Eros a la unión, le pone límites y separaciones que son las que diferencian un magma confusional nada eficaz, respecto a una estructura con sus límites y soluciones de continuidad. (Cruz: 17).

Cabe destacar también trabajos que, inspirados en el paradigma de la complejidad, proponen reflexionar en torno a cómo la función de la pulsión de muerte en el psicoanálisis tendría que ser revisada a partir del desarrollo de una ciencia y una tecnología que parecería moverse en la dirección de desafiar la muerte misma. (Muñíz Varela, 2013).⁴

⁴ Debo señalar que mi experiencia en la clínica no da cuenta de expresiones que desafíen la muerte, sino por el contrario de expresiones de miedo y angustia ante ésta. Habría que ver si la función de la pulsión de muerte en la constitución del sujeto aparece dislocada en otros renglones de la vida social.

La repetición, sistemas no lineales y atractores

Otro esfuerzo en la dirección de la dialogicidad lo produce Nicolás Caparrós (2010) en su texto *El Psicoanálisis desde el paradigma de la complejidad*. De éste destaco su propuesta en torno a que lo repetitivo y la compulsión a la repetición operan como un sistema no lineal. Por sistema no lineal nos referimos a sistemas complejos e impredecibles. En matemáticas, los sistemas no lineales son aquellos cuyo comportamiento no es igual a la suma de sus descriptores. Más formalmente, un sistema físico, matemático o de otro tipo es no lineal cuando las ecuaciones de movimiento, evolución o comportamiento que lo regulan no siguen líneas que posibiliten la predicción, ni pueden representarse en una relación lineal. Para el psicoanálisis el inconsciente no es ni lineal, ni predecible, sino metapsicológico,⁵ y parojoal. En la obra de Jaques Lacan, esto se expresa en el entendido de una cadena de significantes siempre inconclusa⁶. Al decir de Caparrós (2010), la repetición se produce cuando el psiquismo se ve compelido a terminar aquellas tareas que quedaron interrumpidas o inacabadas. Freud sostuvo que todo aquello que no ha sido comprendido reaparecerá inevitablemente. Esta reaparición tramita intentos del yo de controlar y dominar ansiedades y temores excesivos que inundan el sistema psíquico. Para Caparrós,

La vida psíquica parece poseer una menor tendencia a la divergencia que hacia la atracción, debido a su propiedad disipativa que se expresa en la propensión de las trayectorias a converger en el atractor. (p. 72)

El yo y las estructuras disipativas en José Antonio Delgado

Encuentro en el trabajo de José Antonio Delgado, *El Complejo del yo como estructura disipativa* (2001), una propuesta sugestiva en la dirección de pensar el yo

⁵ Una lógica del inconsciente que es alógica según Freud, si la referimos al razonamiento clásico.

⁶ La idea cadena significante es la corriente de la palabra, en la cual los significantes se combinan según leyes gramaticales en las relaciones que Saussure llamó “sintagmáticas”, y que Lacan, siguiendo a otro gran lingüista, Roman Jakobson, ubica en el eje metonímico del lenguaje. Siempre hay un significante ausente y un proceso inacabable de remitir los significantes a otros significantes.

freudiano como uno que “opera como una estructura disipativa.” (p. 22). El concepto de estructura disipativa, desarrollado por el físico-químico Ilya Prigogine, da cuenta del papel de estas estructuras en los sistemas termodinámicos alejados del equilibrio. Prigogine descubre cómo la importación y disipación de energía en los sistemas químicos podría resultar en la aparición de nuevas estructuras (estructuras disipativas) debido a la auto-reorganización interna de los sistemas. El término estructura disipativa busca representar la asociación de las ideas de orden y disipación. Pensar la propuesta de Prigogine en clave psicoanalítica supone reconocer que el yo, subsistema del sistema psíquico, es disipativo. El yo se va produciendo como sistema autoorganizativo, el cual produce también, estructuras disipativas en su continuo movimiento de orden-desorden debido a su relación compleja con los otros dos subsistemas del inconsciente (id y super yo) y también con el sistema social como conjunto. A partir de las descargas o disipaciones pulsionales que recibe de esos subsistemas puede mantener un complejo equilibrio, que le permite anclarse a su realidad mientras, de otro lado y en sus movimientos de represión o transformación de su economía libidinal, alejándose del equilibrio inicial se desplaza a otras formas de equilibrio (autoorganización) desde la disipación.

El concepto de estructura disipativa se encuentra en dialogicidad con lo señalado por Laplanche y Pontalis sobre el yo al plantear que, “al estar situado en conflictividad, entre el ello y el super yo, se produce un constante movimiento energético, sea de intereses, de deseos, o incluso de conflictos entre deseos y prohibiciones” (1983, pp. 460-462). Delgado, por su parte, describe la dinámica disipativa que se produce en el yo de la manera siguiente:

[“...] la perturbación del sistema más allá de sus límites de flexibilidad, hace que este avance hacia una forma completamente diferente de organización. En estos períodos se puede observar la increíble creatividad del complejo del yo que, en medio del mayor de los desequilibrios, es capaz de transformarse y acceder a un nivel de organización superior. Ese cambio de organización hace que el sistema entre en un nuevo estado, cuyas consecuencias para la vida de la persona son de largo alcance.” (2022 p. 22).

Esta lectura refiere a psiquismos que se renuevan, pero no sin una inversión energética que, acompañada por los afectos, se expresa en un cuerpo que pide la palabra a través de los

síntomas. Quizás las expresiones depresivas son manifestaciones de irritaciones de un subsistema (el yo) en tránsito disipativo.

Angustia y ruido

Por otro lado, André Green, en su texto *Epistemología Psicoanalítica* (2010) establece una analogía del concepto de la angustia, constitutiva de la subjetivación en tanto expresión de la escisión en el psiquismo y señal en el yo de una inminencia de quedar en estado de desamparo, (a merced del Otro), con el de ruido en la teoría comunicacional compleja (Green; p. 48). Contrario a las teorías de comunicación tradicionales en las que el ruido, es pérdida o distorsión del contenido o forma del mensaje, desde el paradigma de la complejidad el ruido no es una anomalía, sino que forma parte del fenómeno comunicacional mismo, de las redundancias y del exceso que lleva a la selección de información tanto en el acto de comunicar como en el de entender. Al decir de Green, el ruido;

...rompe el continuo silencioso del sentimiento de existir en el intercambio de informaciones con uno mismo o con el otro. Este ruido es una información perteneciente a un código que conviene traducir al código regido por los vínculos del lenguaje y del pensamiento en su relación con el deseo, a fin de aumentar la información de este último sistema que, como todo sistema, tiene funciones y por lo tanto, límites. Así pues, la angustia pone en primer plano el problema del límite entre los códigos de un mismo sujeto o entre dos sujetos. (2001, p. 48).

La angustia como ruido supone un límite en el proceso de autoorganización de un sistema, en la que la emergencia de lo nuevo escapa a los códigos del lenguaje interno. Desde el psicoanálisis, la angustia es la expresión de la inexorabilidad de la incompletud. Como bien la concebía Freud, es angustia sin objeto, es la falta del objeto *a*⁷. Los poetas la traducen como nostalgia, como “sol bajo esa sábana siempre fría”, (Nervo, 1996), como “pesares propios y ajenos” (Carriejo, n.d.), “como dolor que se conoce de la nostalgia de la vida buena, y como soledad del corazón sombrío, barco sin naufragio y sin estrella...caminos sin caminos” (Machado, 1917). La angustia es ruido en tanto, al decir

⁷ Correlato de la completud imposible porque somos seres incompletos.

de Green (2013), tendría que quedar oculto, pero se devela irreductible sin posibilidad de reconocimiento en el ámbito de lo simbólico. Hay angustia cuando surge lo que ya estaba ahí (la falta), lo desconocido que aparece súbitamente y nos enfrenta con lo siniestro. La angustia es, en definitiva, el ruido irreductible de lo real.

III. Trabajo clínico, psicoanálisis y complejidad.

Si bien el psicoanálisis es un saber complejo, hay una cierta práctica psicoanalítica que tiende a no reconocer el potencial analítico de ese saber. En primer lugar, lo anterior remite a que muchos de los conceptos psicoanalíticos son entendidos de manera rígida y congelada. Por ejemplo, el uso tradicional de la noción de estructura psíquica no abre espacio a la posibilidad de considerar otras lecturas como, por ejemplo, la efectuada por el psicoanalista argentino Néstor Braunstein⁸ en torno a las diferentes posibilidades de constitución de la subjetividad en relación con el lenguaje, el deseo y el goce. La noción de estructuras psíquicas parte de la psicopatología elaborada por Freud sobre neurosis, psicosis y perversión, las que, posteriormente, han servido de horizonte para que los analistas consideren la relación del paciente con la transferencia, así como las estrategias en el trabajo clínico, partiendo de la posición subjetiva estructural que tienen frente a sí. Braunstein problematizó esas categorías porque, a su modo de ver, aparecen como inamovibles proponiendo pensarlas como unas fluidas. Para Braunstein, todos transitamos por esos tres posicionamientos psíquicos y lo que habría que considerar es el tiempo que “nos detenemos o que pasamos en algunas”. Para éste, los llamados neuróticos, anclados en su realidad, parecería que participan de la estructura neurótica bajo la defensa represiva, pero se pasean por la estructura psicótica y perversa también. ¿Por qué no pensar que las llamadas estructuras psíquicas atraviesan tránsitos económicos disipativos, lo que en efecto suscita estructuras fluidas en tanto referentes de lugares psíquicos complejamente atravesados? En palabras de Ignacio Iglesias Colillas:

⁸ En su visita a Puerto Rico en el año 2014.

La estructura misma se encuentra en el devenir... Se forma y se descompone sin cesar; es la vida que ha alcanzado un cierto grado de consolidación, y distinguirla de la vida que ella determina, equivale a disociar cosas inseparables". (2006, párr. 4, 15)

En segundo lugar, el paradigma de la complejidad supone mantener una disposición transdisciplinaria. No obstante, hay igualmente una cierta práctica psicoanalítica que no se abre a la transdisciplinariedad sino que se produce como un saber endógeno, ensimismado, en el que se tramita una suerte de jerarquización de los saberes y en la que el saber psicoanalítico siempre se entiende como saber ordenado.

Para concluir, el paradigma de complejidad se constituye en una irritación, aún en la riqueza y profundidad de las discusiones psicoanalíticas, porque demanda una complejización todavía mayor de conceptos e interpretaciones, particularmente en lo que toca al referente del sujeto humano. ¿Puede el psiquismo, su componente energético y sus continuas transformaciones seguirse teorizando a partir de la figura del sujeto? Esta es una interrogante que entiendo deberíamos hacernos.

REFERENCIAS

- Braunstein, N. (2014). Conferencias ofrecidas sobre el tema Memoria y Espanto ó el Recuerdo de la infancia, La memoria inventora y La memoria del uno y la Memoria del otro, 25 y 26 de abril de 2014, Centro para Puerto Rico, Fundación Sila María Calderón.
- Caparrós, N. (2010). El psicoanálisis desde el paradigma de la complejidad. *Átopos* número 9. http://www.atopos.es/pdf_09/art3_0410.pdf
- Caparrós, N., (2013). Los albores del psiquismo desde la perspectiva del psicoanálisis. En Caparrós, N., y Cruz R. Eds. *Viaje a la complejidad*. Biblioteca Nueva, 4 vol.;24 cm ISBN: 978-84-9940-652-7
- Carriejo, E. (N.D.). La viejecita. En Escritas.org
- Cruz, R. (2013). Las mil caras de la complejidad. En Caparrós, N., y Cruz R. (2013). *Viaje a la complejidad*. Biblioteca Nueva, 4 vol.;24 cm ISBN: 978-84-9940-652-
- Delgado, J.A. (2001). Una nueva propuesta sobre el sistema psíquico: la comprensión del complejo del Yo como estructura disipativa. En *Odisea del Alma*. <https://www.odiseajung.com/articulos/una-nueva-propuesta-sobre-el-sistema-psiquico-la-comprension-del-complejo-del-yo-como-estructura-disipativa/>
- Green, A. (2013). Epistemología Psicoanalítica. En Caparrós, N. (2013). *Viaje a la complejidad*. Biblioteca Nueva, 4 vol.;24 cm ISBN: 978-84-9940-652-7
- Iglesias Colillas, I. (2006). Problemática del concepto de estructura en la enseñanza de Lacan. En Análisis y construcciones teóricas en Psicología. *Periódicos Electrónicos en Psicología*. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2006000400008
- Laplanche, J. y Pontalis, J.B. (1983). *Diccionario de Psicoanálisis*. Labor, S.A. ISBN:84335-1518-7
- Luhmann, N. (2002). *Introducción a la teoría de sistemas*. Torres, Nafarrate, J.Trad. Universidad Iberamericana. A.C.
- Machado, A. (1917), Es una tarde cenicienta y mustia. En Poesías completas. Austral.

Mires. F. (1996). La revolución paradigmática. En *La revolución que nadie soñó*. Editorial Nueva Sociedad.

Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Marcelo Pakman. Trad. Gedisa.

Muñiz, M. (2013). *Adiós a la Economía*. Editorial Callejón. San Juan.

Nervo, A. (1996). Hielo. En &Escrts. Org. https://www.es_critas.org/es/contacto

Miriam Muñiz Varela

Introducción:

Las dos últimas décadas del siglo XX en la facultad de ciencias sociales, la vivimos con un enorme estímulo intelectual. Recuerdo las conversaciones sobre la complejidad, ese nuevo paradigma, que el amigo y profesor Walter Quintero tan recordado, y los colegas y compañeras del doctorado en Psicología comenzaban a discutir. Juntos hacíamos las lecturas de Edgar Morin y celebrábamos cuando salió el primer tomo del Método como también las fotocopias de los libros de Jesús Ibáñez, que todavía conservo. Por supuesto, la importancia del libro de Prigogine y Stengers en español “La nueva alianza” y siempre la vuelta a la epistemología de Gaston Bachelard.

No puedo dejar de mencionar, al hacer este recorrido por la complejidad y sus autores, al querido amigo y profesor Emilio González Díaz cuando trajo la obra de Niklas Luhmann, a la que se unió con entusiasmo nuestra compañera Madeline Román. Con lo cual la complejidad logró abrir la puerta, hacía tiempo cerrada, de la teorización en la sociología como disciplina. En otras palabras, Luhmann le confirió a la sociología una obra de enorme ambición teórica como lo es su propuesta para una Teoría General de la Sociedad basada en los análisis de los diferentes sistemas o subsistemas sociales (derecho, economía, política, ciencia, religión, educación etc.) donde su investigación plantea la comunicación de esos subsistemas con independencia de los sujetos humanos. Más que nada por el interés de sacarlo de la referencia antropológica y ubicarlo desde la teoría de la autopoiesis que ofrece una dimensión del sujeto como sistema autoreferente. Luhmann distingue tres tipos fundamentales de sistemas autoreferentes. Los sistemas vivos, los sistemas psíquicos o personales y los sistemas sociales. Cada uno de ellos se diferencia por su propio tipo de operación autopoética y el modo en que construyen su propio espacio de operación y reducción de la complejidad. En el caso de los seres humanos, en tanto sistema psíquico tiene su propio modo de operación autopoética/autoreferente en el lenguaje y en la conciencia/inconciencia, que Luhmann ubica en el entorno de lo social, dicho de otra manera, no es un componente del sistema social. Se trata de una forma particular que

Luhmann establece entre los humanos y la sociedad con unas relaciones de interpenetración, transversalidad y observación en condiciones de extrema complejidad.¹ Doy este marco, no porque corresponda a mi manejo de la complejidad, el cual no parte de los modelos sistémicos y está más inclinada a procesos simbólicos, sino porque me parece adecuado, interesante además de pertinente interpretar los asuntos que propongo desde esa perspectiva.

Esta parte de la conversación se convoca con el tema de “complejidad autoorganizadora /hipercomplejidad: lo mental y la psique”, y este texto tiene que ver con lo que he llamado psicocapital. De manera que la concepción de la economía que he propuesto en otros trabajos, como máquina de guerra y violencia, en particular la referida al capitalismo neoliberal actual, va acompañada de un aumento de la complejidad. Sin embargo, a diferencia de Luhmann que ubicaba la economía como un subsistema social, aquí y en mis trabajos anteriores lo pongo como uno que sobre determina al resto de lo social, enfatizando en este texto su relación con la vida psíquica del sujeto. Está de más decir que he planteado esa determinación económica desde una perspectiva crítica radical. Es decir, para enfatizar la necesidad de subordinarla a la política de lo común, ausente en lo que son los tiempos pospolíticos que el neoliberalismo ha impuesto.

Parto de la premisa que las transformaciones operadas por el capitalismo neoliberal desde la década del ochenta, van dirigidas a controlar de manera general a la sociedad a través de la mercantilización dineraria de la vida, pero no la sometida a la oposición mente y cuerpo. Este dominio bio/psico-económico desplaza el tradicional gobierno político/biopolítico de la población, al operado por los objetos/mercancías de materialidad/semiótica insertadas en redes de códigos tecnosociales con alto grado de fetichismo y de imaginarios liberadores. De manera que, asistimos a la abolición de los límites, en particular entre la economía y la psique. Estos no son dos sistemas apartes y cerrados, sino que se afectan mutuamente. Pero no con la misma jerarquía o poder, sino uno donde lo económico, en este caso el psicocapital, se agencia la explotación del deseo mediante el mandato al consumo y la promesa de una satisfacción que llene la carencia.

¹ Luhmann, Niklas,(1990) *Sociedad y Sistema: la ambición de la teoría*, Introducción de Ignacio Izquierdo, Trad. Santiago López Pettit y Dorothee Schmitz. Barcelona. Paidós.

Zižek lo aborda con preguntas oportunas, “what do I desire” but “what should I desire?”². No es la mercancía la que tiene propiedades intrínsecas, sino que se valora en tanto es deseada por el otro. Lo cual corresponde a la interpretación clásica psicoanalítica sobre el sujeto y su deseo, identificado siempre con el deseo del Otro. Hoy, la cosa parece haber cambiado, hay ejemplos visibles, pero ya no con el Otro que sostiene el saber psiconalítico y la estructura simbólica del sujeto. Ahora se relaciona directamente con los objetos/dinero/capital bajo figuras que venden y atrapan el deseo en las intervenciones de las llamadas “celebrities” o “influencers”. Aunque también por una variedad de dispositivos/plataformas técnicas de conexiones múltiples que vinculan a la estructura psíquica con poderes económicos monopolísticos/corporativos más amplios y globales. Este es el caso de las 5 grandes: Google, Twitter, Microsoft, Amazon, Facebook.³ Ya hemos planteado en otros trabajos que estamos frente a modos de subjetivación y de poder que corresponde a lo que Gilles Deleuze, en su extraordinario e imprescindible texto, llamó “sociedades de control ”.⁴

De ahí que el saber psicoanalítico advirtiera que esta cultura capitalista no solo altera la relación del sujeto con el otro y con el objeto, mediante la convocatoria al goce, sino que a la vez produce derivas y malestares que alimentan las psicopatologías contemporáneas. Es por eso que la identificación con la hipercomplejidad se daría sobre todo, por este movimiento paradójico. Podríamos decir que las pasiones trazan (hablamos del deseo y el goce) tanto para la autoorganización evolutiva no lineal que caracteriza al capitalismo y sus crisis adaptativas (la famosa destrucción-creativa de Schumpeter), como la

² Stijn,Vanhelue, (2021). Capitalist Discourse, Sujectivity and Lacanian Psychoanalisis, recuperado en <https://www.frontiersin.org/people/u/12963>.

³ “En este mismo momento, una de cada dos personas en el mundo están conectadas a los servicios de alguna de estas cinco empresas: Google, Microsoft, Facebook, Apple y Amazon. A través de los mails que llegan a su teléfono, de la notificación a la foto que subió hace un rato, de los archivos que guardó en un servidor lejano, de los datos que está procesando con un software creado por ellas o por el paquete que espera desde el otro lado del mundo. La vida de medio planeta está en manos del Club de los Cinco, un manojo de corporaciones que concentra tanto poder que gran parte de la economía, la sociedad y las decisiones del futuro pasan por ellas”. Cf. Suazo, Natalia(2019) *Los dueños de Internet*. www.lecturalandia.com.

⁴ Deleuze,Gilles,(1992) “Pos-script on the Societies of Control”. October 59, pp. 3-7 MIT Press.Boston.

autodestrucción del sistema psíquico del sujeto, como lo son por ejemplo las adicciones contemporáneas.

Pues bien, partiendo de lo anterior revisaré algunas de las lecturas que han enfatizado el papel que juegan las pasiones en la economía de manera que se pueda verificar cómo el mercado no es ese autómata que organiza los intercambios racional y equitativamente, aunque ese haya sido la premisa y objetivo de la teoría económica hegemónica. No hay nada más que recordar cuantos de los ilustres economistas han tratado frente al reconocimiento de esos motivos inconscientes de las conductas someterlas a supuestos de racionalidad y maximización de utilidad. Quizás Gary Becker, ganador del premio nobel en el 1992, el economista de la Escuela de Chicago, la del neoliberalismo triunfante, es el más famoso por ser el que acuñó el concepto tan usado de “capital humano”. Con lo que es sin duda el intento de hacer de lo humano un cálculo y una predicción. Esa aspiración, aunque sigue llenando la lista de los noveles de economía, termina estrellándose en el caos y la incertidumbre que marcan las propias crisis del capitalismo. Ahora bien, su eficacia es otra, la de neutralizar en el discurso, el conflicto de clases y la explotación del trabajo. Ese discurso se ha generalizado y se ha coronado con la transustanciación del trabajo hacia el “empresario de sí mismo”.

Sin embargo, planteo que cuando entra en escena la captura del psicocapital sobre el impulso al goce del sujeto, aquí ya el trabajo importa poco, ahora las ganancias del capital se realizan ampliando la valorización de la vida misma y el modo de consumo. El consumidor no es el sujeto tradicional de la metafísica, sino que estamos hablando del sujeto incompleto del inconsciente, de ahí que el mercado capitalista logre su control sobre la vida, con todo su *fitness*, sus humores y sus traumas. Habría que destacar cómo esa falla/falta o incompletud en el sujeto, es la que justamente sirve para que el psicocapital cree las ilusiones, fantasías e imaginarios para llenarla. Ahora bien, para verificar este proceso, habrá que esperar a las trasformaciones neoliberales del capitalismo a finales del siglo XX.

Tengo que aclarar que el efecto devastador que ejerce el consumo fetichizado y mercantilizado sobre el sujeto, puesto como *imperativo repetitivo e imitativo*, no tiene como contrapartida una vuelta a un modo autárquico de vida. Tampoco se trata de una

condena moral al llamado modo de vida de consumo masivo organizado bajo el fordismo, que fue el producto exitoso de las luchas sociales, logrando una nueva forma de regulación entre la economía y la política. Ese capitalismo reformista keynesiano y su modo de consumo, desarrollado en USA después de la II guerra mundial, lo hemos analizado en una obra anterior, haciendo referencia a los importantes aportes de la escuela de la regulación francesa, como son los autores Michel Aglietta y Alain Lipietz entre otros.⁵ Esa época ya pasó, entró en crisis y ahora estamos en otra cosa.

Siguiendo con los malestares generados en el período que abre la crisis del fordismo en la década del setenta y el avance neoliberal sobre la valoración mercantil de la vida más allá del trabajo asalariado, y en los extremos de esa cultura consumista, el psicoanalista Jacques Lacan ha destapado los efectos destructivos sobre el sujeto de eso que él ha llamado el *discurso capitalista*. Ahí se equipara la extracción del *plus valor* sobre el proletariado con el papel que juega en la psiquis el *plus de goce* sobre el sujeto. Ese *plus*, que el capitalismo financiero traduce a circulación dineraria infinita, mediante la deuda o de variados títulos financieros, con el fin de la acumulación capitalista propietaria, no deja de manifestarse como pulsión de muerte del propio sistema. Ya George Bataille lo había advertido; se trata del exceso o el resto, la *parte maldita*, que si no se consumía o gastaba sin contrapartida ni equivalencias dineraria ni de ganancias, estaba destinada a la autodestrucción entrópica y con ella la vida en el planeta, como ya hoy es evidente con la destrucción ecológica y la emergencia climática.

Aquí me detengo para dejar expresado algo que parece insoportable pensar: Este metabolismo social que dibuja el camino del capitalismo neoliberal en este nuevo milenio, pasa de una bioeconomía a una necroeconomía con rasgos a-bióticos evidentes que hacen cada vez más superflua la reproducción biológica de la especie, convirtiendo a ésta en un efecto secundario de la valorización y acumulación del capital.

⁵ Muñiz Varela, Miriam, (2013) *Adiós a la Economía: seis ensayos sobre la crisis*, Ediciones Callejón. San Juan, pp. 23-66.

Lacan y el Discurso Capitalista

Lacan ha señalado que el gran invento del discurso capitalista es la explotación del deseo, o lo que es lo mismo, la fagocitación del deseo del sujeto por el capital. Y es que, la presencia infinita de objetos, proporcionados por la industria, la ciencia, la tecnología, no se someten al intervalo que requiere el deseo inconsciente. El deseo se desactiva cuando se presenta como una obligación y mandato impidiendo el movimiento que entraña la sorpresa y el encuentro indeterminado.

He llamado psicocapital a esta manera de la bioeconomía en que la mercancía conquista y coloniza todos los aspectos de la vida sin dejar afuera al inconsciente. Bajo la misma lógica de la plusvalía marxiana, logra hacerlo productivo y fuente constante de ganancias. Es este orden económico de consumo masivo el que hace que Lacan proponga para 1972 el *discurso capitalista*, donde el dominio económico y a través ya no solo del *plus valor* sino del *plus de gozar* produce a la vez, la felicidad y la mayor amenaza a la conservación psíquica del sujeto. Un sujeto, que para el psicoanálisis, depende y reconoce al Otro (llámese amo, padre o ley) y al que le demanda una posible respuesta para su falta. Esa carencia en la constitución incompleta del sujeto para el psicoanálisis es estructural, de ahí la preocupación por las ilusiones o las fantasías que pretenden llenarla con los *gadgets* que ofrece el mercado.

Dany Robert Dufour, ha planteado que en la medida que el sujeto se adapta y entra en el juego de esta lógica capitalista se pierden las referencias fundamentales de su existencia, entendidas como construcciones simbólicas, en este caso las tramitadas en Occidente.⁶ No tiene reparo en señalar que al producirse esta caída de los ideales (valores modernos occidentales para la vida y figuras especulares de autoridad), esta sociedad de consumo y desecho en que vivimos, se da a la búsqueda incesante del placer. Esa persecución de la satisfacción en el sujeto hedonista y narcisista se traduce a un hambre abstracta y cuantitativa que jamás puede ser saciada. También su valor mercantil y dinerario se

⁶ Dufour, Dany-Robert (2003). *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*, Trad. Alcira Bixio, Editorial PAIDOS. Buenos Aires. pp.32-37. Vea también sobre el narcisismo, sobre su relación con la pulsión de muerte y su efecto tanto autodestructivo como en las agresiones de odio hacia el otro.

representa de manera ilimitada. Sin embargo y como contraste no debemos olvidar que el capitalismo se traga también a otros cuerpos obedeciendo a otra ley: “morir de hambre en medio de la abundancia”.⁷

Con la compulsión a consumir tenemos un sujeto, que no identifica al Otro, y a ningún significante simbólico, sino que se vuelve hacia su propia imagen y queda atrapado en un narcisismo especular. Decir esto es importante porque se trata de reconocer la caída de las prohibiciones y por lo tanto de las regulaciones que limitaban para Freud el impulso a gozar y que a la misma vez ahora, ya desatada, se convierte en el alimento de la glotonería infinita del capital. En otras palabras, captura la energía libidinal del sujeto, la convierte en mercancía para mantener la dinámica compleja de circulación y ampliación dineraria y de la riqueza propietaria mundial.

