

TRAZOS

REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

AÑO V VOL. I. JULIO 2021

dossier

Discusiones Estéticas → Tensiones y Cruces ← entre → Modernidad y Contemporaneidad



→ HACER HABLAR A LA
NATURALEZA: AUTONOMÍA
ESTÉTICA Y NO-IDENTIDAD
X **ÁLVARO ARROYO**

→ LA INFLUENCIA DE
MICHEL FOUCAULT EN LA
DOMESTICACIÓN DEL AZAR
X **MARTINA SCHILLING**

→ DE LA HETEROGENEIDAD
A LA TOTALIDAD SOCIAL
ABIERTA: UN POTENCIAL
NÚCLEO DE RENOVACIÓN
TEÓRICA X **AUGUSTO RATTINI**

→ LA CRISIS
FUNDAMENTAL
DEL CUERPO: ESPACIOS
ACCESIBLES PARA LA JUSTICIA
X **RICARDO JESÚS GARCÍA GÓMEZ**



IDEF
Instituto de filosofía

e-ISSN 2591-3050

EQUIPO EDITORIAL

DIRECCIÓN Y EDICIÓN

Lic. Jesica A. Ortiz

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

COMITÉ EDITORIAL

Evelin Paez

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Josefina Fernández

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Mario Tejada

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Santiago Jofré

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Santiago Palacio

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

EQUIPO TÉCNICO DE PRODUCCIÓN EDITORIAL

DISEÑO, MAQUETACIÓN Y ARTE DE TAPA

Carlos Ávila

(Diseñador gráfico, Colombia).

Leonardo de la Fuente

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

ADMINISTRACIÓN WORDPRESS

Nicolás Marianetti

(Trabajador independiente, Argentina).

ASESORÍA GENERAL

Lic. Eduardo Peñafort

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dr. Julio Paez

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

COMITÉ ACADÉMICO

Dr. Adán Salinas Araya

(Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile).

Dra. Adela Rolón

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Alcira Bonilla

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dra. Ana Marcela Mungaray Lagarda

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

Dra. Analía Ponce

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Beatriz Podestá

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Cecilia Macón

(Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dra. Claudia Mársico

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dr. Claudio Alessio

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dr. Eduardo Mattio

(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Dr. Felipe de Jesús Lee Vera

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

Dr. Fernando Botton

(Universidade Federal do Paraná, Faculdade Espírita, Brasil).

Dra. Gabriela Simón

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dr. Heriberto Yépez

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

Dr. Hernán Bula

(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Dra. Idoia Quintana

(Centro de Ética Aplicada, Universidad de Deusto, España).

Dra. Karla Villapudua

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

Dr. Leonardo Gonzalez Torres

(Universidad Autónoma de Aguascalientes, Universidad del Valle de México, México).

Dr. Lorenzo Rustighi

(Universidad de Buenos Aires, Argentina; Università degli Studi di Padova, Italia).

Dr. Luis Garcés

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Margarita Sayak Valencia Triana

(Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, El Colegio de la Frontera Norte, México).

Dra. Mónica Cragolini

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dr. Omar Murad

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Argentina de la Empresa, Argentina).

Dr. Pablo Pérez Navarro

(Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, Portugal).

Dra. Paula Fleisner

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dra. Sandra Baquedano Jer

(Universidad de Chile, Chile).

Dr. Walter Mignolo

(Universidad Duke, Estados Unidos).

AUTORIDADES

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

RECTOR

Mag. Ing. Tadeo Berenguer

VICERRECTORA

Dra. Analía Ponce



FACULTAD DE FILOSOFÍA HUMANIDADES Y ARTES

DECANA

Mg. Myriam Arrabal

VICEDECANO

Prof. Marcelo Javier Vásquez



INSTITUTO DE FILOSOFÍA

DIRECTOR

Dr. Julio Paez

IDEF

Instituto de filosofía

DATOS Y CONTACTO

DIRECCIÓN POSTAL

INSTITUTO DE FILOSOFÍA • FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN,
Mitre 317 (O). Capital, SAN JUAN (5400).

TELÉFONO

(0264)- 422-2643. INTERNO: 142 .