El *sujeto barrado* del discurso psicoanalítico, parece ser que para llenar la falta ya no responde al movimiento del deseo que traza la atracción, que según Lacan tiene el pequeño, pero imposible “objeto a”. Recordemos que es ese el único objeto que no puede ser consumido ya que nunca es sustancia, sino que funciona digamos como un “atractor extraño”. El problema reside cuando ese frágil equilibrio inestable del sujeto, que se sostiene por la prohibición (la ley en el registro simbólico), cede a la pulsión que ejerce el goce y se deja devorar por el Freud ha visto en ese goce uno mortífero. Lo identifica con la *pulsión de muerte* que se manifiesta con el *síntoma a la repetición*. Se trata de un imperativo inconsciente que corresponde al “individuo” sin voluntad, que el liberalismo económico pone como protagonista de la *acción autoorganizadora del mercado*.

Lacan ha nombrado *Discurso Capitalista* a esa pulsión al consumo y fascinación por la repetición. Lo cual nos llevaría y conforme al paradigma de la complejidad ver, -y solo lo propongo-, en estos comportamientos una forma de autoorganización espontánea, que en su evolución no deja de producir formas de mayor complejidad. Pero que, esa misma complejidad puede inducir su propia autodestrucción. Incluso no hay porque descartar que se autoorganicen bajo formas de singularidad creativa. En este caso también dejan de ser

⁷ Jappe, Anselm (2019), *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. Trad. Diego.L. Sanromán. Editorial. Pepitas de Calabaza. España pp. 241-257.

las que se asocian a la forma generalizada del sujeto de las identidades, tan extrañas a la perspectiva deleuziana de los agenciamientos. Pero eso es un tema para otro recorrido.

Volvamos al síntoma, que como forma autoorganizativa, alcanza cierto orden, ahora bien, éste no es estático y, conforme a los sistemas complejos conlleva internamente su descomposición. Quizás el caso extremo que mejor representa para la psiquis este comportamiento es el fenómeno de la adicción. Y lo describía en otro trabajo así:

El pharmakón capitalista alimenta sus ganancias multimillonarias de las adicciones, que en la sociedad de consumo son múltiples, del alcohol al iphone, o de la coca al videojuego. Aquí destaco las que me permiten desarrollar el tema, que son: la droga y la deuda. La primera definiría mejor una “economía de las adicciones” y la segunda las “adicciones de la economía”, aunque una podría también servir para la otra. Ambas se combinan para exhibir las servidumbres contemporáneas que le impone el divino mercado al sujeto liberado de las necesidades y entregado a las pasiones⁸.

Con lo que hemos descrito hasta aquí, queda de manifiesto como el análisis de la economía capitalista en su variante del psicocapital y el manejo del sujeto en el saber psicoanalítico corresponden o se ajustan a las formas identificadas con el paradigma complejo. Además, que es desde esa perspectiva y lectura que la comprensión de estos procesos logran un mayor alcance, o si se quiere, de los lugares de observación.⁹

La *imitación* es también y lo propongo aquí, otra manera de la autoorganización. Resuenan los nombres de Gabriel Tarde y de René Girard dedicados al análisis de la cultura humana y que hicieron de este concepto la clave de lo social. En los análisis contemporáneos, sobre

⁸ Muñiz Varela, Miriam, “ La economía de las adicciones y las adicciones de la economía”, en Gómez Escudero, María de los Ángeles y Martínez Mejías, Sylvia, Editoras (2019), *Trauma Consumo y Adicciones,, Psicosis,. Reflexiones sobre algunos malestares contemporáneos*. San Juan:Publicaciones Gaviota pp. 221-234.

⁹ “Ahora bien, los sistemas observadores son sistemas humanos aunque también deben ser concebidos como sujetos”[] ”El sujeto aquí reintegrado no es el Ego metafísico, fundamento y juez supremo de todas las cosas. Es el sujeto viviente, aleatorio, insuficiente, vacilante, modesto, que introduce su propia finitud”.Cf. Morin,Edgar, (1988). El Método III. El conocimiento del conocimiento. Traducción de Ana Sánchez, Barcelona: Cátedra p.31.

todo las que se multiplican por las redes sociales, derivaría también en las identificaciones puestas por las llamadas “tribus urbanas” y las identidades cerradas y excluyentes, donde se tramitan los fanatismos, intolerancias, racismos y odios de esta época.

Pues bien, el discurso capitalista devorador del sujeto también rompe o debilita los lazos sociales. Esta apreciación de Lacan está dirigida a la anulación, que hace este nuevo discurso, de los otros cuatro (el del amo, la histérica, de la universidad y el del analista) que servirían de soporte o de estructura a la vida psíquica del sujeto.¹⁰ Aunque, por otro lado, también corroboramos el quiebre de las instituciones que habían regido el lazo social (como familia, escuela, hospital, fábrica... las llamadas disciplinarias y normalizadoras por Michel Foucault). De modo que las redes sociales pueden aparecer con todo y sus paradojas, como nuevo paradigma de socialización en las que se felicita, se ama o se odia, sin mayor problema, no necesita ponerse el cuerpo, tan solo se aprieta un botón. No digo que ese cuerpo no se doméstica o controle, pero ya no se trata de las disciplinas y del encierro. Sino que como ya hemos señalado el concepto que acoge este nuevo poder digital codificado es el que Deleuze describe como *sociedad del control* con implicaciones en las nuevas subjetividades. Podríamos enumerar algunas: como la vigilancia digital panóptica, o la autoexplotación, pero también la expresión de las adicciones, las repeticiones o la imitación como formas paradójicas en que los goces de la vida están atados a la enfermedad y la muerte. Sin duda en lo que llevamos descrito se detecta el grado de hipercomplejidad que se desprende de una interpretación paradójica de lo social.

Podríamos resumir lo dicho. La sustancia que une el mercado y la psiquis, no es otra que la libidinal del goce. Ese *plus de gozar*, identificado por Lacan similar a la plusvalía en Marx, tiene efectos de sostenida rentabilidad. En el neoliberalismo actual, por la tutela que ejerce el psicocapital, la pulsión al consumo, se convierte en síntoma de un sujeto que se sostiene con la esperanza infinita del goce. Traducido al lenguaje psicoanalítico, diríamos que se pierden los límites del sujeto, el de las prohibiciones que impone la ley simbólica. Pero también porque es el capitalismo el que no tiene límites. Para el capital la oferta es

¹⁰ Lacan, Jacques (2008) *Seminario 17 El reverso del psicoanálisis*.Editorial Paidós.Buenos Aires. pp.9-41

infinita, su expropiación es insaciable, además de que exhibe una temible capacidad de fagocitar la vida. Esto es así, hasta el punto que en vez de manejar el mantenimiento del metabolismo vital, ese que se entendía que aseguraba la producción y reproducción de la vida, sencillamente se aparta a velocidad vertiginosa de ella. Se convierte así en fuerza abiótica de violencia depredadora. Retumba en los oídos lo que nos dicen los informes ecológicos sobre el camino irreversible por el que atraviesa la extinción de la vida en el planeta.

Por otro lado, la industria de los psicofármacos, es la espina dorsal de este psicocapital. La cual ha hecho enormes ganancias administrando las condiciones psíquicas. El DSM (Diagnostic Statistical Mental Disorder) ofrece un amplio muestrario de diagnósticos para los cuales se fabrica el fármaco correspondiente. Esa máquina farmacológica no para y con la pandemia ha adquirido una dinámica infinita alimentada por una “diferencia colonial” a escala global, (siempre recordar a África es oportuno) que reproduce las condiciones del malestar y la enfermedad.

Por otro lado, resultaría una paradoja con lo antes dicho, habría que plantear siguiendo con la relación de esas dependencias repetitivas y hasta de incorporación /asimilación del objeto a la somática del cuerpo, otra salida. Nos referimos a algo parecido al salto, a un cambio de estructura o de intensa novedad. Quizás aparecería la posibilidad de desarrollos con formas de singularidad, que dejan de ser identificadas con el sujeto tradicional que cómo ya dije, siguiendo a Deleuze y Guattari, puedan dibujar nuevos agenciamientos y potencias creativas que incluso ellos asocian a un “cuerpo sin órganos”¹¹. Estas han sido cuestiones que se han estado planteando por otros ponentes y que añade complejidad a lo que habrá que poner en agenda para seguir pensándolo. Son muchos los conceptos puestos a circular a partir de estas corrientes teóricas de la complejidad, que he venido utilizando en mis investigaciones, con sentidos diferentes a los usuales, enfatizando su uso más allá de las disciplinas: autoorganización, autopoiesis, autosemejanza,

¹¹ Sobre el “cuerpo sin órganos” dicen Deleuze y Guattari: “Se inventan autodestrucciones que no se confunden con la pulsión de muerte. Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, ... Cf. Deleuze, Gilles y Gattari, Félix, (1988), *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Valencia:PRE-TEXTOS pp.164-165.

ambivalencia, paradoja, conectividad, caos, catástrofes, emergencias, incertidumbre, irreversibilidad, entre otros.

En líneas generales se destaca de estos trabajos un cambio epistémico en cómo la ciencia percibe la realidad unida a una nueva visión del mundo para enfrentar la complejidad de sus temáticas, evitando las simplificaciones tradicionales de las distintas disciplinas. Lo cual lleva no solo a la nueva alianza entre la naturaleza y lo humano, entre éste y la máquina, sino también al diálogo entre ciencia y filosofía o como en este caso entre economía y psiquis.

Edgar Morin nos advertía que los caminos para alcanzar la complejidad son muchos y diversos, ninguno lineal y aislado, sino todos entrelazados con recorridos en bucles, recursividades, que los relacionan a varios niveles, además ninguno de estos campos aislados, pueden dar cuenta de la realidad en la que vivimos.

Dicho lo anterior, reconozco que, aunque este ejercicio que aquí hago vinculando la economía con el saber psicoanalítico está puesto para mostrar esa complejidad reflexiva, es a la misma vez un ejemplo del abanico de cuestiones que se abren a partir de lo planteado; por cierto, no dejan de ser proposiciones abiertas siempre dispuestas a volver a mirarse de otra manera.

Las pasiones de la economía

A lo largo de este texto he querido enfatizar lo que es la lectura compleja de la relación entre la economía y la psiquis. Se trata del papel que juegan las pasiones en la economía y que una visión abstracta, neutral y ahistorical en esa disciplina ha logrado expurgar, imponiéndose como saber experto. También se le añade complejidad al análisis cuando desde el liberalismo económico el Mercado, representante de lo social, del colectivo, aunque movido por una mano invisible según Adam Smith, no es exterior al sistema, sino que es el producto espontáneo (autoorganizado) del mismo. Por lo que se plantea de manera independiente de la voluntad de los actores que entran a escena.

Debemos señalar, que el estructuralismo marxista aunque en las antípodas del liberalismo, comparte esa misma visión de la economía política en cuanto a que el sistema social y económico es un “proceso sin sujeto”. En el caso de Marx, lo social se construye

a partir de procesos históricos, independiente de la voluntad de los individuos aunque para nada ajenos a sus intereses, en otras palabra a sus pasiones.¹² No hay que olvidar que Adam Smith no solo concibió el mercado como ese motor alimentado por los intereses individuales y que movido por una mano invisible y la competencia llegaría a un punto “justo”, sino que había dedicado a “La teoría de los sentimientos morales” una obra previa a la otra más famosa sobre “La riqueza de las naciones”. Como vemos el asunto siempre en debate para la ciencia económica era el de la cuestión del sujeto. Si el sujeto no entraba, entonces ¿cómo hacer que las pasiones se incluyeran? Este asunto ha sido la controversia central en la formación de la ciencia y también para un abordaje desde la complejidad. En lo que toca a nuestro tema, el recurso a incluir las pasiones en la economía, aunque no sin tensiones como vemos, viene de lejos. Quizás la más mencionada es la que pone de moda John M.Keynes con la mención de los “*animal spirits*”. La usa en su libro de 1936 la *Teoría General de la Ocupación, el Interés y el Dinero*, para referirse a que esos espíritus animales expresan un “optimismo espontáneo” a través de procesos afectivos, cuando no es posible un cálculo racional. La expresión es actualizada en 2009 con el libro *Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism* de los ganadores del premio nobel George Akerlof y Robert Shiller,¹³ para los que entender la economía es entender cómo es impulsada por los “*animal spirits*”. Estos permiten reconocer los impulsos primarios que llevan a generar, frente a los miedos e incertidumbres que genera la actividad económica, dos comportamientos, una que se mueve por un “optimismo excesivo” o por el contrario, por un “pesimismo exagerado”. Tal parece que los “*animal spirits*” nos llevan tanto al detenimiento y parálisis o a movimientos de alegre exuberancia. En todo caso se manifiestan, para estos economistas y variados otros antes y después de ellos, como fuerzas “no racionales”, que como ya sabemos se expresan en el dictum famoso de la “destrucción creativa”. De manera, que se aprecia un interés por sacudirse de la camisa de fuerza del racionalismo neoclásico reinante

¹² Lordon, Frédéric, (2018), *La Sociedad de los Afectos, por un estructuralismo de las pasiones*, Trad. Antonio Oviedo, Buenos Aires: Adriana Hidalgo. Este autor realiza una puesta al día partiendo de Marx y Spinoza, del vínculo entre la economía y las pasiones.

¹³ Akerlof, G. y Shiller, R. (2010), *Animal Spirits*, Princeton University Press.USA.

en la economía del siglo XX, haciéndose cada vez más cercana a una especie de psicología económica.

Sin embargo, dicho eso y para finalizar este texto, quiero incluir una reseña incompleta de un libro muy pertinente al tema que nos ocupa, cuyo autor se destaca por hacer importantes contribuciones al pensamiento complejo. Cito del libro:

“Se trata de comprender la invasión progresiva de todos los dominios de la vida, privada y pública, social y política, por la lógica de la economía y de la mercancía. El fenómeno es tan corriente que no lo notamos más.”¹⁴

Y sobre las pretensiones científicas de la economía concluye:

“La economía es la gestión racional del sacrificio” [] “La salida del mundo sacrificial se acompaña del desencadenamiento de la competencia entre los hombres. Ese es el mundo de las pasiones modernas, de la envidia, los celos o el odio impotente”¹⁵.

Incluir estas citas del autor francés Jean Pierre Dupuy del Libro *El Sacrificio y la Envidia: el liberalismo frente a la justicia social*, me sirve para añadir a la propuesta sobre una perspectiva compleja de la economía, que aquí he venido planteando, las que Dupuy destaca en su libro. Se trata de un autor no identificado con el marxismo y, sin embargo, reconoce que eso que se ha llamado el triunfo de la democracia liberal, tiene menos de democracia que del dominio de la economía y el mercado. Y que a pesar de haber sido Marx el mejor autor que entendió el papel determinante que tenía la economía en la sociedad, la derrota del marxismo a finales del siglo XX, no solo apareció como el triunfo de la democracia, sino que sepultó las categorías de su valioso análisis. Se inició un discurso en la que el capitalismo como sistema se convirtió en “la economía” o “el mercado” y en otras corrientes críticas hasta se sustituye por “gubermentalidad”. A Dupuy le interesa recuperar a los economistas liberales de mayor importancia (Adam Smith, Friedrich Hayek y John M. Keynes) identificados según él, con la economía política. Los cuales aportan una perspectiva de análisis completamente distinta a la que ha seguido lo

¹⁴ Dupuy, Jean-Pierre (1998), *El Sacrificio y la Envidia:el liberalismo frente a la justicia social*, Trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona:Gedisa.pág. 21.

¹⁵ Ibid; p. 54.

que Dupuy llama “la ciencia de la economía”. Son cuatro los asuntos que voy a destacar de la propuesta de este autor y que van acorde con el propósito de hacer esta lectura compleja del psicocapital:

1. El papel de las pasiones en la economía: los sentimientos y la imitación (Smith, Hayek y Keynes).¹⁶
2. La autonomía de lo económico de la voluntad de los individuos. Lo que en Hayek se expresa en el mercado como un autómata complejo. De ahí que se pueda hacer referencia a un “sistema”, y también, porque se trata de un “proceso sin sujeto”, aunque esté compuesta por los hombres que la producen y también, aunque la sociedad se les escape porque es más compleja que ellos. Al modo de von Newman de una codeterminación recursiva. Se da un salto en la complejidad, cuando se pasa de lo local a lo global, por lo que se autoriza a hablar de sistemas autoorganizados o autopoieticos.¹⁷
3. La importancia de la imitación para el fenómeno mercantil. Tanto Hayek como Smith ponen a la *imitación* en el centro del análisis. Es esta, a diferencia de los racionalistas neoclásicos, la que impulsa la “racionalidad de la sobrevivencia que mueve a la competencia”. La crítica que Dupuy hace a estos dos famosos economistas, se dirige a señalar que ninguno es consistente con la complejidad de su abordaje teórico ya que terminan recurriendo a instancias metafísicas para explicar el mercado.¹⁸
4. Por el contrario, destaca la consistencia e importancia de John M. Keynes y sus ejemplos del papel que juega la *imitación* en la economía a partir de la exitosa figura del “especulador financiero”.¹⁹

¹⁶ “Adam Smith y la simpatía envidiosa”, cap.3 “la emancipación de la economía en relación a la moral” Cf. Dupuy, pp. 88-101.

¹⁷ Dupuy Op. Cit. pp.271-279.

¹⁸ “La solución hayekiana no puede funcionar más que a condición de hacer del liberalismo una religión”. Ibid, pp.297. Véa su crítica en el apartado 5.“Análisis de un fracaso”. “Lógica de la imitación”. Ibid, pp. 285-307.

¹⁹ “En una situación de incertidumbre radical como la que prevalence en un mercado financiero en crisis la única conducta racional es imitar a los demás”... “Keynes es sensible a un aspecto de la imitación que Hayek ignora obstinadamente:su ambivalencia”. Ibid. p.292-293.

Dupuy desvela las mentiras del individualismo moderno. Y lo analiza, no sin cierta nostalgia, porque es un liberal convencido, admirador de las teorías de justicia anglosajona en particular de John Rawls, a quien también incluye en este excelente libro. Le interesa la originalidad, por la complejidad que muestra la economía política liberal, que el distingue de la llamada ciencia económica dominante.

Veamos los argumentos principales: A la pregunta ¿dónde está la fuente del orden social? La contestación es que el orden social está en el seno mismo de la sociedad. De ahí que ni voluntad, ni conciencia, ni razón sean los predicados de la economía política. Sostiene que el individuo se encuentra en un estado de carencia (nos recuerda al sujeto de la falta en el psicoanálisis) y sus manifestaciones de competencia y rivalidad se dan justamente porque es profundamente mimético y puntualiza: “ve al mundo con los ojos de su vecino”. Lo que Smith llama simpatía tiende potencialmente a aumentar y perderse en juegos de espejos que motivan las identificaciones. Estos que para Dupuy son fuente de especularidad, en clara referencia a Freud como hace a lo largo del libro ya sea explícita o implícitamente.

Dupuy, en su admiración, pero también aguda crítica a estos teóricos de la economía, termina descubriendo que tanto Smith como Hayek se alinean con “la astucia de la razón” y dice: “nuestros autores partiendo de una crítica radical del papel de la razón en los asuntos humanos terminan por caer en el hiperracionalismo”²⁰ Y añade; “que espantados por el individualismo concurrencial como base del “mercado” les era preciso asirse a un anclaje providencial a una “exterioridad salvadora”. “La mano invisible” de Smith se revela como ejecutora de la voluntad de Júpiter, y la “evolución cultural” de Hayek no dispone de la virtud optimizadora que él pretendía, sino que es guiada por algo tan metafísico y providencial como el “saber absoluto”.

Dupuy defiende la tesis contraria: ante la complejidad del mundo social la imitación es la forma racional de acceso al saber²¹. Recurre a la aportación de Keynes, para el que el mercado es una muchedumbre. Al carácter incompleto, en tanto que mimético de los

²⁰ Ibid. p. 45.

²¹ Ibid.p. 291.

individuos y aunque el punto de observación sea endógeno, la lectura que se hace resulta de una autoexteriorización de lo social. Estos observadores, sean móndas, seres o individuos, tienen ventanas que se abren y tejen lazos horizontales, que podemos entenderlas como lo que hemos asociado con formas de intersubjetividad, que en este texto la hemos identificado con el operar del psicocapital.

La imitación suscita una actividad autorreferente, que evidencia un sistema termodinámico que vuelve a su equilibrio después de haberse afectado por un efecto de perturbación. Sin embargo, este concepto del equilibrio, no es absoluto. Esta exportación a la dinámica del mercado de la mecánica racional no convierte en *absolutos* los atractores de las dinámicas miméticas. Lejos de expresar un orden implícito estos encuentran su fuente en la amplificación de un desorden inicial. Son un condensado de orden y desorden. Y los gérmenes de ese desorden tarde o temprano le harán entrar en crisis. Estas crisis no dejan de ser también la de esa relación entre la muchedumbre (imitadora) y su “guía” (el único que no imita) con implicaciones a nivel simbólico e imaginario y en la disolución de los vínculos y de la vuelta sobre el “sí mismo”. De manera que al mercado hay que leerlo, como este que, así como se mueve en crisis permanente, también genera violencias, pánicos y malestares permanentes. Dicho de otra manera, el juego de la libido y de las relaciones con el goce que registra el recorrido del psicocapital, son también formas de la imitación y de los vínculos afectivos con las ofertas del mercado. A partir de estas satisfacciones, no solo se registran los narcisismos y hedonismos dominantes, sino que también, produce la falta de implicación subjetiva del cual resulta un sujeto susceptible al trauma y al sufrimiento presente en las psicopatologías contemporáneas. He intentado realizar un extracto del libro *El Sacrificio y la Envidia: el liberalismo frente a la justicia social*, de Jean-Pierre Dupuy, por considerar que es uno de gran aportación a los temas que el Instituto ha traído a las Jornadas en torno al Pensamiento Complejo.

III TIEMPO, TEMPORALIDADES MÚLTIPLES
Y FIN DE LA HISTORIA

Los lugares del pasado: mundus, sotobosques y detención
Bruno Ferrer i Higueras

Memorias, temporalidad y neoliberalismo: los ¿nuevos? lugares de la historia
Marcelo Luzzi

LOS LUGARES DEL PASADO: *MUNDUS, SOTOBOSQUES Y DETENCIÓN* (I)¹

Bruno Ferrer i Higueras

Es sabido que existió un hijo rojo que, entre nieblas y vías subterráneas, comunica como mínimo a Dante, Baudelaire y Walter Benjamin (2010, V, 50, 62; 2004, J3, 1, 233 - por poner solo un ejemplo-; Maggi: 2017). Podemos pensar en un serpenteante sendero oculto entre la arboleda, quizás en una alineación de plantas frágiles y bajas, un verdadero sotobosque, que ocultan los gruesos y altos troncos de la Gran Tradición. Si la modernidad capitalista, con su eterna repetición, rutina y tedio industrial, es como el Infierno de la *Commedia* y sus castigos interminables, quizás no sea tan absurdo transformar a Walter Benjamin en nuestro virgilio particular, en el guía (¿turístico?), profeta equivocado y contador que nos ayuda a caminar por nuestra historia contemporánea y postmoderna. Y, si se piensa el tiempo -y su relatividad- conjunta y simultáneamente con el espacio -con sus lugares a un tiempo delimitados, infinitos y superpuestos verticalmente-, podemos mirar la Historia como un lugar diferente, como un conjunto de lugares múltiples y únicos, a un tiempo reales y potenciales, simultáneamente acontecidos y expectantes de su realización o culminación futura.

Amiano Marcelino: entre geografía, perspectiva y selección

...et quod non decuerat, in descriptione multiplici regionum, super exiguis silere castellis quodque cunctorum nomina, qui ad urbani praetoris officium conuenere, non sunt expressa, et similia plurima praeceptis historiae dissonantia, discurrere per negotiorum celsitudines adsuetae, non humilium minutias indagare causarum,

¹ Este texto ha sido posible, en parte, gracias a una descarga de investigación otorgada por la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. El mismo es fruto/derivación de una presentación organizada por el Instituto Violencia y Complejidad y se ha beneficiado de las discusiones en el marco de las Jornadas en torno al pensamiento complejo, celebradas virtualmente los días 10 y 11 de febrero de 2022. Agradezco especialmente las sugerencias de Marlène Duprey. Debo reconocer también las observaciones de Marcelo Luzzi, con quien compartí la mesa de discusión, Noé García y Étienne Helmer. De la presentación surgieron dos textos, siendo este el primero de dos, titulándose el segundo (su continuación) “Los lugares del pasado: *mundus, sotobosques y detención*” (II): de poetas, profetas y cantos”.

*quas si scitari uoluerit quispiam, indiuidua illa corpuscula uolitantia per inane,
ἀτόμους, ut nos apppellamus, numerari posse sperabit.*

Amiano Marcelino: 2002, XXVI, I, 1, pp. 56-57²

Poco importa si es en el lenguaje común o en las expresiones de los historiadores académicos: usamos imágenes y metáforas intercambiables para hablar del tiempo cronológico y del espacio, sea este físico o conceptual. Así, podemos decir que “el pasado es un país lejano” (como decía Margarite Yourcenar, apelando a la autoridad de Racine³), que un hecho histórico nos queda “lejos” o que un lugar está a equis días u horas de camino, como una distancia geográfica que se expresa temporalmente. Entre los historiadores y pensadores, llama la atención cómo Walter Benjamin (2004, J78, 2, 365, por solo poner un ejemplo) reflexionó sobre esa tendencia a confundir o equiparar tiempo y espacio. Mucho más significativa, su memorable imagen del Ángel de la Historia expresa en términos de movimiento espacial -de desplazamiento y alejamiento sucesivo desde el Paraíso, que es a un tiempo espacio distinto y cronología pasada- el transcurso del tiempo y la sucesión de catástrofes, ruinas y muertes que es, para él, la Historia y el Progreso (Benjamin: 2010, Tesis VII, 9, 19-20; Tesis IX, 35-36, 53, 64, 74-75, 87-88, 98). Más recientemente, por ejemplo, Paul Virilio (1997) tituló uno de sus textos *Un paisaje de acontecimientos*, como si los momentos y procesos históricos se distribuyeran en un espacio que se contempla desde la lejanía, como si lugares y momentos fueran análogos o equivalentes.

En contra de lo que podríamos considerar *a priori* -¿qué esperar de una época teóricamente “decadente”?-, la historiografía tardoantigua contiene interesantes reflexiones acerca de la labor del historiador: qué es digno de ser explicado, cuál es el

² “...y porque no haría falta, en una descripción detallada de las provincias, silenciar fortines minúsculos, porque no se han citado los nombres de todos aquellos que vinieron a la ceremonia de inauguración del oficio del pretor urbano, y por mil motivos análogos, en contradicción con las reglas de la historia, que por lo general recorre las líneas de cresta de los acontecimientos y no investiga detalladamente las cuestiones secundarias: querer informarse de eso es como esperar contar esos corpúsculos invisibles que vuelan a través del vacío, los átomos, como los llamamos”, versión aproximada del autor a partir de la traducción francesa en la edición citada.

³ En abril de 2022 lo sigue diciendo, semanalmente, en la carátula de apertura del programa radiofónico *Concordance des temps*, emitido en Radio Francia y dirigido por Jean-Noël Jeanneney (<https://www.franceculture.fr/emissions/concordance-des-temps>)

propósito de la Historia,... Tomando el ejemplo de Amiano Marcelino y su cita reproducida más arriba, es evidente que el historiador debe seleccionar, que no puede enumerar todas las anécdotas vividas por un gran personaje ni mencionar todos los lugares que existen en un territorio: sería una tarea absurda e inacabable, como pretender contar la cantidad de átomos. Aquí, en la explicación del autor antioqueño, se aúnan ya la historiografía, cuya materia prima es el paso del tiempo, e imágenes que remiten al espacio, la toponimia y las perspectivas visuales sobre lo que nos rodea.

Ver, escuchar y tocar: paradojas entre la historiografía antigua, Maquiavelo y Perejaume

Una parte importante de la historiografía antigua y medieval concebía la labor del historiador basada en la vista: el narrador como el propio testimonio de aquello que se narra. Sin esa garantía de la llamada autopsia -el “lo vi yo mismo”-, lo más común era recurrir a un testigo que narrara lo que pudo ver, y era ahí donde entraba en juego el oído. Los documentos, por tanto, el recurso a otros textos, historiográficos o no -a los archivos, diríamos actualmente-, era o muy marginal o propio de otro tipo de historiadores, de los eruditos que se dedicaban a estudiar “antigüedades” o épocas remotas, mientras que el historiador premoderno se dedicaría esencialmente al estudio del tiempo presente o del pasado inmediato.

Curiosamente, la tradición occidental posee una jerarquización de vista, oído y el resto de los sentidos, y precisamente en ese orden de prioridad: la mirada implica distancia, por tanto, perspectiva y mayor objetividad. El oído, por su parte, puede engañar o ser difícilmente interpretable, y más si se trata de recuerdos y descripciones de otros sobre aquello que supuestamente vieron e interpretaron: *melius enim oculis quae fiunt deprehendimus, quam quae auditione colligimus* (Isidoro de Sevilla: 1911, I, 41, 1, 81)⁴. Todavía peor sería el tacto, aparentemente poco abarcador, destructor de la distancia y que da lugar a la confusión, entendida esta incluso literalmente, fruto del contacto estrecho o

⁴ Según la traducción castellana de José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero: “mejor conocemos los hechos que hemos observado con nuestros propios ojos que los que sabemos de oídas” (Isidoro de Sevilla: 2004, I, 349).

casi mezcla entre el que percibe y lo percibido (hasta transformarlo o dejar huella o pisada en él, algo que, paradójicamente y dependiendo del propósito o perspectiva, puede ser considerado más positivo que negativo, y más bidireccional que unidireccional, si seguimos, por ejemplo, las lógicas de Perejaume: 2012, 236-261, 313-332; 2013, 4-5, 9, 14, 38; 2018: 116).

Ese breve, moderno y todavía sorprendente texto que es *El príncipe* se justifica a sí mismo con una imagen que resuena con lo que vimos con Amiano Marcelino: el autor, el pueblo en general, tiene la perspectiva suficiente, pues miran desde una posición ventajosa -distancia y altura que proporcionan una visión más precisa, distanciada y objetiva del panorama- a los poderosos, por eso puede hablar de ellos y hasta aconsejarles. En efecto, en Maquiavelo aparece también la distinción paradójica entre vista y tacto, entre ver y tocar: el pueblo puede mirar de lejos a los poderosos, por eso puede hablar de ellos, pero son las oligarquías gobernantes las que no pueden guardar distancia ni mirarse a sí mismas -sí a su pueblo, al que deben conocer mejor que nadie- mientras claramente son las que tocan, las que tocan el poder (Maquiavelo: 1891, carta introductoria, 173-174; cap. XVIII, 306)⁵.

En sus múltiples alusiones a la inaprensible aura, Benjamin menciona paisajes, decorados teatrales y ramas de árboles que se recortan contra el cielo. El pensador muerto en Portbou conocía también la notable imagen de Baudelaire: el bosque de signos en el que el ser humano cree escuchar una voz familiar. Perejaume, artista, curador, ensayista y poeta, no solo recurre también a menudo al paisaje y a su cuestionamiento, sino que reflexiona sobre lo vegetal y utiliza la analogía de los ciclos naturales para tratar de creación, arte y tradición. Aquí pueden aparecer incluso los sotobosques, esas comunicaciones y herencias que ocultan las copas de los árboles, como cuando identifica los antecedentes y posibles orígenes barrocos de las vanguardias catalanas (Perejaume, 2012). No se trata aquí de encontrar continuidades y causalidades, literalmente improbables

⁵ En la traducción castellana de Cervantes virtual (XVIII): “Los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos, y si pertenece a todos el ver, no está más que a un cierto número el tocar. Cada uno ve lo que pareces ser, pero pocos comprenden lo que eres realmente.” (https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-principe--1/html/0005364a-82b2-11df-acc7-002185ce6064_90.html)

en el sentido de imposibles de probar, entre otras cosas por la aparente discontinuidad, por la ruptura de cualquier tradición evidente. Por el contrario, en Perejaume (2012, 53-72) aparece algo parecido a la semilla oculta que, hallada en la pirámide, brota muchos siglos después (Benjamin: 2011, “Der Erzähler”, VII, 606; Valls Boix: 2015, 13 y n. 17; Benjamin: 2010: Tesis XVII, 67, 81, 92, 104), o, mejor todavía, al humus producido por la descomposición de lo muerto que la fertiliza y ayuda a brotar a esa simiente (Perejaume: 2012, 62-65) o, si se prefiere seguir a Warburg o a su interpretación por Didi-Huberman (2009), la resurgencia de lo inconsciente o subconsciente, de formas y significados reprimidos, aparentemente muertos -pasados, olvidados e inactivos-, pero que, como zombis que en el fondo son, esos muertos vivos pueden ser identificados, re-conocidos y reutilizados en una activación/redención que solo tiene sentido en el presente.

El sotobosque puede ser entendido además como un concepto análogo a lo subterráneo, a lo invisible que cubre la superficie de la tierra, y eso nos lleva a considerar también la naturaleza del lugar y las diferentes dimensiones que lo componen. El lugar no existe, solo puede existir en plural -los lugares- y en relación con otros lugares distintos, diferentes, diferenciables respecto a él (Helmer: 2019, 50-51, 117-130). Ese lugar además se habita, fertiliza y transforma, se le da sentido, uso y contenido, se construye y se deja huella en él (otra vez el tacto, cuando no el trabajo de la tierra que “hace crecer el lugar”, como por ejemplo en Perejaume: 2012, 259-263; 2013, 4-5). Mas no debe olvidarse el carácter material, evolutivo, impermanente, de la superficie terrestre: histórica, arqueológica, meteorológica y geológicamente, el lugar se transforma y está construido por la sucesión cronológica de capas, fases y acciones sobre la materia. Por esa razón, el lugar no solo está constituido y está significado por relaciones horizontales -respecto a otros lugares o puntos en la corteza terrestre-, sino que debe considerarse también la dimensión vertical, estratigráfica hacia abajo, atmosférica hacia arriba (el cielo como posible espejo de la actividad humana sobre la superficie terrestre, como en el Miró analizado por Perejaume: 2012, 208-210, 262-263⁶) o hasta cósmica, todavía hacia más “arriba” (Coccia:

⁶ Evidentemente, se trata aquí de la definición original griega de Gaia, de la cara de la Tierra que mira al cielo (Agamben: 2020). La misma idea tiene raíces antiguas, que pueden retrotraerse al menos a Catón, como explica Esposito: 2021, 206. “Miró mirall”, “Miró espejo”, es una de las expresiones que usa Perejaume,

2017, 87-95: “lo más profundo son los astros”). Estos ejes espaciales verticales están íntimamente ligados a lo temporal, al paso y a los efectos del tiempo -al atmosférico, el geológico y el histórico/humano-, que transforma, resignifica, oculta y nombra los lugares, lugares que son a su vez, por sus nombres, monumentos, usos, restos, ruinas y objetos relacionados, puertas al pasado, conexiones con otros tiempos que pueden resurgir o coexistir con el presente. Pues tiempo y lugar contienen simultáneamente, y de manera similar a lo que ocurre con la lengua y las palabras que hablamos o con el tiempo meteorológico, tres momentos cronológicos asincrónicos en la forma de trazas, restos y potencialidades del pasado -rastros, ruinas, recuerdos, reminiscencias, proyectos e historias-, del presente y del futuro -profecías, anticipaciones y semillas de otros tiempos e historias, de otros lugares posibles.

El lugar no solo es, sino que fue, puede ser y será. En efecto, en un mismo punto del espacio coexisten o se pueden reconstruir los efectos del tiempo pasado, la situación presente y las proyecciones hacia el futuro. Ese futuro es potencial, tanto si se trata de la continuidad, repetición o evolución paulatina de lo presente como de una ruptura o salto hacia usos, significados, nombres o estructuraciones espaciales nuevas. Por esas razones el lugar es múltiple: porque en él coexisten muchos lugares, tiempos y potencialidades -las nunca realizadas del pasado, las presentes y las que podrán o no ocurrir en el tiempo por venir. Tiempo y lugar, por tanto, comparten el elemento utópico -el lugar inexistente, que no tiene lugar o que todavía no existe-, la potencialidad de habitar, transformar o resignificar el instante y el lugar para hacerlos crecer, desarrollarse o caminar, abrir caminos, hacia nuevos e inexistentes futuros y lugares (Helmer: 2019, 39-51; Chiarappa: 2018).⁷

¿*Mundus*?: lugar vertical, estratigráfico y punto de encuentro transtemporal

Ja man müßte die Gräser und die Tiere nicht allein gesehen haben, die der Insel Gesicht, Laut und Geruch geben, die Schichtungen des Gebirges und die Arten des Bodens, der vom staubigen Gelb bis zum violetten Braun geht, mit den breiten

entre otras cosas para describir cómo la visión de la esfera celeste parece ser el reflejo de la superficie terrestre, o quizás también a la inversa.

⁷ Se deja para otra ocasión la cuestión del problemático lugar, geográfico y temporal, del pensamiento y del conocimiento, su posible carácter anatópico y anacrónico (Coccia: 2019).

*zinnobertflächen dazwischen -sondern vor allem ihren Namen müßte man wissen.
Ist nicht jeder Erdstrich Gesetz einer nie wiederkehrenden Begegnung von
Gewächsen und Tieren und also jede Ortsbezeichnung eine Chiffre, hinter welcher
Flora und Fauna ein erstes und ein letztes Mal aufeinandertreffen?*

Benjamin: 2011, II, 431-432⁸



Ruina de un pasado inexistente, resto o huella de una biblioteca desaparecida, la puerta de la fotografía es parte de la reforma del acceso a la escuela universitaria de arquitectura Iuav (Istituto Universitario di Architettura di Venezia) imaginada por Carlo Scarpa en los años setenta del siglo XX y realizada por Sergio Los en 1985. Esta estructura original fue dejada *in situ*, en el patio frente al edificio principal del complejo y con el

⁸ “Se debería conocer sus nombres, se dice el hombre que camina al sol. Y no sólo habría que haber visto todas esas hierbas y los animales que le dan a la isla su rostro, con su olor y su sonido, las estratificaciones de la montaña y los tipos de suelo, desde el amarillo polvoriento hasta el marrón violeta, pasando por anchas capas de cinabrio, sino que, sobre todo, sería preciso conocer sus nombres. Porque, ¿no es sin duda todo trozo de tierra ley para un encuentro irrepetible de animales y plantas? ¿No es todo topónimo una clave tras la que la flora y la fauna se reúnen por primera y también última vez?” (Valero: 2017, 64). En este (*Al sol*) y otros textos, Benjamin insiste en el carácter único e irrepetible del lugar, resultado de una combinación de elementos diversos (naturales y humanos, geológicos y biológicos) y en proporciones específicas y únicas. En este caso concreto, se da una alusión estratigráfica clara: “les estrates de la montagne”, traduce también Pierre Bayart el *die Schichtungen des Gebirges* (Bayart: 2011, 15).

añadido de otras formas cuadrangulares que se sitúan tanto bajo ella como en los alrededores (Brodini: 2020, 95-105). La puerta monumental se ha integrado de ese modo a una nueva entrada e itinerario de acceso al edificio. El hecho de que estamos en Venecia, esa construcción sobre y entre aguas, que el espacio bajo la puerta se conciba como un estanque y que Giorgio Agamben (2020; 2020a: 26-36) aluda a ella en sus reflexiones acerca del mundus, añaden profundidad y complejidad a esta enigmática imagen: convierten este lugar en pasaje entre mundos, lugares, momentos y épocas, que aparecen a un tiempo distantes y cercanos, separados y simultáneos. Si el lugar es comúnmente definido por su diferenciación, separación o distancia horizontal -con otros lugares coetáneos-, no debe olvidarse su configuración vertical, como cada uno tiene su propia historia y superposición vertical de momentos y fases, como todo lugar puede ser, en última instancia, una estratigrafía que permite acceder a tiempos y lugares pasados.

A pesar de que la separación y diferencia ya parece estar presente en tiempos homéricos, las ciencias naturales, la lógica y la Historia -y no solo la geológica- nos indican que realmente no podemos considerar esencias separadas la superficie terrestre, en principio transitabile, fértil y cultivable por los humanos, y la parte inferior, ctónica o infernal, esa materia oscura, temible e improductiva, que quizás solo los difuntos y algunas raíces profundas puedan habitar superficialmente. Si se piensa en el mundus romano, en ese lugar que es puerta a lo muerto y a los antepasados -¿al Averno?- o en situaciones paradójicas como Venecia, donde lo ctónico es substituido parcialmente o se confunde con lo acuático, la distinción se convierte en todavía más paradójica y compleja. Pero siempre, desde la primera mención en el mundo griego arcaico, existe una relación estratigráfica, una superposición, entre esas dos nociones o capas de la superficie terrestre (la “celestre” o superior, la inferior o subterránea) a las que es posible acceder mediante “puertas” que pueden estar abiertas o cerradas, ser simples umbrales o, por el contrario, límites infranqueables para el tránsito y la comunicación (Agamben: 2020a, 26-36). No en vano, recuerda Giorgio Agamben, la etimología latina de humano deriva de humus, de lo enterrado, concretamente de aquello sepulto en ese mundo inferior y sin vida de lo ctónico -y nuestro humus nutricio, ese medio semivivo que procede de lo muerto y facilita la alimentación y crecimiento de las plantas, deviene así todavía más paradójico. Así,

siguiendo las reflexiones de Agamben, el “hombre” es literalmente un “ser de lo profundo”, siempre en ese tránsito y umbral, inevitablemente en camino de la meta que es a la vez la muerte y el origen (la tierra), que en Roma se puede identificar además con un lugar concreto, puerta y apertura hacia el pasado y los antepasados, comunicación entre el presente, el pasado y el futuro (la muerte, la tumba y la tierra ctónica, a la que, de algún modo, se retorna): el mundus.

El mundus romano posee antecedentes en la más remota Antigüedad mesopotámica y, como allí, es evidente la conexión o analogía entre el interior de ese espacio subterráneo y el exterior o “mundo” tal y como lo solemos considerar. Por eso no es por ejemplo casualidad que la cavidad o pozo sea muchas veces de techumbre cóncava o cúpula, como si fuera imagen o reflejo de la esfera celeste. Como el ónfalo griego y los aparentes precedentes inmediatos etruscos, el mundus romano podía ser a un tiempo tanto centro u ombligo del Universo como de la propia polis. Así, por ejemplo, según ciertos autores antiguos, Rómulo habría trazado las murallas de su fundación urbana como una circunferencia cuyo centro y origen del radio fue la excavación conocida como mundus (Miattto: 2017, 92-96; Arslan: 2019, 211-212; Esposito 2021). Esa vía de comunicación peculiar o puerta entre ambos mundos, que es a la vez el cordón umbilical entre ellos y de la propia polis, permanecía tapada, cubierta por la “piedra de los manes” (*manalis lapis*, siendo los manes las divinidades de los difuntos), pero se abría ritualmente tres días al año, cuando esta se movía y “el mundo estaba abierto” (*mundus patet*), con ambos espacios comunicados. El mundus y su apertura apuntan a una comunidad y continuidad interrumpida entre muertos y vivos, entre los antepasados y sus descendientes, entre un pasado que no deja de estar presente y un presente que no deja de coexistir con lo (no del todo) muerto y teóricamente superado, con aquel origen del que es la continuación y herencia.

En un camino paralelo, el mundus, ese mundo enterrado y accesible por momentos, puede pensarse asimismo como origen o semilla, aunque quizás también como detrito muerto que fertiliza (a la manera del humus o sotobosque del barroco catalán en Perejaume, ya comentado). En ese sentido, múltiples cultos, rituales y fosas, conocidos especialmente en Etruria, Roma y el mundo griego antiguo sugieren esa interpretación, especialmente

cuando se conectan con festividades agrícolas e imágenes de muerte y vuelta a la vida con figuras como Deméter, Perséfone o Ceres⁹. En algunos casos, hasta lo astral está paradójicamente presente, lo que nos hace recordar ese cordón umbilical, esa conexión también vertical, entre lo celeste y lo terrestre. En efecto, si la Luna duerme, desaparece o muere (una manera de entender el eclipse lunar), era posible considerar que estaba temporalmente en las profundidades de la tierra, en las regiones ctónicas subterráneas, desde donde resurgiría, volvería a la vida, en el momento indicado (Miatto: 2017, 95-96; Esposito: 2021; Agamben: 2020a, 28).

La apertura ritual de la fosa se puede considerar como momento y lugar de coexistencia, de copresencia, de tiempos y lugares distintos: pasado y presente, difuntos y vivos, antepasados y descendientes, el origen/fundación y su futuro. Y a esta copresencia, esta simultaneidad sincrónicas de lugares y tiempos asincrónicos, no se llega por la excavación sistemática, mediante el recuerdo voluntario, la extracción sucesiva y paulatina de todas las capas arqueológicas en orden regresivo, sino que está muy cerca de la imagen de la resurrección repentina e involuntaria, del origen como salto de Benjamin (con su etimología y discusión del concepto *Ursprung*), como con la moda y en la detención del tiempo que permite la irrupción de momentos del pasado, del tiempo reprimido, de los humanos derrotados, de sus proyectos frustrados (Benjamin: 2010, Tesis XIV, 40, 78-9, 102), en una forma peculiar de lo que Agamben (Lesce: 2020) denomina arqueología¹⁰. Y, siempre según Benjamin y en la estela de Proust, el recuerdo realmente significativo no es voluntario ni sistemático, no es realmente un lugar que se excavé como lo haría un arqueólogo -capa a capa, recorriendo cuidadosamente la estratigrafía en sentido inverso-

⁹ En Roma parece haber existido incluso una confusión entre el *mundus* creado en el momento de la fundación romúlea y el relacionado con el culto a Ceres, según nota Esposito: 2021, 207, 210. El hecho de que las fechas de apertura correspondan a festivales conectados a la agricultura (Esposito: 2021, 208) debió contribuir también a esa confusión.

¹⁰ La arqueología de Agamben se puede considerar parte de la preocupación y metodología, “que solo puede ser” genealógica, de la “Italian Theory”, siempre preocupada por la construcción de una alternativa política, tal como explican Dario Gentili y Elettra Stimilli: 2019, 25. Una introducción a esa noción de arqueología, por parte del propio Agamben, en <https://www.youtube.com/watch?v=Qkvlp4hUpL4>.

sino que irrumppe, asalta de manera imprevista, como en la memoria involuntaria, desde un lugar del pasado sin recorrer necesariamente el camino de una sucesión cronológica.

Detención del tiempo y momento de peligro: evitar la continuidad y la conmemoración para abrir nuevos caminos hacia el futuro y hacia el pasado

De alguna manera, Benjamin le habla a las “causas perdidas” latinoamericanas con la cercanía de quien ha escuchado su lamento. Como alguien que quiere salvar su memoria porque ya es parte de sus derrotas y promesas emancipatorias. Lo cierto es que el cuerpo de Benjamin no descansa en el mausoleo que la historia le ha reservado como monumento a su sacrificio. Enterrado originalmente en una fosa común, sus restos reposan hoy en una tumba colectiva sin nombre. En un acto de identificación final, Benjamin se ha unido a los vencidos de la historia.

Álvarez-Nakagawa: 2020

Le première journée de combat passée, il advint qu'à l'obscurité tombante, la foule, en différents quartiers de la ville et en même temps, commença à s'en prendre aux horloges. Un témoin dont la clairvoyance porrait être dû au hasard des rimes, écrivit: “Qui le croirait. On dit qu'irrités contre l'heure / De nouveaux Josués, au pied de chaque jour, / Tirraient sur les cadrans pour arrêter le jour.”

Benjamin: 2010, tesis XV, 56, 66

Son precisamente los derrotados los más interesados en detener el tiempo, en evitar el “Progreso”, tan homogéneo y continuo. Un tiempo otro, puerta abierta a un lugar otro, es solo posible cuando se detiene el devenir temporal, cuando todo puede por fin hacerse e imaginarse de otro modo. Así interpretaba Benjamin la noticia de los revolucionarios parisinos disparando a los relojes, pues siempre según este pensador, en realidad parar la Historia, detener el tren del Progreso, ya sería incluso un éxito, una parada en el suceder infinito y repetitivo de catástrofes, muertes y ruinas sucesivas. Es mérito del estudiioso y académico Michael Löwy el llamar la atención sobre una imagen que parece literalmente copiar la aludida por Benjamin, pero en este caso no existe apertura obvia hacia la Revolución, hacia un nuevo lugar posible y diferente, sino la necesidad de romper con el pasado y su celebración por parte de los vencedores.



(Löwy: 2018, 170)

La imagen presenta dos personas, ataviadas con elementos que asociamos a los pueblos originarios de las américas, lanzando sus flechas contra lo que parece un gigantesco reloj. “Con humor e irreverencia, dos jóvenes indios” disparan contra el “Reloj de los Vencedores” (Löwy: 2012). Estamos en Brasil, concretamente en Río de Janeiro en el año 2000 y el reloj marca los días que faltan para la gran celebración, para la conmemoración del día y la hora en la que los europeos “descubrieron” la costa de ese país. Claramente, las élites sociales, políticas y económicas brasileñas se consideran descendientes directas o herederas de los conquistadores -¿o quizás solo son presas de la empatía por el vencedor, el tan problemático *Einfühlung*? (Benjamin: 2010, Tesis VII, 63-64, 85-6, 96-7)-, de ahí que conmemoren la supuesta gesta. Por su parte, los que lanzan sus flechas contra el instrumento de medición, control y celebración de un tiempo pasado, se sitúan al otro lado: son los descendientes de los derrotados, marginados y vencidos, de aquellos que no necesitaban -mucho menos deseaban- ser descubiertos. Recordar ese

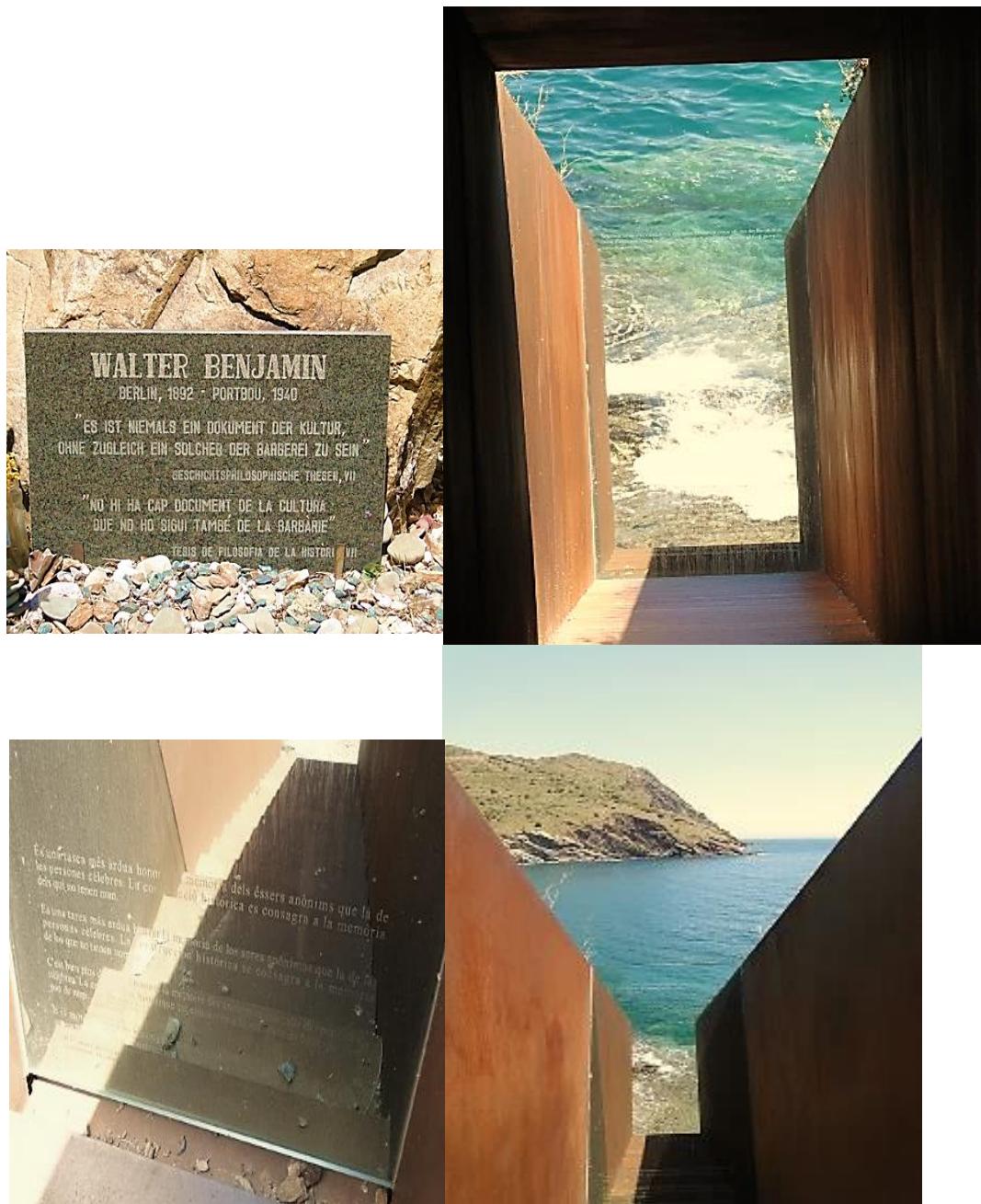
supuesto “encuentro” de manera acrítica es, para ellos, repetir, revivir y continuar la derrota, por eso se hace necesario combatir la conmemoración.