DIRECCIÓN ELECTRÓNICA • MAIL:

revistatrazos@ffha.unsj.edu.ar
trazosrevistadefilosofia@gmail.com

WEB:

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>
<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.com/>

IMPORTANTE

LAS OPINIONES EXPUESTAS EN LOS ARTÍCULOS FIRMADOS SON RESPONSABILIDAD DE LAS/OS AUTORAS/ES Y POR LO TANTO NO EXPRESAN NECESARIAMENTE EL PENSAMIENTO DE LAS/OS EDITORAS/ES O DE LAS AUTORIDADES DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA; FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES; NI DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN. TODOS LOS ARTÍCULOS RECIBIDOS A TRAVÉS DE CONVOCATORIA ABIERTA HAN SIDO SOMETIDOS A UN PROCESO DE EVALUACIÓN DE PARES A TRAVÉS DEL SISTEMA DE DOBLE REFERATO CIEGO.

LICENCIA

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>



TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA • FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN
EDICIÓN SEMESTRAL
e-ISSN 2591-3050

ÍNDICE

DOSSIER

HACER HABLAR A LA NATURALEZA: AUTONOMÍA ESTÉTICA Y NO-IDENTIDAD

Álvaro Arroyo · pág. 9 - 23

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

LA INFLUENCIA DE MICHEL FOUCAULT EN LA DOMESTICACIÓN DEL AZAR

Martina Schilling · pág. 24 - 38

DE LA HETEROGENEIDAD A LA TOTALIDAD SOCIAL ABIERTA: UN POTENCIAL NÚCLEO DE RENOVACIÓN TEÓRICA

Augusto Rattini · pág. 39 - 54

ENSAYOS FILOSÓFICOS

LA CRISIS FUNDAMENTAL DEL CUERPO: ESPACIOS ACCESIBLES PARA LA JUSTICIA

Ricardo Jesús García Gómez · pág. 55 - 61

HACER HABLAR A LA NATURALEZA: AUTONOMÍA ESTÉTICA Y NO-IDENTIDAD MAKING NATURE SPEAK: AESTHETIC AUTONOMY AND NON-IDENTITY

ÁLVARO ARROYO

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL. SANTA FE, ARGENTINA.
alvaroarroyo17@gmail.com

RECIBIDO: 15 DE JUNIO DE 2020

ACEPTADO: 18 DE SEPTIEMBRE DE 2020

Resumen: En la modernidad capitalista, la autonomía de la estética permite que el arte aparezca como el medio de expresión de cierto contenido de verdad que resultaría incomunicable bajo las condiciones que rigen los otros dominios de la cultura. Según Adorno, ese contenido no es sino una aparición dialécticamente mediada de una porción de la naturaleza que no ha sido sometida por la razón instrumental. En este trabajo se busca demostrar que esta idea cumple una función estructural al interior de la teoría adorniana de la autonomía estética. Para ello, en un recorrido diacrónico por el proceso de elaboración de esta teoría, se reconstruye la dialéctica de razón y naturaleza, se examina la ambivalencia de los conceptos de mimesis y de disonancia, y se defiende una lectura materialista de la definición negativa de la felicidad, en cuanto manifestación sensible de la posibilidad de transformación de las relaciones sociales de dominio.

Palabras clave: AUTONOMÍA ESTÉTICA – NO-IDENTIDAD – MÍMESIS.

Abstract: In capitalist modernity, the autonomy of aesthetics allows art to appear as the means of expression of a certain truth-content that would be impossible to communicate under the conditions that rule other domains of culture. According to Adorno, that content is nothing but a dialectically mediated apparition of a portion of nature that has not been subjugated by instrumental reason. This paper aims to demonstrate that such idea fulfills a structural function within the Adornian theory of aesthetic autonomy. For this purpose, in a diachronic review of the process of elaboration of this theory, the dialectic of reason and nature is reconstructed, the ambivalence of the concepts of mimesis and dissonance is examined, and a materialist reading of the negative definition of happiness is defended, as far as it represents a tangible demonstration of the possibility of transformation of social relations of domination.