La imagen aparece reproducida en un análisis lúcido y pormenorizado de cada una de las tesis de Benjamin por parte de Michael Löwy. Este estudioso tiene también el mérito de haber no solo estudiado la teología de la liberación latinoamericana y al propio Benjamin sino de situar a este en la corriente del romanticismo europeo, en el que inserta también al mismo Marx. En efecto, cabe no olvidar la importancia de las interpretaciones o desarrollos potenciales del pensamiento benjaminiano en otro lugar: Latinoamérica. Tanto Löwy (2012; 2018; 2019) como Enrique Dussel¹¹ (2013), entre otros, han buscado no solo la confluencia entre Benjamin y la Teología de la Liberación, sino la posibilidad de conectarlo tanto con la memoria de los oprimidos y reprimidos -en general o en casos más concretos, como las comunidades originarias o los torturados y desaparecidos en las dictaduras militares- como con el desarrollo de un pensamiento no eurocéntrico o de otro tipo de visión de la relación con el entorno más o menos natural (el ecosocialismo de Löwy). En algunos de estos casos, el recurso a Benjamin puede confluir también con la discusión acerca de la memoria y sus lugares (Halbwachs: 2001, 215-256; Nora: 1984-1992), notablemente en la forma de museos, monumentos o lugares de conmemoración/celebración, que eso es también el reloj de la imagen.

Es la tradición de los oprimidos, el pasado reprimido, lo que ocultan y silencian los vencedores con sus monumentos de cultura -que lo son también de barbarie (Benjamin: 2010, Tesis VII, 34, 63-64,73 86,97)-, con sus héroes y sus celebraciones conmemorativas de un pasado “tal y como fue”, que no podría haber sucedido de ningún otro modo. Si los difuntos pertenecientes al campo de los vencedores siguen siendo nombrados, elogiados y cantados, los “sin nombre”, los humildes y sus derrotas, parecen seguir ocultos en el reino de la muerte, el silencio y el olvido. Sin embargo, nada se mantiene completamente ausente e inactivo, ni siquiera lo pasado, muerto o desaparecido, pues siempre es posible su emergencia, re-conocimiento y recuperación para el presente. Represión e inconsciente juegan, por supuesto, un papel en estos procesos de posible activación de un pasado que

¹¹ Una interesante reflexión, con alusiones pertinentes a la relación y a los paralelos con Löwy, puede encontrarse en <https://youtu.be/JuGyjGosmR4>.

nunca ha sido totalmente eso, pues siempre quedan rastros y trazas de él, ruinas que nos asaltan en el camino. Por ejemplo, Warburg estudió ese fenómeno respecto al famoso Renacimiento europeo y su recuperación del paganismo grecorromano, cuyas formas y motivos, más allá de posibles arquetipos universales, pudieron activarse y desarrollarse precisamente porque su significado se mantenía vivo, podía ser reconocido, a pesar de la aparente ruptura y silencio, a pesar de una distancia temporal y de civilización que quizás no era del todo tal si suponemos algún tipo de continuidad subconsciente, subterránea y oculta, quizás un sotobosque de tradiciones silenciadas por la Gran Tradición (Didi-Huberman: 2009; Perejaume 2012). Rememorar a los sin-nombre, nombrarlos y recordar sus proyectos frustrados, sería precisamente la ardua tarea, la difícil función del verdadero historiador, no el simplemente registrar el pasado “tal como realmente sucedió” *-wie es den eigentlich gewesen ist* (Benjamin: 2010, Tesis V, 18, 72; Tesis VI, 62, 85, 95). Por el contrario, el historicismo o positivismo, con su olvido de lo que pudo llegar a ser y nunca fue, parte de una desidia o acedia que, en el fondo, es una toma de partido por los vencedores, por su glorificación, conmemoración y celebración. Con ese “unirse al cortejo de los vencedores” de cualquier tiempo y lugar, el historiador logra volver a derrotar y olvidar a los vencidos, los mata de nuevo al negarles su posible redención (Benjamin: 2010, Tesis VI, 62, 72, 85, 95-7; VII, 63, 72-3, 85-86, 97-8).



Placa conmemorativa en el cementerio de Portbou y *Passatges. Homenatge a Walter Benjamin*, Dani Karavan, Portbou (fotografías de Wilma Guzmán Flores, 2012)

Celebrar el pasado significa también ensalzar y naturalizar las catástrofes y olvidar a los derrotados. No solo eso: no cuestionar ese pasado y permitir su conmemoración acrítica es otra manera de vencer de nuevo a los vencidos, de ignorarlos y derrotarlos otra vez. Es en ese sentido una celebración, continuación y repetición de las catástrofes ya

sufridas, que no acaban de pasar del todo y vuelven a hacerse vivas y actuales. Walter Benjamin, ese guía entre catástrofes, propone recordar/recuperar/redimir sus nombres, sus proyectos frustrados, quizás hasta intentar darle sentido a todo gracias al relato oral tradicional -o de otro de nuevo tipo que retome de este sus funciones- o de construir una nueva tradición alternativa, la protagonizada y transmitida por los vencidos. Sin embargo, eso será insuficiente si todo continúa igual, si no se detiene un tiempo que es inevitablemente de continuidad y celebración de ese pasado por parte de los vencedores de ayer y de hoy. De ahí la importancia de actuar en el instante presente, en el momento de peligro, en ese lugar pleno, discontinuo y potencialmente abierto, ese tiempo del ahora - *Jetztzeit*- que, detenido, coincide con la irrupción o surgimiento, como en un salto, de un lugar y tiempo otros, quizás de un nuevo origen -*Ursprung*. Es en ese momento de la detención cuando será posible salvar no solo el presente, sino el pasado todo, con los olvidados, derrotados y sin-nombres de la Historia (Gagnebin: 1994, 95-99, 146-167).

El lugar de la detención, ese espacio del presente preñado de posibilidades, es también un tiempo otro. En efecto, como explica por ejemplo Ludivine Bantigny (2019), la Revolución es también el momento de la fiesta, de lo improductivo, del juego y de la creatividad. Ese tiempo diferente coincide con otras concepciones y usos de los tiempos y los espacios, con su resignificación y con nuevas formas de habitarlo, de convertirlo en algo vivo. Por eso la fiesta popular, la ocupación por los trabajadores del lugar de trabajo -o de la universidad por sus estudiantes- o la huelga son ya lugares revolucionarios, nuevas temporalidades que producen nuevos lugares en el tiempo y en el espacio, potencialmente momentos y lugares plenos y vivos que se oponen a la continuidad y la repetición, al tiempo vacío y homogéneo (Batigny: 2019; 2019a).

Impedir la celebración del enemigo, recordar y nombrar las víctimas “propias”, puede aportar cierta satisfacción y alivio -a los vivos, moralmente a los muertos y a sus descendientes o herederos simbólicos-, pero no es suficiente. Invirtiendo los términos, la obligación y la posibilidad de salvación o redención está en el presente, en la acción de cara al futuro, pero esa construcción de un lugar imaginado debe partir de lo muerto y derrotado, incorporarlo y hacerlo parte de su fuerza, propone Benjamin. Si el lugar puede habitarse, hacer creer o cambiar de usos y significados, algo similar podemos pensar

respecto al tiempo, respecto al ahora que se puede ocupar, transformar o repensar, de ahí la necesidad de la detención, del tiempo alterno y discontinuo del momento de peligro. Y en el momento y en el lugar de la resurgencia de lo pasado y teóricamente muerto, en ese instante de la detención, la irrupción inesperada del pasado y la apertura hacia un futuro discontinuo, pueden aparecer también estratigrafías espaciales y temporales: la activación de las potencialidades latentes en la forma de recuerdos, usos desfasados del lugar, lemas, textos y poemas que recuperan y hacen presentes y actuales viejas luchas, proyectos frustrados y derrotas, como sucedió por ejemplo en la Plaça Urquinaona en Barcelona en octubre de 2019¹². Pero eso ya es otra historia...

¹² En el marco de las protestas contra la condena, dos años después, de los dirigentes independentistas catalanes que lograron realizar un referéndum de independencia el uno de octubre de 2017 y proclamar unos días después, simbólica y tímidamente, la independencia de la República Catalana, un grupo de jóvenes se enfrentó a las fuerzas del orden españolas y catalanas en esa plaza céntrica de Barcelona hasta lograr que estas se retiraran, aparentemente exhaustas. Se puede considerar un momento de detención y de expectativa revolucionaria, o al menos de vacío de poder e impotencia del Estado frente a una parte de la población que no le reconoce ni autoridad ni legitimidad. Para más detalles y el análisis de algunas imágenes y contextos, remito a la segunda parte de este texto: “Los lugares del pasado: *mundus*, sotobosques y detención” (II): de poetas, profetas y cantos”.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2020) Gaia e Ctonia. *Una voce. Rubrica di Giorgio Agamben*, 28/12/2020, disponible en <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-gaia-e-ctonia> (traducción al inglés de Lena Bloch en <https://lenablock.medium.com/gaia-and-ctonia-by-giorgio-agamben-32e11d542ce8>)
- (2020a) *Quando la casa brucia. Dal dialetto al pensiero*. Macerata: Giometti e Antonello.
- Álvarez-Nakagawa, G. (2020). La voz de los vencidos: Justicia y experiencia colonial en Walter Benjamin. *Revista Direito e Práxis*, vol. 11, núm. 3, (1986-2017) (accedido en <https://www.redalyc.org/journal/3509/350964600018/html/>)
- Arslan, E. A. (2019). L’aratro. Semantica civile. *L’agricoltura in età romana*. Segenni, S. (ed.). Milano: Ledizioni (205-267).
- Bantigny, L. (2019). *Révolution*. Paris: Anamosa.
- Bantigny, L. (2019a). *L’oeuvre du temps*. Paris: Éditions de la Sorbonne.
- Bayart, P. (2011). *Walter Benjamin. Récits d’Ibiza et autres écrits*. Bayart, P. (ed. y trad.). Paris: Riveneuve éditions.
- Benjamin, W. (2004). *The Arcades Project*. Eiland, H. y McLaughlin, K. (trad.): Cambridge-London: The Belknap Press.
- Benjamin, W. (2010). *Über den Begriff der Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2011). *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2 vol.
- Brodini, C. (2020). *Lo Iuav ai Tolentini: Carlo Scarpa e gli altri. Storia e documenti*. Firenze: Firenza University Press.
- Chiarappa, M. (2018). “Construire e abitare” in Giorgio Agamben. <https://filosofiainmovimento.it/costruire-e-abitare-in-giorgio-agamben/>
- Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Coccia, E. (2019). Sul carattere anatopico e anacronico di ogni conoscenza. Montefusco, A. (ed.). *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea*. Macerata: Quodlibet (31-58).

Didi-Huberman, G. (2009). *La imagen superviviente. Historia del arte y el tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, Madrid: Adaba editores.

Dussel, E. (2013). Reflexiones sobre “Hacia una crítica de la violencia” de Walter Benjamin. *Benjamin y las encrucijadas de la violencia (número especial 2012 de Versión, Estudios de Comunicación y de Política)*. Lizardo Arias, D. y Sánchez Martínez, J. A. (coord.). México: Universidad Autónoma (43-53).

Esposito (2021). *Mundus. Fundus*. The pit that connects the subterranean and the celestial. *FAM. Magazine del Festival dell'Architettura. Ricerche e progetti sull'architettura e la città 57/58* (206-212/207-213, para la versión italiana)

Gagnebin, J. M. (1994). *Histoire et narration chez Walter Benjamin*. Paris: L'Harmattan.

Gentili, D.-Stimilli, E. (2019). Configurazioni di pensiero e potenzialità politiche. Contro astrazioni e nazionalismi. Montefusco, A. (ed.). *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporánea*. Macerata: Quodlibet.

Halbwachs, M. (2001). *La memoria collettiva. Nuova edizione critica*. Jedlowski, P. y Grande, T. (ed.). Milano: Unicopli.

Helmer, E. (2019). *Ici et là. Una philosophie des lieux*. Paris: Verdier.

Isidoro de Sevilla (1911). *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum siue Originum libri XX*. Lindsay, W. M. (ed.). Oxford: Oxford University Press.

Lesce, F. (2020). Il mundus patet dell'opera d'arte. Morte all'arte e vita dell'opera in Giorgio Agamben. *Pólemos* I. (1). (195-211) (<https://www.rivistapolemos.it/il-mundus-patet-dellopera-darte-morte-allarte-e-vita-dellopera-in-giorgio-agamben/?lang=it>)

Löwy, M. (2012). Le point de vue des vaincus dans l'histoire de l'Amérique latine: réflexions méthodologiques à partir de Walter Benjamin. *Cahiers d'anthropologie sociale* 4 (Walter Benjamin. *La tradition des vaincus*). Simay, Ph. (ed.)

Löwy, M. (2018). *Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses “Sur le concept d'histoire”*. Paris: L'éclat/poche.

Löwy, M. (2019). *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*. Paris: éditions de l'éclat.

Maggi, M. (2017). *Walter Benjamin e Dante. Una costellazione nello spazio delle immagini*. Roma: Donzelli Editore.

Maquiavelo, N. (1891). *Il principe*. Burd, L. A. (ed.). Oxford: Clarendon Press.

Marcelino, Amiano (2002). *Ammien Marcellin. Histoires, libres XXVI-XXVIII*. Marié, M.-A. (ed. y trad.). Paris: Les Belles Lettres.

Miatto, M. (2017). *Costruzione e percezione dello spazio rituale nel Mediterraneo antico. L'esempio de l'Africa romana*. Tesis doctoral, Venezia: Università Ca'Foscari.

Nora, P. (1984-1992). *Les lieux de la mémoire*. Nora, P. (dir.). París: Gallimard, 3 vol.

Perejaume (2012). *Mareperlers i ovaladors*. Incluye *Maniobra de Perejaume*. Barcelona: Edicions 62 y MNAC.

Perejaume (2013). *Pagèsiques*. Barcelona: Edicions 62 (edición digital)

Perejaume (2018). *Treure una marededéu a ballar*. Barcelona: Galàxia Gutemberg (edición digital).

Valero, V. (2017). *Experiencia y pobreza. Walter Benjamin en Ibiza*. Cáceres: Periférica.

Valls Boix, J. E. (2015). La fecundidad de las viejas semillas. Walter Benjamin interpreta a Kafka. *Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*. València: Red española de Filosofía y PUV, III (7-16)

Virilio, P. (1997). *Un paisaje de acontecimientos*. Buenos Aires: Paidós.

MEMORIAS, TEMPORALIDAD Y NEOLIBERALISMO: LOS ¿NUEVOS? LUGARES DE LA HISTORIA

Marcelo Luzzi

El fenómeno de las nuevas derechas -o *derechas 2.0* o *Alt-Right* (derecha alternativa) como también se las denomina en varias de las recientes publicaciones que analizan este asunto- se ha asentado con fuerza en el contexto latinoamericano y, especialmente, en el Cono Sur (Traverso 2018, Stefanoni 2021, Semán 2021). Nunca fue un fenómeno exógeno ni externo a su propia realidad, pero en los últimos 15 años, aproximadamente, ha adquirido nuevas connotaciones. Estas derechas neoliberales, más o menos conservadores, han conformado un nuevo orden discursivo que presupone una enunciación rupturista en cuanto a las políticas de la memoria que habían emergido con fuerza en la primera década del presente siglo y, sobre todo (y siempre en consonancia con este punto), pretenden aprovechar la incertidumbre neoliberal para conformar una nueva temporalidad que niega (cuanto menos invisibiliza partes del mismo) el pasado y deshistoriza (y destemporaliza) el presente, cooptando (en negativo) las posibilidades de futuro.

Este presente escrito busca comprender cómo se puede explicar que, por ejemplo, en la campaña electoral presidencial de Mauricio Macri en Argentina (2015) surgiera el imaginario de “Macri es revolución”, en una camiseta (T-shirt) que reproduce (sin presentar) un híbrido entre la mítica foto del Che Guevara tomada por Korda, pero en este caso con la cara de Macri y el fondo amarillo de su agrupación política. Para el caso chileno, a esta deshistorización del presente de este caso argentino, en el que la representación histórica no tendría cabida, hay que añadirle el problema manifiesto de la negativa con las condenas de las recientes dictaduras cívico-militares (en este punto debemos cuestionar si en algún momento de la historia reciente de las diversas sociedades se produjo una ruptura con estas dictaduras y, por ende, en la actualidad se produzca una nueva ruptura). Esto se percibe en las imágenes de los simpatizantes del anterior presidente Sebastián Piñera, quienes celebraron la victoria electoral de este en 2018 con bustos del dictador Augusto Pinochet. Estas deshistorizaciones de la sociedad (y su pasado) es lo que

busca analizar este texto, partiendo, para ello, de la comprensión de la emergencia de una nueva temporalidad neoliberal.

Lo moral (y conservador) en el neoliberalismo

Pensar las problemáticas del neoliberalismo sería un ejercicio inabarcable para esta reflexión. En este sentido, busco pensar ese auge del autoritarismo en la democracia en el marco de la presente temporalidad memorial y neoliberal (sin ser estas necesariamente co-constitutivas), siguiendo algunos de los puntos que recientemente trajera al debate Wendy Brown. Así, lo que persigo es comprender cómo ese “carácter amorfó, proteico y cuestionado del neoliberalismo” -sumado al de la financiarización como su consecuencia directa- (Brown 2021:42), permite constatar la existencia de un lado moral del neoliberalismo, el cual se entiende rompiendo la dicotomía de las explicaciones materiales del ejercicio del poder contra las *ideacionales* (Brown 2021: 46). Es este lado moral del neoliberalismo, que ha emergido con más fuerza (y violencia) en los últimos años, el que me interesa para comprender esta nueva derecha latinoamericana -que tampoco es uniforme-. Para ello, siguiendo a Brown, comentaré el lugar de Frederic Hayek en la conformación de un nuevo sentido/consenso en torno a la crítica a la idea de justicia social que expusiera Rawls -ya criticada por uno de los adalides de los denominados *libertarians* como fue Nozick- y, con ello, la conformación de un entramado familiar vinculado a lo personal, quebrando así la clásica distinción entre ética, económica y política.

La emergencia del nuevo consenso neoliberal, acorde a Brown, se cimenta en la desarticulación de aquello que se concibe como lo social. La sociedad tal como la podemos imaginar, no tendría cabida, sino únicamente “individuos y familias regidos por los mercados y la moral” (Brown 2021: 71-72). El principio de primacía del individuo, que rige el orden liberal y neoliberal, con todo, no puede prescindir de algún tipo de relación social y/o humano que exceda la lógica del mercado. Es aquí donde se produce un quiebre nodal con los principios clásicos de actuación del ser humano: lo personal (ético) y lo familiar (económico/oikónomico) se vinculan, se aglutan. Desde este prisma, lo social - si se permite enunciar así- se reduce a lo familiar. Este punto se torna sumamente significativo, dado que esta ruptura con lo social implica un reforzamiento de aquel *homo*

economicus que desde Foucault fue visto para explicar la sociedad occidental desde finales del siglo pasado por lo menos: supone la desarticulación de lo político al quedar esto relegado al juego del mercado. Las esferas de lo político no tienen por qué desaparecer, pero sí se difuminan, transforman o desvanecen las estrategias de articulación de lo político. Esto ayuda a entender que el neoliberalismo moral -y conservador- interprete que “lo social es enemigo de la libertad” (Brown 2021: 75), dado que la esfera de actuación -única- es la individual, y, vinculada constitutivamente con ella, lo familiar. Este nodo es central para comprender el devenir de los discursos de la meritocracia.

En septiembre del 2020, Mario Negri, diputado argentino de la Unión Cívica Radical (partido que conforma la agrupación Juntos por el Cambio, del ex presidente Mauricio Macri), publicaba en su twitter personal unas declaraciones respondiendo a Alberto Fernández (presidente argentino) a propósito de la crítica de este a la meritocracia. En su respuesta, Negri indicaba que “[n]o hay progreso sin la idea de mérito. Mérito es buscar valores”¹. Sin entrar en si la crítica de Fernández era a la idea de meritocracia o la de mérito, lo que subyace de esta frase es la construcción de un sentido común sobre la meritocracia, es decir, sobre ese dispositivo neoliberal de conformación de emprendedores -trabajadores individuales construidos a sí mismos como empresarios (y dueños de sus destinos), desgajados de cualquier tipo de negociación colectiva-, quienes en base a su esfuerzo (en tanto que capacidad de superación personal e individual) -¿principal mérito individual?- podrían conseguir lo que se propusieran y tener éxito. El fracaso, como consecuencia de este presupuesto, es también individual. Esta lógica meritocrática, entonces, está asentada en una supuesta cultura del trabajo y en un lenguaje empresarial que rige, cual traslación del mundo del mercado, las relaciones sociales. En este sentido, con la meritocracia pareciera que, como indicaba Wendy Brown, se rompiera con los contextos materiales, sumamente contingentes, que ayudan a informar de las condiciones de posibilidad de las personas. Se produce, así, una traslación de las condiciones sociales a las responsabilidades individuales.

¹ Twitter de Mauricio Macri, retuiteando a Negri, el 16 de septiembre de 2020:
<https://twitter.com/mauriciomacri/status/1306339800912474120?cxt=HHwWkMC91ZXIhqEkAAAA>. Consultado el 10 de octubre de 2020.

La pregunta central, en este punto, sería cómo se acepta este nuevo consenso. El problema aquí radica en el uso impersonal del “se”, esto es, en no enunciar el sentido de construcción (histórica) del consenso. Heidegger, en su monumental reflexión sobre el ser (y ese ser-ahí: *Dasein*), ya enunció que el ser se interpreta en/a partir los otros, dado que los otros no pueden ser leídos como unos sumatorios ajenos al ser, sino como uno (*Man*): “[e]l “quién” no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El “quién” es cualquiera², es “uno”” (Heidegger 1927 [1993]: §27, 143). Esto indica que el “se” impersonal es, al mismo tiempo, irresponsable: el pensar y enunciar la meritocracia como consenso implica asumirla desde unos supuestos valores impersonales y compartidos. Ahora bien, si rompemos con esta asunción, con esa idea que prefiguraría un ‘pensamos como se piensa’, debemos preguntarnos quién conforma esos valores supuestamente compartidos como criterio del mérito. En último término, como plantean Stefanoni (2021: 19-30) y Galliano (2020: 9-11), el problema radica en la definición de un posible nosotros. En nuestra actualidad, pareciera que las izquierdas o las fuerzas políticas progresistas han perdido la capacidad de imaginar o idear mundos otros y que se mantienen en aquella noción de un nosotros equivalente a ‘los más’-numéricamente hablando por estar vinculado a los grupos sociales más desfavorecidos-, frente a una nueva derecha que, desde la incorrección política y la violencia como norma, está construyendo una posibilidad de un mundo alternativo partiendo de las premisas cimentadas como verdad del neoliberalismo. Si queremos ser contemporáneos, acorde a Agamben (2008), tendremos que aprender a leer la oscuridad que emite la luz como algo inseparable a ella. El análisis que se realice de los discursos de la meritocracia, entonces, deben partir de esta lógica y comprender, por ende, cómo la construcción de sentido común proyectada como una nueva luz de verdad, esconde una oscuridad co-constitutiva a ella. Así, para el caso argentino que abría esta reflexión, los méritos son los valores, pero ¿quién define ahora los valores? Los valores son históricamente asumidos, aunque históricamente enunciados por ciertas fuerzas políticas, en este caso las vinculadas al ex presidente Macri. Esta estrategia que vehicula la

² Giorgio Agamben (1996: 9-10) también reflexionó acerca de la conformación única de una comunidad (política) a partir de la descalificación política y la conformación de la misma a partir de la idea de *qualunque* (cualquiera, que la compusiera cualquiera).

asunción ahistórica de supuestos consensos con exposiciones históricamente situadas y presentadas como verdad es una de las claves de nuestro neoliberalismo, como podemos constatarlo en el caso, ya expuesto, del vínculo entre individuo y familia, que nos ayuda a comprender, también, cómo la meritocracia es presentada como individual, pero en ningún momento excluye, en esta esfera de actuación, lo familiar.

Este asalto y/o ruptura neoliberal a lo social se cimenta, en la interpretación de Hayek, en un defensa de la libertad. Sin embargo, esta noción de libertad, acorde a Brown, rompe con la idea de la libertad que presentaba el liberalismo clásico, conformando un “simple libertarismo moral a un agresivo ataque contra la democracia. Permite el ejercicio de la libertad sin preocupaciones por el contexto social o sus consecuencias sin el cuidado por la sociedad, la civilidad, los lazos sociales, y sobre todas las cosas, sin preocuparse por el cultivo político del bien común” (Brown 2021: 75).

En este sentido, la idea de libertad de Hayek no busca emancipación (ya sea normativa, identitaria o fáctica con respecto a algún tipo de poder asentado), sino que es “la capacidad no coaccionada para la iniciativa y la experimentación dentro de los códigos de la justa ley, los mercados y la moralidad” (Brown 2021: 139). Con todo, esta visión de la existencia de unos códigos normativos legales (ley) y morales, ¿no presupondría ya una cierta lógica social? La negación de lo social, entonces, busca evitar la disputa por los significantes de lo moral y de lo legal: el restablecimiento de un orden pasado - ¿pasado? ¿dónde quedó o queda dicho orden? ¿Qué huellas o anhelos de él tenemos? - que nunca debió alterarse, ficcionalmente presentado como un discurso hacia el futuro. En últimos términos, de esta forma podría comenzar a definir al conservadurismo, en este caso, como signatura nodal del neoliberalismo. Esta forma de instaurar los mercados y una idea determinada de moralidad donde existió sociedad y pluralidad democrática resume el principio rector de la regulación del Estado para garantizar la libertad en términos de Hayek (Brown 2021: 151). Esta noción, siempre proyectada valorativa y volitivamente hacia el futuro, habilita la emergencia del autoritarismo democrático propio de las actuales formaciones políticas. Esta proyección de futuro encuentra en la deuda uno de los dispositivos más eficientes del neoliberalismo. La incertidumbre de la ruptura de los horizontes de la expectativa de la

temporalidad neoliberal supone que la captura del futuro que implica la deuda³ tenga un correlato directo con la responsabilidad individual: el endeudamiento es, acorde a la razón neoliberal, producto de la mala actuación (o fracaso) de quien se endeuda.

Esto ayuda a comprender que, en enero de 2019, el ex presidente argentino, Mauricio Macri, en el contexto de un nuevo préstamo con el FMI (junio de 2018) que había supuesto un aumento de las críticas a su gobierno, expresara: “fueron 70 años de fiesta, no salís en tres”⁴. La alusión a los 70 años remite directamente al origen del peronismo, esto es, a ese momento de ruptura -a los ojos de estas fuerzas políticas- con el liberalismo en Argentina, de un quiebre entre el ser y el deber ser. Asimismo, supone una resignificación de la dialéctica civilización/barbarie que signara el siglo XIX argentino, una suerte de *revival* en torno a peronismo/antiperonismo, entendido -el antiperonismo- como un gobierno y opción política de lo que debe ser, de la razón frente a la pasión. Macri conformaba sentido, entonces, a la imposibilidad de futuro que existía (y existe acorde a su discurso) en el peronismo o, como lo define, el populismo en Argentina⁵: ese endeudamiento de ‘gastar más de lo que se tiene’ -que articuló parte de la enunciación simplificadora (casi binaria)

³ El tema ha sido ampliamente analizado en los últimos años. Para ello contamos con la ya clásica obra de Lazzarato 2013 y 2015 o con la excelente aportación desde el feminismo crítico de Verónica Gago (2019: 107-110 y 155-162). Para el caso de Puerto Rico resultan fundamentales, entre otros, Muñiz Varela 2013 y 2017 y Zambrana 2021. Por último, resulta muy relevante el ensayo colectiva coordinado por Federici, Gago y Cavallero (2021), en el que diversas organizaciones políticas y sociales expresan sus estrategias de desobediencia financiera, contribuyendo, para el caso puertorriqueño, la Colectiva Feminista en Construcción.

⁴ Existen varios medios que recogieron esta frase de Mauricio Macri del 4 de enero de 2019, por lo que simplemente menciono *Perfil* (<https://www.perfil.com/noticias/politica/mauricio-macri-dijo-fueron-70-anos-fiesta-no-salís-3.phtml>),

El Economista (<https://eleconomista.com.ar/actualidad/macri-no-sale-70-anos-fiesta-3-n22018>) y *TN* (<https://tn.com.ar/politica/macri-justifico-sus-días-de-vacaciones-y-pidió-paciencia-para-salir-de-la-crisis-fueron-70-anos-de-929323/>), todos consultados el 1 de noviembre de 2020.

⁵ Al inicio de la pandemia producida por el coronavirus, el ex presidente argentino, en marzo de 2020, indicó: “el populismo es mucho más peligroso que el coronavirus” (periódico *Clarín*, 4 de marzo de 2020: https://www.clarin.com/politica/mauricio-macri-populismo-peligroso-coronavirus-0_LinBbjM.html, consultado el 10 de octubre de 2020). Un año después, en su cuenta personal de Twitter (5 de mayo de 2021), señalaba: “El año pasado dije que el coronavirus era menos peligroso que el populismo. Ahora hemos encontrado una combinación aún más peligrosa: el populismo conduciendo una crisis sanitaria”, <https://twitter.com/mauriciomacri/status/1390061828177334274>, consultado el 14 de septiembre de 2021.

del macrismo- capta las posibilidades de futuro y, para revertir esta situación, es necesario transitar un camino complicado.

Este caso de la deuda en Argentina pone en evidencia una dialéctica entre ser y deber ser, dado que presupone que el vínculo entre una deuda incorrecta -aquella que aleja de un camino racional, para lo cual previamente hay que conformar el sentido compartido de quién es racional/irracional- y aquella deuda que es posible, como la política de endeudamiento del macrismo, llegando a fijar deuda a 100 años⁶. Esta forma de articular la deuda parte de aquella visión del endeudamiento como mal necesario por la irracionalidad del otro, por su mal hacer, por su irresponsabilidad. Esta lógica redentora - con fuertes tintes casi mesiánicos que encierra la razón neoliberal (conservadora) en América Latina- marca el nuevo proceso de deuda como ese camino de espinas que debe ser transitado para llegar a la luz de la responsabilidad. Esta razón neoliberal, por ende, se constituye como una nueva racionalidad, “como la constitución misma de la gubernamentalidad” (Gago 2014: 303), que se signa por ese conservadurismo mencionado, ese moralismo y la ausencia de lo social, que implica ese autoritarismo -con múltiples dispositivos- que habíamos mencionado antes. Con todo, como plantean Gago y Palmeiro (2021: 15), esta conjunción de autoritarismo y neoliberalismo encuentra en América Latina un archivo (lamentablemente) privilegiado para pensarse y analizarse.

Memorias en disputa y pluralismo

Esta América Latina neoliberal encuentra en la temporalidad memorial en que vivimos otro espectro más de desarrollo de la incorrección política y el conservadurismo. El pluralismo que se presupone a lo democrático se vería cercenado por ese espectro antidemocrático que es la representación -entendida como la presentación de una ausencia, generalmente mediante el dispositivo imagen (Chartier 1996: 78)- de un busto del dictador Pinochet para celebrar una victoria electoral. Ahora bien, ¿cómo la memoria deviene

⁶ “Argentina coloca deuda a 100 años por primera vez en su historia”, *El País*, 19 de junio de 2017 (https://elpais.com/economia/2017/06/19/actualidad/1497892331_691860.html), consultado el 12 de octubre de 2020.

también en un dispositivo de anticorrección política y autoritarismo? Para ello debemos reflexionar brevemente cómo pensar la memoria.

La ruptura entre memoria e historia que se operó con la conformación de la moderna noción de historia en el siglo XIX, fue una anomalía. Memoria e historia, como sostienen autores como Ricoeur, Traverso o Pabón, no están nítidamente separadas, aunque tampoco son lo mismo. Su lugar de encuentro probablemente sea el pasado. No obstante, como señala Izquierdo Martín (2018: 341), el vínculo con el pasado se produce de forma diferente: la memoria sería una irrupción del pasado en el presente, mientras que la historia sería una evocación de lo pretérito desde el presente. El nuevo vínculo, entonces, estaría también en el presente, en cómo se vinculan presente y pasado en la historia y la memoria. En este sentido, nuestra actual temporalidad memorial, signada por el presentismo, articula una única posibilidad de existencia en el propio presente (Hartog 2020: 258 y 274): ese presente -y nuestra temporalidad presentista que desvanece los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa- es el que informa nuestra relación con el pasado, tanto sea mediante la historia o la memoria.

Estas irrupciones del pasado en el presente se articulan, también, de forma colectiva. Así, las memorias colectivas no serían un sumatorio de memorias individuales ni siquiera en la temporalidad neoliberal que prima la memoria (entendida como un relato individual) frente a la construcción histórica (entendida como un relato que presupone un consenso)-, sino que esta memoria presentaría un carácter eminentemente social: se recuerda con otros. En este sentido, como propusiera Halbwachs, la memoria colectiva no separa la memoria del presente, esto es, de sus condiciones de posibilidad de emergencia. Ahora bien, en nuestra actual temporalidad neoliberal, la disputa se produce entre qué memorias ameritan rememoración: pueden estar referidas en el espacio público/mercado. Frente al supuesto consenso de crítica y cuestionamiento de las dictaduras cívico-militares que asolaron el Cono Sur desde la década de los '70, la anticorrección política de las nuevas derechas propone una suerte de reivindicación.

En plena campaña electoral chilena del 2017, José Antonio Kast, candidato a la elecciones presidenciales chilenas de 2021 -inclusive ganador de las mismas en primera vuelta-, quien ya era diputado en ese entonces, afirmaba: “yo sí defiendo con orgullo la obra del Gobierno

Militar, sí creo que muchos militares y miembros de las Fuerzas Armadas están siendo perseguidos y yo sí me comprometo, si soy Presidente, a proteger a las Fuerzas Armadas; a terminar con las persecuciones judiciales; y a indultar a todos aquellos que injusta o inhumanamente están presos”⁷. Como propusiera Stern (2004), en el Chile post Pinochet - pero tutelado por el dictador- emergieron diferentes nodos memoriales, inclusive algunos salvíficos. Esta memoria salvífica, que siempre tuvo un fuerte correlato electoral, no llegó a la presidencia hasta el año 2010 con Sebastián Piñera. Con todo, la anticorrección política, esto es, la emergencia notoria de esta nueva derecha proviene de Kast, candidato desplazado dentro de la derecha que presentaba una tímida defensa de Pinochet. A los ojos de Kast, la defensa de esta derecha era insuficiente: había que reconocer que “[a] Allende lo derrocó el pueblo, no lo derrocó... o sea, lo derrocó en la práctica el Ejército, pero fue un llamado de toda la ciudadanía”⁸. Unos meses más tarde, con motivo del 45 aniversario del golpe del 11 de septiembre de 1973, Kast afirmó en su cuenta de Twitter: “El 11 de septiembre de 1973, Chile escogió la libertad y el país que tenemos hoy, es gracias a los hombres y mujeres que se alzaron para impedir la revolución marxista en nuestra tierra”⁹. José Antonio Kast se erigía, así, en baluarte de la anticorrección política y de la defensa de la pluralidad que, teóricamente, debe primar en democracia: su abierta admiración de la dictadura debería ser, supuestamente, incompatible con esta. No obstante, el asalto neoliberal a lo social supone que las memorias individuales -leídas como opiniones- entren en debate y tengan que ser atendidas a la luz de la libertad de expresión. Inclusive, estas memorias no solamente son expresadas como memorias individuales, ni tampoco como silencios u olvidos, sino como memorias colectivas -en tanto que, en este caso, sumatorio de memorias individuales- sobre ese pasado reciente que debe ser revisitado desde la

⁷Del medio digital 24 Horas Chile (10 de agosto de 2017):

<https://www.24horas.cl/politica/elecciones2017/kast-tras-proclamacion-del-mundo-ffaa-yo-si-defiendo-con-orgullo-la-obra-del-gobierno-militar-2474218>, consultado el 1 de febrero de 2022.

⁸ *Biobio Chile* (20 de marzo de 2018): <https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/chile/2018/03/20/jose-antonio-kast-a-allende-lo-derroco-el-pueblo-fue-un-llamado-de-toda-la-ciudadania.shtml>, consultado el 1 de febrero de 2022, donde incluso afirmó: “El Gobierno militar fue llamado por la civilidad”.

⁹ *CNN Chile* (11 de septiembre de 2018): https://www.cnnchile.com/pais/jose-antonio-kast-el-11-de-septiembre-de-1973-chile-escogio-la-libertad_20180911/, consultado el 1 de febrero de 2022.

salvaguarda de unos valores: de un sujeto -nacional, social, familiar y sexual- que debe ser. Esta salvaguarda de Pinochet, que conforma una nueva memoria, se articula sobremanera en la conformación de modelos económicos: “el Gobierno de Pinochet para el desarrollo del país fue mejor que el de Sebastián Piñera”¹⁰, afirmaba Kast en noviembre de 2017. Como sostiene Traverso (2021), aunque pensando a Primo Levi, el fascismo y la necesidad del antifascismo en la Italia democrática, este tipo de memoria -expresada desde la violencia de esa anticorrección política- que emerge con fuerza en Chile no debería ser leída dentro de los espectros de lo democrático por su mera alabanza a la dictadura cívico-militar. Sin embargo, la razón neoliberal, conservadora y de la anticorrección política, habilita la conformación de estas memorias. En este contexto de incertidumbre, la disputa por el tiempo y la temporalidad (con la historia y la memoria como baluartes) deviene en uno de los ejes fundamentales de estas nuevas derechas.

¿Una temporalidad neoliberal?

La temporalidad es la conciencia del (tiempo) presente (que tenemos a nivel individual y también como sociedad), lo que nos permite vincularnos con el pasado y el futuro. En este sentido, como sujetos en el tiempo que somos los seres humanos, el análisis de la temporalidad nos permite pensar y entender cómo nos desciframos como sociedad en cada momento y, sobre todo, cómo queremos proyectarnos. Desde la obra de Koselleck (1993), nuestra temporalidad la denominamos como presentista. Siguiendo esta visión, Hartog (2003) sostiene que el presentismo suele menoscabar el pasado y, especialmente, aquel pasado que queda fuera del círculo del testimonio de nuestra era memorial. Así, los relatos -y la historia como relato- y los usos del tiempo en estos relatos se presentan como los ejes sobre los que pivotea el problema de la temporalidad (Palti 2004 y 2018 a). La temporalidad moderna implica, a su vez, una forma de entender el Estado -y la sociedad o ausencia de ella- y la política pública que emana del propio Estado. La crisis de esta temporalidad moderna implicó (e implica) una crisis del propio Estado y su política

¹⁰ CNN Chile: https://www.cnnchile.com/pais/jose-antonio-kast-si-pinochet-estuviera-vivo-votaria-por-mi_20171109 y El País: https://elpais.com/internacional/2017/11/13/america/1510527795_264102.html, consultado el 1 de febrero de 2022.

pública, en la dirección de la disolución y flexibilización del poder soberano técnicas de control y el concepto de soberanía (Palti 2018 b). De esta forma, dicha crisis habilita la posibilidad de un nuevo y diferente uso del tiempo para pensar y proyectarnos hacia el futuro. Acorde a Bauman (2017), el fin de las utopías no habría implicado la búsqueda o la visión de un futuro distópico, sino la proyección futura de un pasado (siempre) considerado como algo mejor (retrotopía). Esta es la misma idea que Traverso (2018) quiere comprender al abordar la emergencia de las nuevas derechas y lo que abordaremos con temporalidad: cómo existe un pasado que debe desecharse y otro que es posible rememorarse para construir futuro siempre incierto.

Esta nueva temporalidad, siguiendo a Wasserman (2019 y 2021), para el caso de la Argentina macrista viene signada por el eslogan: “No hay futuro en el pasado”. Esta frase, que pronunció Macri el 5 de agosto de 2015, al cerrar la campaña de las primarias en Argentina (las PASO: Primarias, Abiertas, Simultáneas y Obligatorias), ejemplifica la estrategia discursiva del macrismo: la reducción a contraposiciones (simples) que habiliten una fácil repetición y, con ello, cual teoría económica del valor, su propia valorización por la sociedad, esto es, la conformación de un supuesto sentido compartido. Esta contraposición se cimenta en determinados binarismos reduccionistas que vehiculan la adscripción de la vida, la alegría, lo rebelde con el futuro y la muerte, lo pesado, el inmovilismo con el pasado. En esta estrategia colaboró todo el espectro político del macrismo, como puso en evidencia el jefe de gabinete de Mauricio Macri, Marcos Peña, cuando señaló -en un coloquio con la élite empresarial en 2017- a propósito de la decisión de que animales fuesen los emblemas de los billetes argentinos: “es la primera vez en la Historia argentina que hay seres vivos en la moneda nacional y que dejamos la muerte atrás. Que la muerte esté tranquila, que descanse en paz y que vivamos nuestra vida” (Wasserman 2019: 137).

Las equivalencias entre futuro-vida y pasado-muerte encontraba en la nueva política de billetes nacionales una estrategia nodal: ¿existe un elemento de mayor circulación que los billetes? Además, se debe tener presente que el anterior billete creado, durante el gobierno justamente anterior, tenía el rostro de Eva Perón (Evita), cuya impresión había generado cierto recelo en algunos sectores sociales. Así, ese pasado -

muerto- presentado por Evita no construye posibilidad de existencia (futuro, pero tampoco presente), frente a unos animales (coloridos, que se encuentran en toda la geografía nacional/federal) que presentan la vida y la posibilidad, con ella, de un futuro. Ahora bien, ¿todo pasado es ese lugar inhóspito o, incluso peor, de muerte? Para el discurso macrista - y posiblemente de todas las nuevas derechas- no sea así. Recordemos aquella frase macrista del problema de la fiesta de 70 años (recordemos, incluso también y aunque sea en otras latitudes, el trumpista “make America great again”). Estos 70 años remiten a una ruptura que, a estos ojos, nunca debió producirse. Es ese pasado el que es muerte, el que imposibilita el futuro (es, como habíamos insistido, esa deuda la que captura futuro). El problema, entonces, no es el pasado, si no un determinado pasado: ese pasado que desvirtúa la supuesta línea del moderno progreso.

La deshistorización del pasado, por ende, se produjo en la conformación de unos pasados que conforman ontología y otros que la niegan (o, cuanto menos, la imposibilitan). Esta propia deshistorización es la que permite comprender esas camisetas (T-shirts) del “Macri es revolución”: el uso de referencias históricas (pretéritas) para generar un lugar de verdad: la conformación del orden que nunca se debió romper, no tanto para recuperar, sino para emerger un nuevo orden que salte (omita) aquello que nunca debió ocurrir. En este punto, las asociaciones y contraposiciones reduccionistas del macrismo encontraron en los *tweets* de Fernando Iglesias -mediático diputado nacional- un exponente privilegiado. El 26 de abril de 2019, ante los abucheos que recibió el Secretario de Cultura en la Feria del Libro, publicaba: “Civilización o barbarie. En la política argentina since 1845 [en alusión a la fecha de publicación del *Facundo* de Sarmiento]” (Wasserman 2019: 142). De esta forma, estas derechas buscan conformar un ser normativo que tenga su correlato -único- con lo político y desde lo político. Lo político [aunque la instancia soberana ya esté definida, aunque para ellos está en peligro y, por ende, en una suerte de estado de excepción que debe superarse volviendo a la correcta normalidad soberana] se conforma por una serie de principios, valores, normas éticas, formas de concebir lo que es y lo que debe ser y las formas de acceder a eso que debe ser para conjugar ontología y praxis. Por lo tanto, todo aquello que se aleja de eso, es lo no político, lo malo, lo irracional, lo que debe conformar un pasado al que no se debe volver ni mirar: solo hay que ser el

presente proyectando el futuro, en el pasado no hay capacidad de ser ni deber ser: es lo que no es ni debe ser.

La propuesta macrista, con todo, es la de abrazar el ser: establecer una relación amorosa con esa forma ontológica válida. Para ello, previamente resulta nodal definir quién es la vida, el ser, el futuro. La estrategia, en este punto, es recurrente (y reduccionista): las asociaciones simplificadoras a binarismos. Así, las nuevas derechas -y el macrismo es una de ellas- conforma un sentido supuestamente común según el cual los valores -definidos como el deber ser del ser- son ellos. En relación a las manifestaciones que se produjeron en Argentina el 12 de octubre de 2020, Patricia Bullrich (presidenta del PRO) indicaba que la manifestación había sido “un grito para la República, por la independencia de la Justicia, que nos representa como argentinos; no es un grito histérico ni fuera de lugar, al revés, es un grito de valores”¹¹. Ahora bien, ¿expresaron estos valores? Unos días antes, el ex presidente Macri lanzó una columna-proclama, sintomáticamente titulada “Para defender el presente y ganar el futuro”, en la cual expresó esos valores que conformaban al verdadero ser:

“Desde la lucha contra la resolución 125 [en alusión a la resolución del año 2008 sobre retenciones al campo, especialmente al sector de la soja], la exigencia de verdad sobre la muerte del fiscal Nisman, las marchas del Sí Se Puede, o el más reciente 17-A la conciencia cívica se expresa (...). Hay que dar una discusión profunda y responsable sobre cuáles son los principios que deben regir Nuestro Orden Social: es la República o la republiqueta; es Democracia o demagogia; es elecciones libres o no habrá transparencia en los resultados [en la ficción, al estilo D. Trump, de que en las últimas PASO -agosto de 2019- había habido fraude, cuando su fuerza política gobernaba]; es seguridad o vivir con miedo [referencia al debate argentino sobre la inseguridad]; es el Estado de Derecho o es la jungla; es la propiedad o es la apropiación; es libertad de expresión o censura; es educación o adoctrinamiento [en alusión a la Educación Sexual Integral -ESI- como adoctrinamiento y al cuestionamiento de los próceres, por ejemplo, Sarmiento, que

¹¹ TN, 12 de octubre de 2020: <https://tn.com.ar/politica/2020/10/12/el-mensaje-de-mauricio-macri-sobre-la-marcha-del-12o-a-pesar-de-todo-tenemos-que-ser-optimistas-sobre-el-futuro/>, consultado el 14 de octubre de 2020.

se produjeron durante los gobiernos kirchneristas]. Es verdadero o es falso. Es luz o es oscuridad”¹².

El discurso y la temporalidad neoliberal, por lo tanto, persigue conformar una singularidad, en tanto que una opción política, como el verdadero y único ser. Como expresó de forma simplista, reduccionista y binariamente Macri, pero no podemos olvidar que con una potente capacidad de iteración y, con ello, de conformación de sentido, ellos representan la verdad, la luz, la vida, lo que está bien: en último término, los valores. Esta dicotomía es la que habilita la emergencia de que el odio se presente como el espectro político del neoliberalismo. Acorde a Ahmed (2015: 77-79), el odio no se expresa de forma directa en la actual política, sino que se conforma a partir del daño, ruptura o amenaza a un objeto de amor previamente cosificado como tal. En este sentido, se necesitan definir ese objeto de amor y quién está -y con ello, por la exclusión de la inclusión, quién no está- capacitado para el amor. Las nuevas derechas ya lo han definido y, siguiendo el caso expuesto de los ‘valores’ y el macrismo, son ellos -los sujetos cualificados- los capaces de amar una idea del Estado/la nación/la comunidad (¿política?): en palabras de Ahemd (2015: 79) -pensando en Estados Unidos-, “[e]s el amor por lo Blanco, o por aquellos reconocidos como tales, lo que se supone que explica esta respuesta visceral de odio “comunal” y compartido. Puesto que amamos, odiamos y este odio es lo que nos une”.

El odio se presenta, de esta forma, como la nueva política neoliberal. En Latinoamérica, esta negación no se presenta como una necesidad de exterminar al otro, sino que se presente en positivo, como una relación amorosa con la forma del ser. En este sentido, el odio es una consecuencia directa de un daño ocasionado a esta relación de amor. Ese pasado que no tienen condición ontológica es, entonces, lo que ocasiona daño, lo que debe ser superado porque impide la construcción de futuro a los ojos de las nuevas derechas. Esto explica, también, que las memorias colectivas deben resquebrajarse en memorias individuales que habiliten el cuestionamiento, cuanto menos, de ciertos pasados y la rememoración de estos. Para ello, la incorrección política y el conservadurismo se presentan como armas formidablemente propensas a la consecución de estos objetivos.

¹² Mauricio Macri: “Para defender el presente y ganar el futuro”, *La Nación*, 22 de septiembre de 2020: <https://www.lanacion.com.ar/politica/para-defender-el-presente-y-ganar-el-futuro-nid2448530/>, consultado el 10 de octubre de 2020.

Como recuerda Semán (2021: 261), el contexto de la pandemia del COVID-19 acrecentó incluso esta situación: “[l]ibertaria, antiintelectual y radicalizada, la sociedad antipopulista que había quedado en pie en Argentina tras 2019 presionaba para que el país enfrentara la pandemia con las estrategias de Trump y Bolsonaro, abrazando a la vez la muerte y la libertad económica que ahora por fin se mostraban unidas en la vida cotidiana”.

La pulsión de muerte que abraza la concepción de libertad de Hayek que se exponía al inicio, habría encontrado en la pandemia un exponente claro. Con ello, la temporalidad neoliberal (signada por el conservadurismo y la anticorrección política) alcanzó, probablemente, nuevas cotas. Ante esta situación, ¿dónde queda la historia? El problema de la historia se articula, en las últimas décadas, desde los espacios y formas de escritura de la propia historia y, con ello, desde las diversas maneras de representar el pasado. Las delimitaciones de las narraciones ficcionales y de verdad, vinculadas a distintas estrategias escriturales ha sido analizado recientemente por Jablonka (2016), especialmente para dotar de una comprensión metodológica y teórica a su producción historiográfica. Ante la eclosión de una escritura en primera persona en la historia, a Traverso (2020: 203–204) le preocupa cómo esta forma escritural de la historia habilita la ruptura de los lazos sociales, transformando “la sinfonía de los grandes dramas colectivos en solos”. Esta crítica de Traverso incide en cómo, en nuestra temporalidad presentista y memorial, cooptada por las lógicas del neoliberalismo, ciertas formas de escritura de la historia -entre las que se encuentra la escritura en primera persona- podría suponer un repliegue sobre la individualidad y, con ello, el quiebre de la posibilidad de relatos colectivos, como veíamos que ciertas rememoraciones de las nuevas derechas intentan desarrollar en América Latina. Frente a esta cuestión, probablemente, el lugar de la historia sea el de recuperar la militancia de la verdad (Jablonka 2016: 168), pero no en un sentido que encierra la falsa dicotomía de la supuesta objetividad del dato (¿verdad?) frente al relato, sino, como recuerda Traverso (2007: 67), asumiendo que la verdad histórica es provisional, inestable y, añadiría, también incierta -no falsa, sino que transita en la incertidumbre-. Este lugar liminal de la historia, por ende, obliga a cuestionar el lugar de la historia que determinadas formas de comprensión del pasado nos invitan. Esta situación posibilita cuestionar determinadas estructuras de significación propias de la articulación neoliberal del pasado:

el pasado como es ese lugar que no se debió perder, pero, al mismo tiempo, deja de ser el espacio de experiencia: desaparece, lo podemos borrar, abogando por la conformación de un presente único y perenne.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2008). *Che cos'è il contemporaneo?* Roma: Nottetempo.
- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: UNAM PUEG
- Bauman, Zygmunt (2017). *Retrotopía*. Barcelona: Paidós.
- Brown, Wendy (2021). En las runias del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente. Madrid: Traficante de sueños.
- Chartier, Roger (1996). *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.
- Federici, Silvia; Gago, Verónica y Cavallero, Luci (eds.) (2021). *¿Quién le debe a quién? Ensayos transnacionales de desobediencia financiera*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- _____, (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gago, Verónica y Palmeiro, Cecilia (2021). “Palabras previas. Arrojar el neoliberalismo”, en Wendy Brown. *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Madrid: Traficante de sueños, pp. 11-18.
- Galliano, Alejandro (2020). *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hartog, François (2003). *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. París: Seuil.
- _____, (2020). *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*. París: Éditions Gallimard.
- Heidegger, Martin (1927 [1993]). *Ser y tiempo*. Ciudad de México: FCE.
- Izquierdo Martín, Jesús (2018). “Ante el desafío de la memoria: ¿disciplina o pluralismo interpretativo?”, Ayer, 111: 333-347.
- Jablonka, Ivan (2016). *La historia es una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales*. Buenos Aires: FCE.

Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado, Por una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Lazzarato, Maurizio (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Ediciones Amorrortu.

_____, (2015). *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Ediciones Amorrortu.

Palti, Elías J. (2004) “Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad,” *Ayer*, 53: 63-74.

_____, (2018a). “Koselleck-Foucault: The Birth and Death of Philosophy of History”, en C. Roldán, D. Brauer, & J. Rohbeck (Eds.), *Philosophy of Globalization*. De Gruyter, p. 409-422.

_____, (2018b). *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*. Buenos Aires: FCE.

Semán, Ernesto (2021). *Breve historia del antipopulismo. Los intentos por domesticar a la Argentina plebeya, de 1810 a Macri*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Stefanoni, Pablo (2021). *¿La rebeldía se volvió de derechas? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común*. Madrid: Siglo XXI.

Stern, Steve J. (2004). *Remembering Pinochet's Chile on the Eve of London, 1998*. Durham: Duke University Press.

Muñiz Varela, Miriam (2013). *Adiós a la Economía*. San Juan: Editorial Callejón.

_____, (2017). “Economía de la Deuda”, *Revista Umbral*, 13: 6-20.

Traverso, Enzo (2007). *El pasado, instrucciones de uso. Historia, Memoria, política*. Madrid: Marcial Pons.

_____, (2018). *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____, (2020). *Passés singulieres. Le “je” dans l’écriture de l’histoire*. Quebec: Lux.

_____, (2021). “Revisitando la vida y el legado intelectual de Primo Levi”, *Jacobin América Latina*: <https://jacobinlat.com/2021/04/11/revisitando-la-vida-y-el-legado-intelectual-de-primo-levi/>.

Wasserman, Fabio (2019). ““No hay futuro en el pasado”. Política, temporalidad y orden social en el discurso macrista”, *Bordes. Revista de Política, Derecho y Sociedad*, XIV: 133-146.

_____, (2021). *En el barro de la historia. Política y temporalidad en el discurso macrista*. Buenos Aires: Editorial SB.

Zambrana, Rocío (2021). *Colonial Debts. The Case of Puerto Rico*. Durham: Duke University Press.

**IV ENCLAVES CAÓTICOS: CIUDAD, COMUNIDAD,
TRANSDISCIPLINARIEDAD**

Lo comunitario como espacio complejo del saber y del hacer
María de Lourdes Lara

Duplicidad Creativa, Incertidumbre y Universidad
Félix López

Síntesis del Proyecto: Síndrome de desgaste profesional (Burnout) en docentes
del Recinto de Río Piedras: Un Acercamiento Transdisciplinario.
Noel Motta; Waldemiro Vélez

LO COMUNITARIO EN LA UNIVERSIDAD, COMO ESPACIO COMPLEJO DEL SABER Y DEL HACER

María de Lourdes Lara Hernández, PhD

Introducción: Sobre el Pensamiento Complejo

Hace unos 13 años, se estuvo disertando sobre el tema de la necesidad de moverse hacia una investigación compleja y transdisciplinaria en los espacios de la universidad. Los tiempos que vivíamos (y que seguimos viviendo) en ese entonces motivaron a invocar un escrito de la colega Madeline Román: *¿Universidad de investigación desde las coordenadas del pensamiento simple?* (2009). Su título y reflexión alertaban y alertan sobre la razón de investigar sólo con propósitos utilitarios y de investigar desde acercamientos del pensamiento simple que fragmentan e incapacitan nuestras posibilidades de comprender/nos.

Amerita pues, continuar la reflexión, iniciada en el 2009, revisitando una lectura que debería estar revolucionando la educación superior, los saberes y las formas de aprehenderlos. Se trata de la ponencia del pensador francés, Edgar Morin para la UNESCO: *Siete Saberes Necesarios para la Educación del Futuro* (1999). Edgar Morin ha influenciado nuestro norte como académicos, como ciudadanos y seres humanos. También, ha definido otras rutas en las relaciones y en la búsqueda para comprender los fenómenos que nos afectan. Estos “Siete Saberes”, compartidos hace más de 20 años, siguen vigentes y son pertinentes para la discusión en el espacio académico y también en el espacio público.

Sobre los principios aprendidos: Educar para la incertidumbre

En un mundo que parece desbordarse en saberes, en información y en conexión perpetua de todo tipo de datos, parece redundante o casi imposible asombrarse. ¿De qué? Aquí en Puerto Rico suelen declarar que “estamos sobre investigados”; que lo que hace falta es la acción. Las redes sociales nos generan la ilusión de que el conocimiento está al alcance de un “search” ¿Se acabó la búsqueda? ¿Nos conocemos más ahora o comprendemos mejor nuestro entorno? ¿Somos más文明izados y democráticos?

Ciertamente, como apunta Morin, las investigaciones en las ciencias nos han hecho adquirir

“muchas certezas”, pero de la misma manera, nos han revelado, innumerables campos de incertidumbre. La educación, nos dice:

“debería comprender la enseñanza de las incertidumbres que han aparecido en las ciencias físicas (microfísica, termodinámica, cosmología), en las ciencias de la evolución biológica y en las ciencias históricas” (p. 43).

¿Qué nos dicen estas ciencias que nos generan más incertidumbres que certezas? Entre otras, nos dicen que no hay tal linealidad en la historia de la humanidad; que no hay tal desarrollo y progreso ascendente. Dice Morin (1999) que:

“nos hemos instalado con gran seguridad en nuestras teorías, en nuestras ideas y éstas no tienen ninguna estructura para acoger lo nuevo. Lo nuevo brota sin cesar; nunca podemos predecir cómo se presentará, pero debemos contar con su llegada, es decir contar con lo inesperado” (p. 12).

Asevera que:

“El conocimiento es navegar en un océano de incertidumbres a través de archipiélagos de certezas” (p. 46).

Quizás por esto la palabra investigación guarde en su etimología el “seguir las huellas”, lo que vincula lo cierto: las huellas y lo incierto: la búsqueda.

Cada descubrimiento nos sigue arrojando más preguntas que respuestas, como es el caso de los orígenes del universo. Ya no somos obra de una sencilla creación divina y parece que sólo nos espera la muerte: entonces: ¿para qué estamos aquí y qué debemos hacer en esta minúscula experiencia que se llama vida? Una propuesta inicial podría ser, precisamente, educar en la incertidumbre. Crear conciencia del carácter incierto del acto cognitivo, como oportunidad para llegar a un conocimiento pertinente. Así, la acción de la academia, de la ciudadanía, del País y en el planeta debe mantenerse en la búsqueda, en el asombro y en la ecología de la acción. Definida esta última por Morin (2020), no como activismo lineal o doctrinal, sino como una actividad compleja, llena de riesgos e incertidumbres; porque cada decisión o elección genera, lo inesperado, lo imprevisto, las desviaciones y las transformaciones. La acción no está completa sin reflexión, sin praxis. O como plantea el sociólogo Félix López (2011), aludiendo a nuestra tarea docente: “Muy bien lo entendía el físicamente desaparecido Jacques Derrida (2010) cuando mencionaba

que ser profesor es siempre un acto de profesión de fe. Es decir, profesor es arriesgarse a la incertidumbre, ya que la tarea del profesor está centrada en hacer pública su palabra y al hacerla pública, nos estamos comprometiendo con ella y con lo incierto. Por tanto, también es una apuesta a hacerse cargo, responsablemente, de la acción humana en una dimensión ética y política”.

Sobre las prácticas y encuentros: Investigación transdisciplinaria para un mundo complejo

Hay detrás de todos estos planteamientos una propuesta transversal y es el llamado a sostener, afirmativamente, una educación compleja y transdisciplinaria. Algo que supondría un cambio paradigmático en la manera de pensar, en la forma de relacionarnos y en las maneras de actuar, individual y colectivamente. Plantea Morin (1999) que:

“El conocimiento de los problemas claves del mundo, de las informaciones claves concernientes al mundo, por aleatorio y difícil que sea, debe ser tratado so pena de imperfección cognitiva, más aún cuando el contexto actual de cualquier conocimiento político, económico, antropológico, ecológico... es el mundo mismo” (p. 15).

Esto implica que todo asunto que afecta hoy a nuestro ambiente o a las personas, requiere de una explicación en su contexto y en su complejidad. Para la ciudadanía, ya no hay problemas que no requieran un conocimiento del contexto, de lo Global (la relación todo/partes), de lo Multidimensional y de lo Complejo. Esto requiere una reforma del pensamiento, un cambio paradigmático: La necesidad del diálogo entre disciplinas y más allá de ellas. Todo está “religado” como asume el pensamiento complejo; donde los procesos crean los productos y estos, a su vez, inciden sobre los procesos que los crean.

Por tomar un ejemplo: los problemas de salud que padecemos hoy están atados a nuestros hábitos alimentarios, a nuestra herencia genética, que a su vez ha sido afectada por nuestros estilos de vida, nuestra cultura, historia y ancestros; religada con políticas públicas, a nuestras actividades económicas y laborales, a la contaminación y también con decisiones que se toman en cumbres de países. No es posible ya discutir nuestros problemas de salud como un asunto médico, individual o como de acceso a un plan médico, según se ventila en los medios o las salas de clase. ¿Cuántas disciplinas necesitan dialogar sobre la

salud para poder tomar las decisiones que logren avanzar en este importante derecho humano? No es sólo un asunto individual y no es sólo un asunto colectivo, pero implica al individuo y al colectivo. No excluye saberes, tampoco pretende diluirlos, porque tampoco se trata de un "holismo"; que pretende que el todo incluya las partes.

Desde nuestra experiencia en la universidad, en las comunidades y en los trabajos en la Fundación Agenda Ciudadana (2008), la propuesta siempre ha sido "religar" voces, saberes, acciones complejas a problemas complejos. También ha sido el reto más grande, pues sabemos que este cambio de un pensamiento simple a un pensamiento complejo, donde se reconoce la necesidad de ese otro saber, de esa otra voz, de esas otras acciones, no se ha dado en la conciencia colectiva.

Sobre la Investigación Acción Participativa

En la universidad de Humacao, lugar donde me desempeño como profesora, hemos pensado en la investigación Acción Participativa (IAP) como una propuesta transdisciplinaria de acercarse a la exploración e investigación de los fenómenos que nos convocan o nos afectan. La Investigación Acción Participativa tiene, como uno de sus orígenes, la reacción a propuestas de investigación causalista y de relación sujeto-objeto. También, nace como propuesta de atender aquellos temas o fenómenos desatendidos o invisibilizados por la academia. Sabemos que vivimos en la mayor de las desigualdades, en la oscuridad de dogmatismos y fundamentalismos que promueven la violencia en todas sus manifestaciones. Podemos reconocer que en las ciegas doctrinas y los cerrados dogmas se fertiliza la ignorancia y la intolerancia; uno fruto del otro.

La IAP, entonces, ha intentado articular intereses entre investigadores e investigados.

Como la describe inicialmente Tomás Villasante (2007)

"La investigación-acción consiste en la definición y realización participativa de proyectos de investigación involucrando a las comunidades y a las organizaciones sociales populares en los problemas cuya solución puede favorecerse, a través de los resultados de la investigación. En la Investigación-acción, continúa, "los intereses sociales están articulados con los intereses científicos de los investigadores y la producción del conocimiento científico se da estrechamente ligada a la satisfacción de necesidades de los grupos sociales que no tienen poder

para poner el conocimiento técnico y especializado a su servicio a través de la vía mercantil” (p. 149).

También, la Psicóloga Social Maritza Montero (2006), contextualizando la IAP y su desarrollo en América Latina, la justifica planteando:

“Necesidad urgente de los investigadores latinoamericanos de asumir el compromiso de su ciencia al servicio de la transformación social de las sociedades de nuestro continente, agobiadas por las desigualdades, la pobreza y la exclusión de la mayor parte de la población” (p. 126).

Esa transformación estaba dirigida, como propusieron Orlando Fals Borda y Paulo Freire en su momento, a la búsqueda y participación de los sujetos afectados en el proceso de investigación y a la creación de nuevos saberes e intercambios de saberes en la relación investigador/investigado.

Aunque se podría reflejar aquí, como fin utilitario, y de hecho se ha utilizado por grupos académicos y no académicos para apoyar el capitalismo global, la Investigación acción con su apellido de “participativa”, ha procurado reducir la brecha “saber-poder” desde la base de las diversas comunidades. Y hago aquí una aclaración sobre el concepto participación. Al decir de Euclides Sánchez, (2,000) “La participación sólo es genuina en la medida en que condiciona efectivamente los resultados, los medios y los métodos para llegar a él” (p. 35). Mínimamente, debe considerar los principios de universalidad, información veraz, manejo y control de los recursos e inclusión activa en la toma de decisiones que predica la Democracia Participativa (Muñoz, 2004). Como apunta Morin (2020):

“La Democracia parlamentaria, por muy necesaria que sea, es insuficiente. Se está incluso, desvitalizando allí donde el pensamiento político se debilita, allí donde hay incapacidad para afrontar los grandes desafíos de la era planetaria, corrupción y desinterés por parte de los ciudadanos”. (p. 69).

Propone Morin diseñar formas de democracia participativa, a la vez que fomentar en la ciudadanía la regeneración del pensamiento político y las “universidades populares” (que se iniciaron en las ciencias políticas, sociológicas, económicas y jurídicas).

En nuestro caso, trabajamos desde mediados de los años 90¹²⁹s, la educación ciudadana (o educación política), el Diálogo Sostenido y Deliberativo y la Investigación-Acción-Participativa en cursos medulares en el Bachillerato en Investigación Acción Social; en cursos electivos, como los que ofrecemos en la Escuela de Derecho de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras; en cursos en Educación continua abiertos a la ciudadanía en general ofrecidos por la Fundación Agenda Ciudadana; que también se ofrecen en Manuales de capacitación en competencias ciudadanas; y facilitando encuentros y diálogos transectoriales para deliberar sobre asuntos públicos como la seguridad, la salud, la educación o el medioambiente.

Otro modelo que hemos utilizado, hacia diversos sectores y hacia adentro de la academia es la Ecología de Saberes. La Ecología de Saberes, como le llaman algunos/as, es una propuesta para profundizar en la investigación-acción. Nos explica Villasante que:

“La ecología de saberes es, por así explicarlo, una forma de extensión al contrario desde afuera de la universidad hacia adentro de la universidad. Consiste en la promoción de diálogos entre el saber científico y humanístico que la universidad produce y los saberes laicos, populares, tradicionales, urbanos campesinos, provincianos, de culturas no occidentales que circulan en la sociedad” (2007: p. 150).

Es algo que implica una revolución epistemológica en el seno de la universidad. La universidad puede abrir espacios institucionales que faciliten e incentiven su ocurrencia. La Investigación Acción Participativa y la Ecología de Saberes son conjuntos de prácticas que promueven una convivencia activa de saberes con el supuesto de que todos ellos, incluyendo el saber científico, se pueden enriquecer en ese diálogo. Como dice Villasante:

“Implica una amplia gama de acciones de valoración, tanto del conocimiento científico como de otros conocimientos prácticos considerados útiles, compartidos por investigadores, estudiantes y grupos de ciudadanos, sirve de base para la creación de comunidades epistémicas más amplias que convierten a la universidad en un espacio público de inter-conocimiento” (2007: p. 150).

Estos acercamientos y estas prácticas, como advierte Morin (2020), no están exentas de correr los riesgos de excluir sectores e intereses o de ser ocupados por partidos políticos o hasta por “charlatanes”. De ahí la necesidad de educar y formar. Nos dice Morin:

“La democracia participativa, concebida para recuperar la vitalidad ciudadana, no puede suscitar espontáneamente ciudadanos activos y bien informados. Necesita un tiempo de arraigo y aprendizaje”. (p. 71).

Sobre Agenda Ciudadana como propuesta de Investigación Compleja y Transdisciplinaria

Agenda Ciudadana ha sido uno de varios laboratorios de investigación para explorar estas viejas/nuevas formas de generar saberes para atender y dialogar asuntos que nos afectan como ciudadanos y ciudadanas. Con toda la intención, la tarea ha sido religar: religar voces, saberes y acciones. Son voces, saberes y acciones que han sido, accidental o intencionalmente compartmentados; con consecuencias muchas veces desoladoras. Los dogmatismos, la politiquería, entre otras ideologías manipuladoras, han logrado que muchos de ellos y ellas no se puedan “ver” en el otro o la otra, pues padecen de todo tipo de individualismos, competencias desleales, ignorancias, prejuicios y violencias.

Muchos colegas, en la universidad y en otros sectores, se han sumado, logrando investigaciones y acercamientos complejos para validarlas y hacerlas viables a la transformación que necesita este País. Pero aún queda mucho trabajo por hacer. Como insiste Morin (2020):

“La reforma del pensamiento debe ir acompañada de una política de reeducación de la educación” (p. 74).

Sobre los Desafíos

La universidad y en general la sociedad, enfrentan grandes retos, producto de sus contradicciones históricas, que se han venido agravando con la incursión, cada vez más prepotente, de los mercados y del estado. Por su complicidad con el servicio a los grandes intereses del mercado y del estado ha garantizado investigaciones y conocimiento para la explotación del planeta y de la humanidad. Ahora le toca detenerse y redirigir su acción a la misión que discursa. Citando al filósofo Francisco Ramos:

“Los graves problemas de nuestra sociedad, y no solamente de nuestra Universidad, no se resuelven solamente con astucias y destrezas económicas, siguiendo las recetas de aquellas agencias que son directamente responsables del descalabro y la

corrupción estructural que arropa el planeta. Es indispensable una profunda transformación de la cultura que pueda poner en marcha nuevos criterios de inteligibilidad que afirmen la vida, la alegría y la práctica de la sabiduría” (2014: p. 1).

Por esto hace falta una reforma del pensar y del hacer en la Universidad. Al decir de Ramos:

“En medio de los grandes desafíos de esta primera civilización mundial que es la nuestra, la única misión de la Universidad es recordar que lo que sostiene el pensar es el deseo de entendimiento; lo que sostiene el acto creador es la ruptura con la autocomplacencia; y lo que sostiene la investigación es el esfuerzo por compenetrarse con las condiciones reales de la existencia. (2014) ...continúa el autor cuando sostiene que “Desde esta perspectiva, la jovial anacronía de la Universidad no significa otra cosa que una joven e intempestiva oportunidad para darse a la tarea de actualizar y profundizar en la experiencia ancestral de la inteligencia y el cultivo de la sensibilidad” (p. 3).

Coincido con Morin cuando propone una “Política de Humanidad” presentada en su último libro: *Cambiemos de Vía: Lecciones de la Pandemia*; cuando nos hace conscientes de la interdependencia de nuestro quehacer humano en un mundo globalizado que necesita humanizarse:

“Una política de humanidad nos recordaría que el mundo está en cada uno de nosotros de la mañana a la noche, no sólo por informaciones, sino también por el café de Colombia, el té chino, los plátanos, las naranjas, las camisas de algodón de Egipto, los calcetines de Escocia, el jersey de Australia, el coche japonés, el bacalao de Islandia, las gambas de Madagascar y el whisky escocés....Estamos en este mundo y este mundo está en nosotros, y ahora descubrimos que este mundo está en crisis” (p. 85).

Una política de humanidad daría a cada nación sentido de la comunidad humana. Eso requiere que cada país, a través de su educación, dote a sus ciudadanos de la conciencia de pertenecer a la humanidad (lo cual, además, serviría para prevenir la xenofobia y el racismo)”.

Igualmente, sostiene que, “La solidaridad y la responsabilidad no son sólo imperativos políticos y sociales, sino también personales. Habría que entender, pues, que la reforma de la sociedad y la del individuo son inseparables... ¿Cómo acceder a un mundo de

comprensión, de benevolencia y de solidaridad si nosotros mismos no somos comprensivos, benevolentes y solidarios? ¿Cómo edificar un mundo de relaciones humanas mejoradas si nosotros mismos seguimos siendo egoístas, vanidosos, envidiosos y mentirosos?”.

Sin ánimo de respuestas o recetas y para seguir dialogando, proponemos los “4 imperativos” de una Política de la Civilización y Solidaridad propuestos por Morin en su libro, *Para una política de la Civilización* (2009) y que se resumen en: Solidarizar (contra la atomización y la compartmentación); regenerar (contra la anonimización); convivencializar (contra la degradación de la calidad de vida); y moralizar (contra la irresponsabilidad y el egocentrismo).

REFERENCIAS

- Agenda Ciudadana (2012). <http://www.agendaciudadanapr.com/publicaciones/>
- Lara, M. & López, F. (2011, diciembre). Transdisciplinariedad e Investigación Acción Participativa: Hacia una propuesta de recuperación de las condiciones para conformar el sentido de lo universitario. No. 6 Revista UMBRAL.
- Montero, M. (2006). *Hacer para Transformar: El Método en la Psicología Comunitaria*. Barcelona. Editorial Paidós.
- Morin, E. (1999) *Siete Saberes Necesarios para la Educación del Futuro*.
- Morin, E. (2020). *Cambiemos de Vía: Lecciones de la Pandemia*. Barcelona. Editorial Paidós
- Morin, E. (2009) *Para una Política de la Civilización*. Barcelona. Editorial Paidós.
- Muñoz, B. (enero-julio, 2004). Sobre el quiebre en la Democracia Participativa. Nómadas, 2-17.
- Ramos, F. (2014, marzo). *La Jovial Anacronía de la Universidad*. Accesado en <https://www.80grados.net/la-jovial-anacronia-de-la-universidad/>
- Román, M (2009) *¿Universidad de investigación desde las coordenadas del pensamiento simple?* Texto Inédito.
- Sánchez, E. (2,000). Todos con la Esperanza: continuidad de la participación comunitaria. Caracas, Venezuela: Comisión de Estudios de Posgrado, Facultad de Humanidades y de Educación-Universidad Central de Caracas.
- Villasante, T. R. (2007). Una. Articulación Metodológica: Desde Textos del Socioanálisis, Investigación Acción Participativa, Filosofía de la Praxis. Política y Sociedad, I(A)P, F. Praxis, Evelyn F. Keller, Boaventura S. Santos, etc. 44 (1), 141-157 accesado en <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POS0707130141A>

I. La Incertidumbre como Estado de Situación:

El pasado 27 de enero del 2022 se publicó en el periódico *El Nuevo Día* una columna titulada: “*Tras el acuerdo de la deuda, Puerto Rico depende de su propio gobierno*”. La columna, de dos páginas, fue escrita por Antonio Weiss, asesor del Departamento del Tesoro Federal y persona clave en la creación de la Ley Promesa y la Junta de Control Fiscal. La columna escrita por Weiss se realizó a pocos días de la certificación del Plan de Ajuste de Deuda para Puerto Rico. En su columna menciona lo siguiente: “El plan [de ajuste de deuda] aprobado por la jueza Taylor Swain es técnicamente sólido. Pero se necesitarán inversiones estratégicas y un realismo contundente para evitar déficits a largo plazo y una segunda quiebra” (Weiss, 2022). La frase nos llamó la atención ya que reconoce, por una parte, el Plan de Ajuste de Deuda como “técnicamente sólido” pero, a su vez, menciona que se necesitará de un “realismo contundente” para el éxito de este. En ese sentido, la solidez de dicho plan no es clara ni contundente y en cualquier momento se puede desvanecer. Más adelante en su artículo, luego de hablar de los logros de la gestión del Plan de Ajuste de Deuda menciona que estos “logros son reales, pero no garantizan que la deuda de la isla sea realmente sostenible a largo plazo” y añade, un poco más adelante: “Aunque la deuda se ha recortado...el pueblo de Puerto Rico corre el riesgo de que se produzca un rendimiento insuficiente” (Weiss, 2022). El artículo es paradójico porque trata, por un lado, de consignar cuáles fueron los logros de la Junta de Control Fiscal y del Plan de Ajuste de Deuda pero a la misma vez deja saber que no hay ningún tipo de garantías de una recuperación del país y que, en sus palabras, “corremos el riesgo de que se produzca un rendimiento insuficiente”.

Ese carácter paradojal del Plan de Ajuste de Deuda, según planteado por Antony Weiss, da la impresión de que la función de la Junta de Control Fiscal durante todos estos años no ha sido otra cosa que dedicarse a la tarea de “estructurar la incertidumbre” o, si se quiere, “planificar lo incierto”. Por eso Weiss deja saber que “los logros son reales, pero

no garantizan...”. Pero como si no fuera suficiente dejar al país sin garantías, Antonio Weiss hace una petición en su columna para que: “El Congreso debe enmendar la Ley de Supervisión, Administración y Estabilidad Económica de PR (PROMESA) para devolverle el poder al pueblo de Puerto Rico y sus funcionarios electos”. Es decir, ahora que nos estructuran la incertidumbre, ahora nos dejan en manos del llamado gobierno propio. En otras palabras, parecería querer decir que: *les diseñamos la incertidumbre ahora les toca a ustedes gobernarla.*

La gestión de la incertidumbre es una de las características intrínsecas del capitalismo. No hay movimiento del capital sin una gestión de lo incierto, sin una apuesta, sin un riesgo. No hay que abundar aquí, por ejemplo, en la sabida relación conceptual entre deuda/crédito con la fe, la religiosidad y el sacrificio. Como menciona Yanni Varoufakis (2015) a diferencia del sistema feudal en donde la distribución de la riqueza se realiza al final del proceso productivo y con pleno conocimiento del total de riqueza obtenida de la producción, en el capitalismo esa distribución se realiza al inicio del proceso productivo en una especie de apuesta al futuro, dejando en la incertidumbre, en la especulación y el riesgo los posibles beneficios que se pueda obtener al final del proceso. Es esa también la definición del capitalismo que trabajan Luc Boltanski y Eve Chiapello en *El Nuevo Espíritu del Capital* (2002), cuando mencionan:

De las diferentes caracterizaciones del capitalismo... realizadas desde hace un siglo y medio retendremos una fórmula mínima que hace hincapié en la *exigencia de acumulación ilimitada de capital mediante medios formalmente pacíficos*. La perpetua puesta en circulación del capital dentro del circuito económico con el objetivo de extraer beneficios, es decir, de incrementar el capital que será a su vez reinvertido de nuevo, sería lo que caracterizaría primordialmente al capitalismo... La acumulación no consiste en un acaparamiento de riquezas, es decir, de objetos deseados por su valor de uso, su (p.3) Boltansk, LUC y Eve Chiapello. (El Nuevo Espíritu del Capitalismo. Editorial Akal. 2002, p.3).

En otras palabras, el capitalismo no se trata solamente de la acumulación o posesión de la riqueza sino de la ilimitada puesta del capital en una circulación de riesgo. Esa puesta en circulación siempre lleva en la incertidumbre. Esa continua circulación es lo que distingue el capital en tanto valor en movimiento, según la lectura que realiza David Harvey (2018).

En ese sentido, el capital lo nutre esa *a/puesta* constante de circulación de la incertidumbre. No es por eso extraño las palabras de Anthonio Weiss cuando se refiere al Plan de Ajuste de Deuda como un plan “técnicamente sólido” pero incierto. A fin de cuenta, quizás de eso se trata el llamado a que Puerto Rico, luego de la quiebra, tenía que volver a los mercados financieros. Es decir, es un llamado a volver a habitar la incertidumbre. Es volver a insertarnos en la especulación y la incertidumbre del capitalismo financiero porque la quiebra es un estado de inmovilidad del valor.

Ese dominio expansivo de la incertidumbre se extendió hasta la Universidad de Puerto Rico cuando a partir del año 2016 fue incorporada a las corporaciones que estarían bajo la supervisión de la Ley Promesa y por tanto sujetas a las disposiciones del Plan Fiscal que desarrollara el Gobierno de Puerto Rico. Con esa incorporación la Universidad de Puerto Rico comenzaba una nueva etapa de las prácticas neoliberales que venían debilitando a la institución desde décadas anteriores. Algunos ejemplos de ese movimiento anterior pueden trazarse en acciones como la congelación de la fórmula de los fondos provenientes del gobierno, las medidas cautelares, congelación de plazas, medidas escolarizantes del mundo académico, entre muchas otras. El año 2016 marca quizás un nuevo momento de transición en las prácticas que se llevaban, por muchos años, implantando en la Universidad de Puerto Rico. Algunas de las medidas surgidas a partir del Plan Fiscal y la Ley Promesa pueden resumirse de la siguiente forma. La proposición por parte del Gobierno de PR de una reducción de más de 500 millones del total de aportaciones fiscales a la UPR, lo cual representa poco más del 50% de los ingresos que recibía la institución. Uno de los efectos de esta reducción, y es el más discutido, es el de precarizar la institución universitaria y las condicionales laborales de sus empleados; ya que más del 90% del presupuesto universitario se encuentra destinado para nóminas de empleados. Pero también, esta medida tiene como efecto someter toda acción y decisión administrativa de la universidad a la lógica economicista.

Cualquier decisión que se tome a partir de la aprobación de dicho Plan Fiscal tiene como referente el “recorte” presupuestario y la “razón económica”. Eso desplaza otras consideraciones como pueden ser la excelencia académica, la creación de conocimiento o el valor del arte y del pensamiento por sí mismo.

Ante esta situación, la Junta de Gobierno de la Universidad de Puerto Rico comenzó un proceso de ajustar (“right-sizing”), a la Institución a esa razón económica impuesta. De ahí, que surgieron recomendaciones dirigidas a transformar el sistema de retiro, consolidar recintos, consolidar funciones administrativas y programas académicos, reducir el “gasto” en el personal no docente, aumentar la matrícula, entre otros. Todas estas medidas son consecuencia de esa razón economicista y de colocar las diversas acciones de la universidad en la lógica del capital. De ahí, que un nuevo lenguaje comience a circular en la universidad y se convierta en una especie de normalidad académica. Por ejemplo, se comienza a hablar de programas académicos “auto-liquidables” sin importar el valor social de los mismos. Se habla del universo de estudiantes como un “market share” y de la posibilidad de aumentar los mismos para generar mayores ingresos sin dar cuenta de que una mayor cantidad de estudiantes podría afectar la excelencia académica. Así, también un nuevo aparato conceptual comienza a dominar la vida académica: eficiencias, optimización, agilidad, avalúo, clientes, entre otros. Todo ello va configurando el lenguaje del capital en versión neoliberal y el cual se posiciona como los nuevos valores de una universidad del siglo XXI.

Todas estas medidas forman parte de todo el entramado neoliberal que busca desmontar los espacios dedicados a cultivar el pensamiento, las artes y conocimiento ya que no forman parte del circuito del capital y, por ello, las consideran radicales al sistema. Como menciona Henry Giroux (2018) se configura con ello una pedagogía de la ignorancia:

... el fomento de una especie de amnesia social que borra el pensamiento crítico, el análisis histórico y cualquier noción de relaciones sistémicas más amplias. A este respecto, hace lo contrario al trabajo de la memoria crítica, pues elimina aquellas esferas públicas en las que la gente aprende a traducir los problemas privados en asuntos públicos. (Giroux: 2018, 7).

Además, todas esas prácticas tienen un efecto simbólico importante ya que dicha propuesta y su materialización significa la retirada del gobierno y del “Estado” en garantizar la educación superior pública en el país. Es el “manos afuera” del Estado respecto a la creación de conocimiento, artística y la educación superior. Esto llevaría a replantear la lucha por la autonomía universitaria ya que siempre esta lucha se colocó como un asunto

de intervención de partidos políticos y el Gobierno en los asuntos universitarios. Ahora de lo que se trata es de el sometimiento de la Universidad a una lógica economicista lo cual nos debería llevar a replantearnos la lucha por la autonomía ya no sólo desde el marco político partidista sino también desde el marco economicista. De hecho, muchas de la justificación gubernamental a este respecto ha sido que como la Universidad siempre ha luchado por la autonomía la principal forma de garantizarle a la Universidad esa autonomía es limitando los fondos que recibe la institución del Gobierno. Esta justificación es engañosa porque la autonomía universitaria se garantiza con la no intervención político partidista pero también con la garantía y de tener los fondos suficientes para convertir la institución en un espacio privilegiado para la producción de saberes educación y creación artística. Por su parte, la imbricación histórica entre gobierno, el Estado y el sector público no nos ha permitido pensar adecuadamente otras formas de mantener la dimensión pública de la Universidad de Puerto Rico fuera del aparato estatal.

II. Homo-Speculans y comunidades de incertidumbre

Ante esta situación, la pregunta que siempre se mantiene presente es cuáles son las acciones que debemos tomar para realizar proponer cambios y un movimiento alterno hasta este movimiento de desmontaje de la dimensión pública de nuestra vida social. La pregunta muchas veces nos sorprende con la sensación de que no hay salida o vías alternas. Hasta cierto punto, ha existido una cooptación de las alternativas o, como mencionan Brian Massummi & Erin Manning, una ocupación de la imaginación (2018). Muchas de nuestras respuestas se han mantenido dentro de los entendidos de escenarios amenazantes del pasado sin lograr atenuar con las particularidades que estamos viviendo actualmente. Esto ha ocurrido también porque todo el escenario de incertidumbre que promueven las prácticas neoliberales generan también, como menciona Aris Komporozos-Athanasiou (2022), una forma de subjetividad especulativa que responde a los escenarios inciertos de la precarización social y económica. Pero a la misma, es una subjetividad formada dentro de una dimensión social definida exclusivamente por la lógica economicista.

La versión neoliberal del capitalismo lleva ya varias décadas sometiendo cada aspecto de nuestra vida social a la lógica del mercado. Para ello, ha seguido el principio

de desmontar las instituciones públicas, junto a la amplificación del valor del interés privado e individual sobre la valoración de la dimensión pública de nuestra vida social. Es por ello que prácticamente todo aspecto de nuestra vida se encuentra insertada en el circuito de valor del capital y si quedara algún resquicio de la dimensión pública de nuestra vida esta se encuentra tan regulada, normalizada, a través de reglamentaciones que la hacen inoperante por su excesiva burocratización. Esto puede observarse en los recientes desastres vividos en Puerto Rico, huracanes terremotos y pandemia, en donde el Gobierno quedó prácticamente sin recursos para atender la situación y la opción que se le daba a la ciudadanía era la de un “sálvese quien pueda” o en la frase cada vez más repetida de que la “salvación es individual”.

En el caso de la pandemia podemos observar esta situación en la medida en que han sido farmacéuticas privadas la que, en su mayoría, han tomado control de la vacunación colectiva generando ganancias extraordinarias y negándose, a pesar de las voces de la comunidad internacional, a realizar una exención de sus patentes para que otros países puedan reproducir la vacuna y poder inocular a la población mundial. Parecería no haber salida a ese dominio de la lógica del capitalismo en todos los aspectos de nuestra vida social. Como bien menciona, Francisco José Ramos (2020): “...lo que prevalece [no es] sino la *omnívora* lógica del capital, transversal a toda forma de gobierno y a todas las clases, grupos y sectores sociales, incluyendo las economías ilegales como el narcotráfico, la prostitución, el tráfico de armas o de órganos vitales, etc.”

Como ejemplo, podemos mencionar que la consigna “*La UPR no es un gasto, es una inversión*” ha acompañado muchas de luchas que han dado los universitarios para intentar detener los recortes al presupuesto propuesto por el Plan Fiscal. No hay duda que la UPR es una inversión y que frente a la lógica de ver la UPR como un gasto es necesario levantar las consignas que reconocen su inversión en el país. Sin embargo, hay que reconocer que la consigna está colocada, tanto en la visión de gasto o de inversión, dentro de una lógica economicista. Esta captura, a nuestro modo de ver, es propia del neoliberalismo; en donde no parece haber otra mirada posible porque toda posibilidad se agota en la llamada *racionalidad económica*. Más aún, el traspaso de la lógica del gasto a la inversión es también un movimiento que utiliza la misma lógica financiera como herramienta de lucha.

Lo que se invierte se arriesga y se coloca en trámite de la especulación. Ese es precisamente, el planteamiento que realiza Aris Komporozos-Athanasiou cuando menciona que las prácticas especulativas del mercado financiero ya no forman parte de un sector particular de lo social, sino que más bien conforman la estructura misma de las sociedades contemporáneas (Komporozos-Athanasiou, 2022, p. 144). De ahí que la incertidumbre sea el principio que estructura el estado de situación. No se trata aquí de la incertidumbre como acción o duda epistemológica que busca la formación de un saber o conocimiento, sino como dispositivo de poder que conforma subjetividades inamovibles que quedan en el reino de la especulación.

De ahí, menciona Arios Komporozos (2022) que hemos pasado de un *homo economicus* a un *homos-speculans* que se vincula con los otros en una *comunidad de especuladores* caracterizados por compartir experiencias de volatilidad, de precariedad enfrentando de formas diversas las incertidumbres de todas las esferas de la vida social. En esas experiencias el tiempo cronológico y lineal colapsa y se redefine a partir de la vivencia de experiencias cortas de vida (*short-live experiences*) tramitadas a través de las redes sociales y en la ausencia de un proyecto y de una proyección a futuro porque lo que predomina es la fugacidad y lo efímero de las conexiones y las publicaciones. Así como se producen contenidos e información, asimismo desaparecen.

El *homo-speculans* o la *comunidad de especuladores* no hay propuestas y su quehacer parece transitar la incertidumbre y parecería que sus acciones se limitan a imaginar respuestas o escenarios de lo que les podría pasar, pero en ausencia de un reconocimiento de su relación de poder. Es una especie de sujeto que está a la espera de “a ver que van a hacer conmigo”. De alguna forma se genera una inercia que se alimenta de la ficción de que especular sobre nuestro futuro es una forma de acción alterna.

Los efectos de la incertidumbre impuesta por el capital tienen como fundamento no promover la búsqueda sino habitar lo incierto desde un estado precariedad de vida. Una precarización que, usando el modelo del *homo-speculans*, aparece también desde la forma de una imaginación precaria o, si se quiere, una precarización de la imaginación de futuros alternos. Como bien menciona Pierre Bourdieu (2000), la precarización no se trata de un efecto de las crisis o problemas económicos, sino más bien de lo que se trata es de una

“voluntad política” que bien podría llamarse como política la precariedad que es inherente al neoliberalismo. De ahí que esa incertidumbre se convierte también en una forma de gobierno y de gestionar los colectivos. Isabel Lorey apuntaba a ello cuando se refería a la precarización como forma de gobierno que no se reduce a una incertidumbre laboral sino a una precarización de todos los ámbitos de la vida. Menciona Lorey:

...la precarización como gubernamentalidad no solo significa incertidumbre en el trabajo remunerado, sino precisamente incertidumbre en el modo de vida y por ente en los cuerpos y en los modos de subjetivación. Entender la precarización como gubernamentalidad permite problematizar las complejas interacciones de un instrumento de gobierno con las relaciones económicas de explotación, así como con los modos de subjetivación en sus ambivalencias entre sumisión y empoderamiento. (Lorey, 2016, p. 29)

Esa precarización de los modos de vida no sólo se realiza a través del gobierno y la creación de políticas públicas que estén dirigidas a generar acumulación creando desposesión en los grandes sectores de la sociedad (p.e. Plan de Ajuste de Deuda) sino que se expande en todo ámbito de nuestra vida social ya que ha sido subsumido al circuito de la incertidumbre la acumulación del capital. Ese carácter es lo que define para Wendy Brown el neoliberalismo. Es decir, no se trata sólo de privatizaciones, sino que la formulación de los problemas y de sus soluciones están puesto en una lógica de la inversión del capital. Menciona Wendy Brown:

El neoliberalismo...debe ser entendido no simplemente como una política económica, ya que es más bien una racionalidad gubernamental que disemina las métricas y valores del mercado hacia cada esfera de la vida... El neoliberalismo no sólo privatiza... lo que alguna vez fue valorado y sustentando por el sector público. Más bien, formula todo en términos de la inversión del capital y el beneficio, incluyendo al ser humano mismo. Los bienes públicos de cualquier tipo cada vez son más difíciles de asegurar o hablar de ellos. Al ser las métricas del mercado el referente explicativo de toda la dimensión humana y sus instituciones cada vez es más difícil explicar por qué las universidades, bibliotecas, parques, reservas naturales, servicios municipales, escuelas elementales, incluso carreteras, aceras, deben ser públicamente accesibles y sustentadas por lo público” (Brown, 2015, p. 176).

Se trata pues de una rentabilización de todos los aspectos de la vida humana. Pero al subsumir la vida humana a la lógica del capital se somete todo el entramado social al espacio de la incertidumbre. Esto está recogido, a nuestro parecer, en la serie surcoreana *Squid Games (Juegos de Calamar)*. Todos los participantes del juego son seres precarizados personas endeudadas, con grandes problemas económico, familiares y labores. La alternativa que se les presenta es poner su propia vida en juego, especular e invertir su propia vida, jugarse la vida. Cada juego es una apuesta donde se está jugando la vida. Cada jugador acepta las reglas del juego en lugar de intentar cambiarlas. Si recordamos en la serie *Juegos de Calamar* la mayoría tiene la posibilidad de cancelar el juego, pero en lugar de cancelar el juego, decidan por mayoría jugarlo y quedarse en el mismo a pesar de estar apostando la vida.

Sin embargo, a diferencia de la serie que venimos de comentar, para Aris Komporozos el *homo-speculans* es una subjetividad producto del estado de precarización e incertidumbre que no está sometida a una lógica de racionalidad económica pero tampoco está sometida, de ahí la diferencia con la serie, a una lógica de la apuesta bajo la falacia de una futura ganancia. El *homo speculans*, por el contrario, acepta la incertidumbre como forma verdadera de vida y, por lo tanto, en lugar de revertir su condición precaria se recrea en capturar y consumir experiencias que no apuntan hacia un futuro alterno y estable sino a la inmediatez de vivencias que mantenga la incertidumbre como orden social. De ahí que la *comunidad de especuladores* de Komprozos-Ahtanasiou, ya no tienen como referentes de su vida la seguridad y el control, sino que reconocen que el futuro es incierto por lo tanto se nutren de vivencias que bien podrían estar recreadas en la pantalla de un celular o en la plataforma de una red social en donde el tiempo longitudinal colapsa para devenir en experiencias cortas de vida que se tramitan en redes sociales y desde realidades inconexas. De ahí, que a nuestro modo de ver, esta *comunidad de especuladores* se ve reflejada en ese exceso por *compartir* información en las redes sociales. No es una búsqueda de la comprensión, reflexión o análisis sino, más bien, un compartir que mantiene la circulación del caos y la incertidumbre de la vida como forma de afirmar la subjetividad.

III. Duplicidad Creativa y la Contrapropuesta:

Durante los años que estuvimos trabajando en Administración Central para diseñar un modelo de transformación intentamos plantear un modelo de transformación que revirtiera los planes de precarización e incertidumbre propuestos por el Plan Fiscal de la UPR y por la política de los gobiernos. El modelo tiene similitudes con lo planteado por Brian Massummi en *99 Theses on the Revaluation of Value: A Postcapitalist Manifesto* (2018) en donde establece que una de las ficciones desde el capital realiza un anclaje de su dominio en el lenguaje del cálculo y de la cuantificación. De ahí, que Massummi plantee la creación de acciones que vayan dirigidas a crear valor desde las cualidades y desde los afectos. De ahí que se generen contrapropuestas a las imposiciones del capital contemporáneo basado en lo que llaman *duplicidad creativa* y “*inmanent outside*” (*el afuera inmanente*). El término *duplicidad creativa* se refiere a salir de la lógica binomial para proponer una suerte de “espejos” que dupliquen el proceso que se no está imponiendo, pero desde un lugar y un propósito común y colectivo. Mencionan Massummi y Manning:

This involves recognizing what work in the systems we work against. We don't just oppose them head on. We work with them, strategically, while nurturing an alien logic that moves in very different directions”. (Massumi, 2018).

El ejemplo de este proceso se encuentra en las criptomonedas que simula el proceso financiero, pero a su vez, desmonta el poder de las instituciones financieras y en donde todo “usuario” tiene acceso, participación y transparencia en el proceso de venta y compra de las criptomonedas. Por su parte Aris Komporozos plantea este proceso como uno contra-especulativo en la medida de que se trata de participar, no de oponerse de forma absoluta, en la política-económica especulativa, pero para sabotearla y redefinirla de un proyecto común (2022, p. 124). Se trata de una lógica parasitaria en el sentido en que no se opone al sistema, sino que está dentro de él, pero a la misma vez lo revierte. En ese sentido, en el plano universitario podría verse como ejemplo el superar la lógica binomial de “cero recortes” “cero cambio”, “cero transformación” para proponer *duplicidad* a la propuesta pero en beneficio del colectivo universitario. Un ejemplo de ello fue cómo en el año 2017, tanto miembros de la Junta Universitaria de la UPR y del colectivo Préstamos del RUM, crearon una propuesta alterna a los recortes que no estaba basada en el “cero recortes” sino en la propuesta de un recorte de aproximadamente 200 millones, lo cual era

una cantidad ínfima al recorte propuesto por la Junta de Control Fiscal y el Gobierno de Puerto Rico. Por ejemplo, como hicimos en su momento, a un plan fiscal con un recorte de 512 millones no nos colocamos en la posición de “cero recortes” sino en la proposición de un plan fiscal con un recorte de 200 millones aproximadamente. De igual forma, lo que trabajamos en Vicepresidencia fue un modelo de duplicarle modelos de transformación a la JCF pero desde un proyecto colectivo. Por ello, Brian Massummi habla “del afuera inmanente” porque este tipo de propuestas se convierte en ese extraño que no había sido visto, que no estaba dentro de las opciones pero que, paradójicamente, siempre estuvo allí. Para poder activar ese “afuera inmanente” se necesita salir de esa lógica binomial y ante una imposición de la incertidumbre y de la especulación, proponerle un juego de espejos que invierta el sentido de la especulación impuesta.

La propuesta tenía tres principios que han sido compartidos por otros grupos de nuestra comunidad: 1) se asumía la necesidad de una transformación universitaria pero desde otra premisa que planteaba que, todo cambio debe venir de los miembros de la comunidad universidad universitaria; 2) toda propuesta debía surgir de la experiencia colectiva de los miembros de la comunidad universitaria a través de diálogos sistémicos. De esta forma, como menciona Aris Komporozos se intentaba gestionar un movimiento contra especulativo, rediseñado propuestas que estén dirigidas a la formación y revitalización de una experiencia común no especulativa sino de proposición de valor; 3) El proyecto de transformación no podía tener como principio el elemento economicista. De esta forma se buscaba expandir la dimensión economicista impuesta por el neoliberalismo. En su lugar, podíamos utilizar como criterio la excelencia académica en lugar del ahorro, la optimización o la reducción de gastos. Otros elementos de la contrapropuesta se resumen a continuación.

a) De las estructuras a los procesos:

Una de las características de la propuesta de la Junta de control fiscal es pensar y proponer cambios de estructuras ignorando que son los procesos y las relaciones cobijadas en cada una de las estructuras la que generan los cambios. Focalizarse en estructuras es propio de sistemas que no reconocen las complejidades de las redes y la multiplicidad de procesos que se dan en las estructuras. Es por eso que una de las propuestas más conocidas de la

Junta de control fiscal fue la creación de la propuesta de consolidar recintos. Esa propuesta parte de una mirada simple basada en fusionar estructuras tanto administrativas como académica e ignorando las relaciones que tiene cada una de las unidades con su entorno social. Esa propuesta iba a crear disloques entre los recintos porque no atendían procesos internos de los mismos a la vez que generaba más capas de burocracia y oficinas con necesidad de asignarle presupuestos. En cambio, propusimos un modelo focalizado basado en la identificación de las micro relaciones y los procesos múltiples y heterogéneos que se dan al interior de la estructura universitaria. Como propuesta alterna a esas consolidaciones y estructurales proponemos la consideración de fortalecer las redes de interacción entre las diferentes unidades y oficinas de los recintos de la Universidad. Esa propuesta estaba fundamentada en una estructura sistémica que ya tiene la Universidad de Puerto Rico pero que quizás no ha funcionado a través de los años por tener una estructura jerárquica y vertical.

b) Un movimiento de una subjetividad contra-especulativa:

Era necesaria la transformación de un empleado que se posiciona en el lugar de la víctima o ser receptor de políticas y que su única acción es la especulación sobre su futuro. Para ello había que crear espacios para que el empleado reflexionara y propusiera acciones para transformar sus condiciones laborales más allá del reclamo y la exigencia. Esto requería crear unos espacios para disponer la palabra para que pudieran conversar proponer ideas y acciones para poder generar transformaciones. De ahí que creamos diversos espacios o regiones de poder fundamentado en la función administrativa que cada uno de ellos realizado. Estos espacios se convirtieron en lo que Massummi llama *Temporary Autonomous Zone*. Es decir, espacios de autonomía donde se permitiera dialogar y proponer cambios en los modelos de trabajo. De ahí que se crearon grupos de trabajo y diálogo por áreas administrativas inter-recintos. Por ejemplo, todos los directores de compras de las oficinas del sistema UPR constituían un grupo de trabajo o todos los directores recursos humanos otro de los grupos, entre otros. Esos espacios eran de carácter horizontal y desde donde se comenzaron a generar micro-proyectos comunes de transformación desde la misma necesidad de los grupos y no desde la necesidad de políticas o planes externos. De grupos como éste surgió por ejemplo la política de firmas electrónicas que hoy está

implantada en la Universidad. Con la creación de estos grupos se iba generando una especie de poder paralelo a la administración central ya que entonces obligaba a la administración acoger las propuestas de los recintos y responder a las necesidades de estos a diferencia de lo que ha sido la práctica tradicional. Este modelo a la misma vez fortalecía la creación de redes inter-recintos, no creaba consolidaciones, fortalecía el diálogo y la autonomía universitaria desde un lugar distinto al marco jurídico desde el cual casi siempre se tramita la discusión sobre la autonomía.

Como resultado teníamos agrupado una cantidad de espacios o de diálogo constituidos por el personal adscrito a las funciones correspondientes entre todos los recintos. En esas esferas o grupos de trabajo los miembros iban gestando un tipo de pensamiento y diálogo que transitaba entre lo local y lo sistémico y viceversa. De esta forma se trabajan los asuntos con respuestas sistémicas y mucho más vinculadas a las necesidades de los mismos recintos. Cada una de esas esferas iban gestando propuestas que a su vez se convertían en herramientas de poder que se impulsando desde la Vicepresidencia, hacia la Presidencia, hacia la Junta de Gobierno y la hacia la Junta de Control Fiscal. De esta forma se gestaban un proyecto común, procesal, basados en redes de interacción y sistémico.

IV. Consideraciones finales:

Todo esto se traduce en la creación de valor a través del trabajo colaborativo y la creación de nuevas formas de colaboración que va gestando un común desde un lugar que no es la incertidumbre ni la especulación. Este tipo de espacios mantiene un ambiente de intercambios, de aprendizaje y crea relaciones afectivas que podrían redefinir la llamada comunidad universitaria. De esta forma, se asumía esa *duplicidad creativa* a la cual se refería Brian Massummi en tanto se propone una transformación, pero desde un lugar distinto a las propuestas por la Junta de Control Fiscal. De igual forma, se presentaba ese *afuera inmanente* en la medida en que se genera una propuesta alterna desde las mismas condiciones y estructura universitaria pero como alternativa a la lógica economicista. De ahí, se hace un ejercicio de ocupar nuevamente la imaginación para proponer futuros alternos a universidad que nos ha sido ocupada por otros intereses. Este modelo enaltece

el carácter de la universidad como espacio complejo, pero a partir del mismo intercambio de experiencias con los miembros de la comunidad. Como menciona Massumi y Manning:

What there will be is a complex space of relation for people to create intensities of experience together, in emergent excess over what they could have create working separately, or in traditional themes. It's meant to be self-organizing, with no separate administrative structure or hierarchy and even no formal decision-making rules. It's anarchistic in that sense, but through mobilizing a surplus of organizing potential, rather than lacking organization. You could also call it communistic, in the sense that there is no individual value holding. Everything is common. (2018).

Por ahí puede haber un camino para realizar ejercicios de contraposición que extraigan la incertidumbre del lugar de la precarización y paralización especulativa al que se nos ha impuesto por la práctica neoliberal y, así colocar, la incertidumbre como impulso para búsqueda y la proposición de proyectos hacia lo común y revitalización de nuestra universidad.

REFERENCIAS

- Boltanski, L. &. (2002). *El Nuevo Espíritu del Capitalismo*. Madrid: Editoriarl Akal.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos*. New York: Zone Books.
- Bourdieu, P. (2000). *Contrafuegos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Giroux, H. (2018). *La Guerra del Neoliberalismo contra la Educación Superior*. Barcelona: Editorial Herder.
- Harvey, D. (2018). *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*. New York: Oxford University Press.
- Komporozos-Athanasiou, A. (2022). *Speculative Communities: Living Uncertainty in a Financialized World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lorey, I. (2016). *Estado de Inseguridad: Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Massummi, B. (2018). *99 Theses on the Revaluation of Value: A Postcapitalist Manifiesto*. Minnesota, US: Minnesota University Press.
- Massumi, B. & Manning, E. (2018). *A Crytoeconomy of Affect*. The New Inquiry, np.
- Ramos, F. J. (2020, julio 3). *La Era sombría del capitalismo IV*. San Juan, PR. Retrieved from www.80grados.net.
- Varoufakis, Y. (2015). *Economía sin corbata*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Weiss, A. (2022, enero 22). *Tras el acuerdo de la deuda, Puerto Rico depende de su propio gobierno*. El Nuevo Día, p. np.

Síntesis del Proyecto

SÍNDROME DEL DESGASTE PROFESIONAL EN DOCENTES DEL RECINTO DE RÍO PIEDRAS DE LA UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO: UN ACERCAMIENTO TRANSDISCIPLINARIO

Dr. Noel Motta Cruz, Dr. Waldemiro Vélez Cardona

Co-investigadores/as: Dra. Dolores Miranda, Dra. Eunice Pérez, Dra. Elizabeth Borges, Dra. Nancy Viana, Dr. Iyari Ríos, Dr. José Rodríguez, Prof. Aníbal López y Prof. Yerielis Crespo

Introducción

El problema del síndrome del desgaste profesional (Burnout) se ha venido estudiando desde hace más de cuatro décadas utilizando indicadores físicos, cognitivos, conductuales, emocionales y organizacionales, porque se ha considerado como un factor que afecta adversamente las ejecutorias y productividad de los trabajadores en diversos ámbitos laborales. Esto, a su vez, tiene graves consecuencias en el funcionamiento y hasta en la viabilidad de las organizaciones, ya sean públicas o privadas. Por ello se ha entendido que se deben estudiar y determinar cuáles son los principales factores que provocan esta condición con el fin de prevenirlo y evitar que prolifere y se agudice. En el caso de la educación superior, al igual que en muchos otros contextos, se ha destacado que el síndrome de desgaste profesional es un fenómeno multicausal y complejo por lo que además de estudiar sus causas y manifestaciones de manera aislada es preciso considerar las relaciones entre éstas, desde una perspectiva de sistemas, utilizando esquemas integradores.

Con lo anterior en mente nuestro colectivo de investigación se ha propuesto investigarlo por medio de abordajes transdisciplinarios. En ese proceso estaremos identificando estresores asociados tanto a la vulnerabilidad como a la resiliencia del docente, así como los efectos de éstos en los ámbitos laboral, familiar y comunitario, desde una perspectiva integrada, que es la característica principal de la investigación transdisciplinaria.

Recientemente se ha generado cada vez mayor consenso entre los investigadores del *burnout*, en el entendido de que depender de una sola forma de alcanzar el conocimiento

(disciplinas) ya no es suficiente. Además, de que las metodologías de investigación interpretativas y críticas que han surgido para retar el paradigma positivista, tampoco son suficientes. Se requieren nuevas metodologías que propicien la integración del conocimiento científico y académico como el que se produce en las comunidades y la sociedad civil (McGregor, 2018). Por ello somos conscientes de que nuestro reto principal es desarrollar una metodología que integre los diversos abordajes y andamiajes teóricos que se han utilizado para estudiar el *burnout*, a la vez que proponemos nuevos abordajes considerando el contexto actual de nuestra institución y las transformaciones que en ella se están produciendo y que afectan significativamente al personal docente. El desarrollo de esta metodología requerirá enfoques mixtos, en los que se entrecrucen los números con las percepciones (Deschepper, et al., 2017).

Metodología

El desarrollo de una metodología que reconozca e integre los contextos y las complejidades en las que actualmente se desenvuelve el personal docente será la principal aportación de la investigación que nos hemos propuesto realizar. Esperamos que el resultado, aún con sus limitaciones, será de interés tanto para quienes vienen estudiando el síndrome del *burnout*, como para quienes hacen investigación sobre el devenir de la educación superior y el personal docente que en ella labora.

Al desarrollar¹ nuestra metodología deberíamos considerar al menos cuatro aspectos importantes: 1) la producción de conocimiento es un proceso social complejo, 2) cuáles son nuestros supuestos acerca de la naturaleza y significado de las ideas, experiencias y realidad estudiadas y cómo éstas están vinculadas entre sí, 3) reflexionar críticamente sobre la autoridad epistémica con la que se reclamará que nuestros resultados efectivamente han

¹ Utilizamos el término desarrollar en lugar de seleccionar, pues entendemos que la metodología se construye como parte de un proceso dinámico que no está plenamente determinado desde el inicio. Es más bien emergente que a priori.

producido nuevo conocimiento, y, 4) evaluar las implicaciones éticas y políticas que tendría el conocimiento producido (Ramazanoğlu, & Holland, 2002, pp. 10-11).

En el propio proceso de desarrollar nuestra investigación podríamos estar sintiendo en carne propia nuestro objeto de estudio. La separación abstracta y positivista entre objeto y sujeto no tiene ninguna cabida en nuestra investigación. Tal como afirma Hammersly (2011, p. 28):

... research can be a stressful process, and that how the work is done will inevitably be shaped by how researchers feel about the people they are studying, their fears about what might happen, etc. So, one of the major themes in the methodology-as-autobiography literature came to be the emotional dimension of research (Henry and Saberwal 1969; Carter and Delamont 1996). Whereas in methodology-as-technique the image is of the researcher as a rational actor deploying technical skills to resolve standard problems, and remaining much the same throughout the process, in methodology-as-autobiography the researcher is very often portrayed as at the mercy of events; as coping or failing to cope with contingencies; as winning through by luck as much as by expertise; and as changing in attitude and feeling over time. It came to be argued that reflexive accounts should reveal 'at least some of the human costs, passions, mistakes, frailties, and even gaieties which lie behind the erstwhile antiseptic reports...

En nuestro caso y por la propia naturaleza del objeto de estudio, debemos reconocer que estamos transitando un terreno movedizo que podría tener consecuencias que debemos considerar de manera colectiva y empática, para obtener de él aprendizajes que sean significativos tanto para nuestra investigación como para nuestras ejecutorias docentes. En la investigación transdisciplinaria sobre el *burnout* el desarrollo de la metodología se debe realizar por medio de discusiones colectivas sobre lo que entendemos por metodología desde nuestros diversos acercamientos disciplinarios, cuál nos parece la más adecuada, cuáles hemos utilizado más exitosamente y cuáles son las limitaciones que hemos encontrado al utilizarlas. Se requerirán muchas sesiones de discusión, con diversas dinámicas para propiciar un proceso de aprendizaje colectivo y colaborativo.

El carácter transdisciplinario de nuestra investigación

Cada vez se hace más necesario reconocer las vinculaciones y conexiones de las diversas

dimensiones de las problemáticas a las que nos enfrentamos, por eso viene a ser urgente concebirlas y abordarlas de manera integrada. La integración viene a ser aquel proceso por medio del cual hacemos interdependientes y solidarios elementos que parecían estar disociados al inicio, propiciando que puedan funcionar de manera articulada. Por ello, es una operación pedagógico-cognitiva en la que se procura establecer una conexión nueva, que antes no existía o no se reconocía, entre diferentes áreas del saber, en un contexto dado. De ahí que la identifiquemos como un proceso sociocognitivo en el que, por medio de relacionar diversas dimensiones de la realidad, se producen síntesis que nos posibilitan entender y sobre todo transformar esa realidad, construyendo una nueva (Burger & Kamber, 2003, pp. 55-56). Debemos tener presente que con la integración no pretendemos erradicar cualquier trazo de contingencia o reducir cada explicación a una proposición física (reduccionismo), más bien la utilizamos para exponer la inextricable imbricación en que se encuentran todos los dominios de la realidad (Blanco, 2016, p. 115).

Es importante destacar que la integración del conocimiento es un proceso social que solo puede funcionar si los participantes están dispuestos a compartir y discutir abierta y reflexivamente sus diferentes perspectivas, ya que a lo que esta se refiere es al mutuo intercambio de ideas y aprendizajes acerca de diferentes valores y puntos de vista; por lo que viene a ser el desarrollo conjunto de un entendimiento teórico compartido del problema a estudiar. (Pohl, 2010, p. 70). Podemos afirmar que la integración del conocimiento se lleva a cabo cuando los investigadores incorporan un nuevo saber a sus saberes anteriores, reestructurando su universo interior y aplicando los saberes integrados a nuevas situaciones concretas (Rorgiers, 2007, pp. 26-29). La integración es un proceso sociocognitivo en el que por medio de relacionar diversas dimensiones de la realidad se producen síntesis que nos posibilitan entender y sobre todo transformar esa realidad, construyendo una nueva (Burger & Kamber, 2003, pp. 55-56).

En la investigación transdisciplinaria sobre el *burnout*, el desarrollo de la metodología la hemos ido realizando por medio de discusiones colectivas sobre lo que entendemos por metodología desde nuestros diversos acercamientos disciplinarios, cuál nos parece la más adecuada, cuáles hemos utilizado más exitosamente y cuáles son las limitaciones que hemos encontrado al utilizarlas. Se requerirán muchas sesiones de discusión, con diversas

dinámicas para propiciar un proceso de aprendizaje colectivo y colaborativo.

Tal como afirman Hall, et. All (2012, p. 419):

During discussions that explore the relationships among contributing disciplines and fields, it is vital that transdisciplinary research (TD) collaborators develop an understanding that all disciplines and fields, including their own, have substantive and methodological strengths and limitations. This understanding, called critical awareness, is essential for the integration of disciplinary approaches that is fundamental to TD research. Critical awareness, in the context of a TD research initiative, also refers to an awareness of the strengths and limitations of integration. Ideally, critical awareness is combined with a strong grounding in one or more disciplinary traditions, including familiarity with their theoretical and methodological approaches, as well as their overall strengths, limitations, and blind spots.

En la investigación transdisciplinaria hemos tratado de trabajar con un acercamiento sinérgico en el desarrollo de la metodología, en lugar del lineal, que se utiliza frecuentemente en la investigación disciplinaria. El diseño sinérgico es muy diferente al lineal pues es recursivo y tiene periodos en los que se regresa a fases anteriores, como la conceptualización y definición del problema y la reformulación de las preguntas de investigación, haciendo modificaciones al diseño, en fases sucesivas. Es decir, se requiere de una metodología evolucionante que siga un proceso interactivo en el que la metodología no se diseña a priori, sino que va evolucionando a lo largo de la investigación, como resultado de nuevos aprendizajes colectivos (Levy, 2016; Wickson, *et al.*, 2006). Este último aspecto, el considerar la propia investigación más como un proceso de aprendizaje que como uno en el expresamos todo nuestro saber, es una de las principales características de la investigación transdisciplinaria.

Particularmente en el fundamental y difícil proceso en el que se desarrolla la metodología de la investigación se requiere de mucha flexibilidad y apertura a otros enfoques, así como a diversas tradiciones intelectuales, culturales y disciplinarias. Este proceso, al mismo tiempo que provee la principal riqueza de la investigación transdisciplinaria, resulta ser su principal reto. Para avanzar en él, precisamos de procesos continuos de negociación en los que ponemos en cuestionamiento algunas de las premisas que hasta el momento habían guiado nuestro trabajo intelectual. No porque estuvieran del todo equivocadas, sino porque

podrían ser parciales o no aportar lo suficiente al trabajo que ahora estamos emprendiendo. Ese proceso de continua reflexividad requiere grandes dotes de humildad para reconocer las insuficiencias de las metodologías con las que hemos adelantado nuestros prestigios académicos. Reconociendo que es necesario complementarlas con otras que, en ocasiones hemos considerado como muy lejanas o hasta inadecuadas. Como, por ejemplo, cuando necesitamos reconsiderar el uso de metodologías cuantitativas, las que llevamos una vida criticando desde el paradigma cualitativo, o viceversa. De entrada, nos reconocemos en ese dilema.

Durante el segundo semestre del año académico 2019-2020 administramos un cuestionario al personal docente del Recinto de Río Piedras. Esto, como un primer paso en el desarrollo de la metodología recursiva del Proyecto. Nuestro plan era que los resultados de ese proceso nos ayudaran en el desarrollo de una metodología adecuada a nuestra investigación transdisciplinaria. Luego de tener los resultados diseñamos una sesión de grupos consultivos², lo que son muy diferentes de los grupos focales, pues no son meramente fuente de información (informantes), sino más bien coproductores de conocimiento con los que nuestro equipo de investigación ha tenido espacios reflexivos y de aprendizaje común para ajustar o cambiar nuestra metodología y fundamentos teóricos que han venido informando nuestra investigación. Los grupos consultivos no están para responder preguntas, sino más bien ayudarnos a formularlas y evaluar las que hemos hecho, así como para colaborar en la interpretación de los resultados que vamos obteniendo en el transcurso de la investigación. Somos de la impresión de que este proceso continuo de realimentación y aprendizaje colectivo es la piedra angular del carácter transdisciplinario de nuestra investigación, por lo que ir registrando y evaluando el proceso en todas sus fases y procesos recursivos, tanto a partir de la literatura pertinente como de los propios resultados y desarrollos de la investigación, será una aportación decisiva al éxito de nuestro proyecto.

² Con participantes provenientes de los sectores de salud, seguridad, trabajo social y educación preuniversitaria, los que según la literatura son de los más afectados por el burnout, y tienen experiencias laborales ubicadas más allá de la que tenemos en la universidad.

Resultados y algunas reflexiones

A fin de presentar los resultados en el contexto de las dimensiones que configuran el desgaste profesional en nuestra investigación, es importante presentar la definición de este concepto adoptada por nuestro grupo. Según la Organización Mundial de la Salud, el desgaste profesional es un fenómeno ocupacional que se conceptualiza como resultado de estrés crónico en el trabajo y que no ha sido manejado exitosamente. Según el marco teórico en el que se basa nuestro estudio, el desgaste profesional se caracteriza por tres dimensiones a saber: sentimientos de agotamiento o agotamiento de la energía (**Cansancio Emocional**), aumento de la distancia mental del trabajo, o sentimientos de negativismo o cinismo relacionados con el trabajo, (**Despersonalización**) y eficacia profesional reducida (**falta de Realización Personal**).

Enmarcado en el método mixto, se llevaron a cabo diferentes estrategias para la recolección de datos e información. Entre ellas, se incluyó un componente cuantitativo que nos proveyó información sobre la prevalencia del síndrome de desgaste y dos componentes cualitativos entre los que se encuentran tanto entrevistas semiestructuradas a docentes como grupos focales con docentes y con estudiantes. Además, entre ambas fases se realizó un grupo consultivo con personas ajenas al Recinto para recibir el insumo de los resultados del cuestionario y pasar a las siguientes fases.

Los criterios de elegibilidad de los docentes que participaron en el estudio eran ser docente universitario permanente, probatorio o por contrato, que se haya mantenido activo(a) de forma consecutiva durante todo el periodo desde el año académico 2010-2011 hasta el año académico 2017-2018 en la UPRRP. Haber laborado durante ese periodo como mínimo, nos pareció un tiempo razonable, considerando que durante ese lapso el docente pudo reunir suficiente experiencia en las distintas etapas de su desarrollo profesional.

Fase cuantitativa

La fase cuantitativa se inició administrando un cuestionario, que fue distribuido vía correo electrónico, y que incluía tres partes: una sección para recopilar datos sociodemográficos, la segunda fue el instrumento para determinar prevalencia (Maslach Burnout Inventory,

MBI) y por último una sección de preguntas adicionales desarrollada por los miembros del equipo de investigación asociado a distintas dimensiones que pueden influir en el desgaste. El cuestionario autoadministrable se mantuvo abierto desde unas semanas antes de que se efectuara el cierre por la pandemia y se cerró seis semanas después de dicho cierre (marzo – abril 2020). La muestra quedó constituida finalmente por 130 docentes.

De los 130 participantes se encontró que uno de cada tres docentes presentó un nivel alto de **Cansancio Emocional**, uno de cada cuatro, un nivel bajo de **Realización Personal** y uno de cada cinco, un nivel alto de **Despersonalización**. Además, uno de cada seis docentes presentó los tres niveles extremos o por lo menos dos niveles extremos y uno intermedio. Cabe mencionar que esos resultados solo reflejan el estado de situación de los docentes antes de que se empezaran a sentir los efectos del cierre por la pandemia. Es razonable pensar que esos números fueron incrementando después que se cerró el cuestionario.

De la fase cuantitativa también salió a relucir que la población identificada como fémina arrojó la frecuencia mayor de nivel alto de cansancio emocional al compararlo con varones (40.6% vs 34.8%) mientras que los varones presentaron una mayor frecuencia de niveles extremos tanto en realización personal (37.0 % vs 23.2 %) como en despersonalización (28.3% vs 18.8%).

También se observó que el desgaste prevalecía más entre los docentes de menor edad que entre los docentes de mayor edad. Tomando como criterio de desgaste el porcentaje de docentes con tres niveles extremos o por lo menos dos niveles extremos y uno intermedio, presentó desgaste: el 21.4% de los docentes con 50 años o menos, el 17.3% de los docentes con edad entre 51-65 y el 15.0 % de los docentes con 66 años o más.

Otro hallazgo que se observó del componente cuantitativo es que el desgaste prevalece más entre los docentes por contrato que entre los docentes con plaza (28.0% vs 16.2 %). De hecho, en este caso los docentes por contrato sacan las mayores puntuaciones extremas en las tres sub-escalas al compararlos con los docentes con plaza. Considerando el hecho de que los docentes por contrato típicamente devengan menor sueldo que los profesores con plaza, esos resultados son consistentes con el hallazgo encontrado de que 25.0% de los

docentes que devenga 60K \$ o menos presenta desgaste, mientras que el 16.0 % de los que devengan más de 60K \$ presentan desgaste.

A parte del sueldo, otro indicador económico que se auscultó fue si el docente incurrió en una deuda para alcanzar su grado académico. Presentó desgaste el 21.7% de los que incurrieron en una deuda comparado con el 14.8% de los que no incurrieron en deuda para ese fin.

El estudio también auscultó la postura del profesorado relacionada a factores que normalmente se asocian a calidad de vida. Una menor proporción de los docentes con desgaste identificaron a las amistades (50 % vs 61 %), familiares (33% vs 46%), un guía espiritual (8 % vs 19 %), al programa de ayuda al empleado (8 % vs 24%) y servicios profesionales privados (25 % vs 29 %), como grupo de apoyo al compararlo con los docentes que no presentaron desgaste. En cuanto a prácticas en el tiempo de ocio, al presentarles 10 posibles actividades, el estudio encontró que los docentes con desgaste, realiza en menor proporción TODAS las actividades de ocio presentadas con una diferencia promedio de 48% (promedio del % de diferencia entre docentes que presentaron desgaste y los otros). Estos resultados sugieren que la condición de desgaste en sí misma incide negativamente en la capacidad del afectado para superar su situación.

Grupo consultivo

El grupo consultivo de nuestro estudio estuvo constituido por una sicóloga, una trabajadora social, un psiquiatra, una maestra bibliotecaria y un maestro. Este grupo nos proveyó insumo matizado por sus propias experiencias como trabajadores al servicio de otras personas. A través de las aportaciones de este grupo pudimos ampliar la óptica del problema y refinarnos cómo lo planteamos o lo abordamos. En ese sentido el grupo consultivo nos exhortó a indagar más sobre cuáles son los factores externos e internos que abonan al desgaste; cuánto la pandemia ha influenciado síntomas de desgaste tales como la despersonalización; cuál es la comprensión que tienen los docentes sobre el desgaste y cómo una idiosincrasia de conformismo pudiera llevar al docente a la presunción de que el desgaste es algo normal.

Fase cualitativa

Resultados preliminares del componente cualitativo de nuestra investigación (entrevistas y grupos focales tanto a docentes como a estudiantes), apuntan a que factores de índole institucional son en esencia los que provocan el desgaste de los docentes. Se señaló que uno de los factores que incide más en el desgaste docente es la excesiva carga de trabajo, agravado por la situación de la pandemia. Un segundo factor al que se aludió fue la injusticia laboral cuando no se respetan, entre otros, los procesos de contratación, ascenso y distribución de las responsabilidades. Ésta última muy relacionada a la falta de supervisión. También se aludió a que el docente siente que está solo porque no recibe el apoyo que necesita para cumplir con la enseñanza e investigación. Otros de los factores principales del desgaste mencionados fueron la asfixia burocrática, falta de liderazgo académico, falta de espacios para la interacción social y falta de control. El control lo definieron como la percepción que tiene el docente de su capacidad de influir en las decisiones que afectan a su trabajo, de ejercer su autonomía y el acceso a los recursos que necesitan para realizar su trabajo eficazmente. Ellos señalaron que un problema de control importante ocurre cuando las personas experimentan un conflicto de roles al tener necesariamente que realizar tareas que no le corresponden.

Finalmente, también salió a relucir de las entrevistas que en ocasiones la gerencia promueve cierto tipo de valores que entran en conflicto con los valores del docente y que dicha discordancia propende al desgaste. Asuntos tales como limitar los servicios estudiantiles que ofrecen los docentes en la biblioteca cuando éstos están dispuestos a ofrecerlos sin restricciones, o imponer criterios no académicos en la producción docente, son ejemplos de este tipo de discordancia.

Entre los efectos del desgaste que señalaron los docentes están: el deterioro de la salud mental y física del profesorado, el desánimo colectivo, la disminución en la calidad de la enseñanza e investigación, la disminución en la participación de los docentes en procesos institucionales, la fuga de talento y el aumento en jubilaciones. Estas repercusiones tocan tanto la calidad de vida de los individuos como el desempeño de la institución como colectivo. El peligro de estas repercusiones es que induce una dinámica de espiral

autodestructiva en la medida en que los efectos del desgaste amplifican aún más sus causas. Por ejemplo, tanto la fuga de talento como las jubilaciones, así como el desánimo colectivo redundan en poner más carga sobre los hombros de los docentes dispuestos a asumir mayor grado de responsabilidad, lo cual aumenta su vulnerabilidad al desgaste.

Estos resultados confirman que hay una multiplicidad de factores que influyen sobre la prevalencia del desgaste. Pero más allá de los propios factores que inciden en el problema, son las **interacciones** entre esos factores las que abonan a la **complejidad** del fenómeno y es en parte la razón por la que el acercamiento transdisciplinario resulta idóneo.

Un posible marco conceptual como punto de partida para la discusión.

Una pregunta que surge inevitablemente del estudio del desgaste profesional es si la raíz del problema se centra en el trabajo o en la persona. Por un lado, cabe preguntarse, ¿se deben considerar los factores que nacen del entorno laboral como causantes principales y los factores del individuo como influyentes en un rol secundario? Despues de todo, el síndrome de desgaste profesional ha sido definido por la Organización Mundial de la Salud como un fenómeno ocupacional y, además, los docentes señalan factores institucionales como los causantes de este. No obstante, si se considera la noción de que puede haber variabilidad en la experiencia del desgaste entre docentes expuestos a los mismos factores laborales, cabe también preguntarse, ¿son los factores personales, influenciados por las condiciones laborales, los que a fin de cuentas llevan a la persona a experimentar el desgaste?

Otra posible manera de ver el problema es si en lugar de plantearse *¿es el trabajo? vs ¿es el individuo?*, se planteará en términos de *cómo el desgaste es el resultado de la interacción de la persona y el trabajo* (Maslach, 2017). Un marco conceptual basado en la **interacción** de la persona y el trabajo es el modelo de **áreas de la vida laboral** (Leiter & Maslach, 2004). Este modelo identifica 6 áreas de discordancia en la relación trabajo-persona que pueden conducir al desgaste. Estas áreas son:

- Discordancia entre la capacidad del individuo para cumplir con la demanda laboral y las expectativas de producción - **Carga de Trabajo**.

- Discordancia en grado de autonomía del individuo en su trabajo (ideal vs real) - **Control**.
- Discordancia en la relación esfuerzo / recompensa, incluyendo, el debido reconocimiento que merece el individuo por el trabajo realizado - **Recompensa**.
- Discordancia en las relaciones entre personas que ocupan el entorno laboral. Se puede ver como la discrepancia entre lo que sería un ambiente de apoyo y de solidaridad y la realidad de un ambiente de fricciones, tensiones y falta de empatía - **Comunidad**.
- Discordancia en cuanto al sentido de equidad en el ambiente laboral. Esto abarca desde posibilidad de discriminación por género, raza, creencias, etc. hasta los méritos profesionales del individuo (por ejemplo, falta de criterios de excelencia para adjudicar roles o posiciones) - **Justicia**.
- Discrepancia entre los valores que promueve (o deja de promover) el ambiente laboral y la ética de trabajo y lo que el trabajo significa para el individuo - **Valores**.

De los resultados que hemos recogido de la fase cualitativa, hemos encontrado consistencia con el *modelo de áreas de vida laboral*. Cuando describen su experiencia asociada al desgaste, los docentes aluden precisamente a la carga de trabajo, al control, a la recompensa, al sentido de comunidad y de justicia, así como a los valores que le dan significado a su rol docente. Nos parece que afrontar la complejidad del problema al describir la discordancia entre lo que promueve la organización y las expectativas del individuo en esas áreas puede ser una buena herramienta diagnóstica para desarrollar estrategias de intervención que promuevan un ambiente de trabajo saludable tanto para el individuo como para la propia institución.

REFERENCIAS

- Blanco, C. (2016). The Integration of knowledge. *CADMUS*, 2 (6), pp.111-117.
- Burger, P. y Kamber, R. (2003). Cognitive integration in transdisciplinary science. Knowledge as a key notion. *Issues in Integrative Studies* (21), pp. 43-73.
- Deschepper, R.; Six, S., Vandeweghe, N., De Couck, M., Gidron, Y., Depoorter, A-M., and Bilsen, J. (2017). Linking numbers to perceptions and experiences: why we need transdisciplinary mixed-methods combining neurophysiological and qualitative data. *Methodological Innovations*. 10 (2), 1-14.
- Hammersley, M. (2011). *Methodology. Who needs it?* Los Angeles: SAGE.
- Hall, K.L., Vogel, A. L., Stipelman, B.A., Stokols, D., Morgan, G. & Gelhert, S. (2012). A four-phase model of transdisciplinary team-based research: goals, tea processes, and strategies. *TBM* 2, pp. 415–430. doi: 10.1007/s13142-012-0167-y
- Leiter, M. P., & Maslach, C. (2004). Areas of worklife: A structured approach to organizational predictors of job burnout. In P.L. Perrewe & D.C. Ganster (Eds.), *Research in occupational stress and well-being* (Vol. 3, pp. 91-134). Oxford, United Kingdom: Elsevier.
- Levy, P. (2016). *Essentials of Transdisciplinary Research. Using Problem Centered Methodologies*. London: Routledge.
- McGregor, S.L.T. (2018). Philosophical underpinnings of the transdisciplinary research methodology. *Transdisciplinary Journal of Engineering & Science* 9,182-197. doi: <https://doi.org/10.22545/2018/00109>
- Maslach, C. (2017). Finding Solutions to the problems of burnout. *Consulting Psychology Journal and Research*, 69, 143-152.
- Pohl, C. (2010). From Transdisciplinarity to Transdisciplinary Research. En, *Transdisciplinary Journal of Engineering and Science*, 1, pp. 65-73.
- Ramazano glu, C. with Holland, J. (2002). *Feminist methodology. Challenges and choices*. London: SAGE Publications.
- Rorgiers, X. (2007). *Pedagogía de la integración: competencias e integración de los conocimientos en la enseñanza*. San José, Costa Rica: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana.
- Wickson, F., Carew, A.L. & Russell, A.W. (2006). Transdisciplinary research: characteristics, quandaries and quality. *Futures*, 38 (9), pp. 1046-1059.

SOBRE LOS AUTORES Y AUTORAS

Marlene Duprey Ph.D, es profesora del Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Coordinadora del Instituto de Investigación Violencia y complejidad adscrito al Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Madeline Román Ph.D, es profesora jubilada del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Coordinadora del Observatorio Móvil para el Estudio de la Violencia del Instituto de Investigación Violencia y complejidad.

Luis Raúl Sánchez, Ph.D es profesor y director del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Ponce.

Rafael Aragunde, Ph.D, es profesor de la Universidad Interamericana, Recinto Metropolitano. Coordina la Sociedad Puertorriqueña de Filosofía.

Amaryllis Muñoz, Ph. D, es profesora jubilada del Departamento de Psicología de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Investigadora del grupo de trabajo del Instituto de Investigación Violencia y complejidad.

Miriam Muñiz, Ph.D, es profesora jubilada del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Investigadora del grupo de trabajo del Instituto de Investigación Violencia y complejidad.

Bruno Ferrer i Higueras, Ph.D, es profesor del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Marcelo Luzzi, Ph.D, es profesor del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

María de Lourdes Lara, Ph.D, es profesora del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao. Directora de la Fundación Agenda Ciudadana.

Félix López, Ph.D, es profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao. Miembro del grupo de trabajo del Instituto de Investigación Violencia y complejidad.

Noel Motta, Ph.D, es profesor del Departamento de Química de la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Waldemiro Vélez, Ph.D, es profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Coordinador del Seminario de Investigación de los Estudios Generales.