Keywords: AESTHETIC AUTONOMY – NON-IDENTITY – MIMESIS – NATURE – HAPPINESS

El absurdo del canto en la civilización

En el *Excursus I: Odiseo, o mito e Ilustración de Dialéctica de la Ilustración*, obra escrita en colaboración con Max Horkheimer hacia 1944 y publicada en 1947¹, Theodor W. Adorno propone una lectura de la *Odisea* de Homero a través de la cual este poema épico se revela como una protohistoria de la subjetividad moderna². Según el análisis adorniano, en cada episodio de su aventura, Odiseo, *el prototipo del individuo burgués* (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 97), afirma su sí mismo, su autoidentidad y su racionalidad por medio de un doble ejercicio de violencia sobre la naturaleza: hacia su interior, la represión de sus propias pulsiones animales, solo mediante la cual se hace posible; hacia el exterior, el sometimiento (o la conjuración) de las fuerzas arcaicas que se le presentan bajo figuras monstruosas. Es así como, siempre a pesar de sí mismo -o de una parte de sí mismo: aquello natural que hay en él-, este sujeto ilustrado prototípico encarna el principio de autoconservación, se aferra al cálculo racional de medios y fines (germen de la razón instrumental y del principio de intercambio al que será reductible la totalidad social en el capitalismo monopólico), y se convierte en vehículo del proceso de desencantamiento del mundo. Pero la ruptura de su identidad originaria con el exterior tiene un costo alto: Odiseo

(...) sobrevive sólo al precio de su propio sueño, que paga desencantándose a sí mismo como a las potencias exteriores (...) La dignidad del héroe se conquista sólo en la medida en que se mortifica el impulso a la felicidad total, universal e indivisa” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 109).

11

Ahora bien, no es arbitrario que esta narración del progresivo repliegue -bajo la forma extrañada de la razón humana- de la naturaleza sobre sí misma sea el marco elegido por Adorno para presentar su hipótesis acerca de la configuración originaria tanto de la obra de arte burguesa como, recíprocamente, de la experiencia estética moderna.

Albrecht Wellmer ha sugerido que en las *notas dispersas sobre arte* que se encuentran en *Dialéctica de la Ilustración* estaría contenido el *material básico* con el que posteriormente Adorno elaboraría su *Teoría estética* (Wellmer, 2013b, p. 57). El lugar en el que menos dispersas se encuentran estas notas es en el Excurso sobre Odiseo, concretamente en el análisis del celeberrimo episodio de las sirenas, y de allí se puede desentrañar -aunque sea, como se verá, en contra de las objeciones formuladas por el propio Wellmer- el concepto de autonomía estética, tal como Adorno lo desarrollará en su pensamiento tardío.

¹La bibliografía especializada atribuye el *Excursus I* (junto con el capítulo sobre la industria cultural) exclusivamente a la pluma de Adorno (cf. Schwarzböck, 2008, p. 46). No obstante, está claro que este libro representa el momento de mayor compromiso de Adorno con el programa filosófico de Horkheimer, la “teoría crítica”

²Gustavo Robles propone entender el término adorniano *Urgeschichte* como *protohistoria* (en vez de *prehistoria*, la opción elegida por el autor de la traducción citada en este trabajo) considerando que “Adorno desea aludir al ‘origen’ o condición no histórica de la historia” (Robles, 2018, p. 91).

Es cierto que ya se encuentra una idea de autonomía en los denominados *trabajos materiales* de Adorno, esto es, en los escritos dedicados al análisis y la crítica inmanente de obras de arte, en su mayor parte musicales o literarias, que constituyen el terreno en el que el autor, desde los comienzos de su desarrollo teórico y de su actividad como crítico musical en los años veinte, prepara su filosofía del arte y que, anticipando el principio metodológico de la prioridad para el objeto, se sumergen en la problematicidad particular y en el movimiento intrínseco de cada obra o *corpus* de obra estudiados. Pero en la protohistoria del arte y de la experiencia estética burguesa que Adorno reconstruye a partir de la narración homérica del encuentro de Odiseo con las sirenas salen a la luz, de un modo en que no había ocurrido anteriormente, al menos dos elementos clave que estarán implicados en su conceptualización de la autonomía: la situación aporética del arte auténtico (por la tensión irresoluble entre su carácter social y su impotencia práctica) y la relación dialéctica entre arte y naturaleza (que se condensará en el problema de lo bello natural). De lo que se trata aquí, en síntesis, es del esfuerzo de Adorno por avanzar hacia una comprensión dialéctico-materialista de la autonomía estética como un fenómeno social e históricamente determinado, circunscripto al desarrollo espiritual de la burguesía en la modernidad capitalista; por lo tanto, el aparente traslado de la atención hacia un relato mítico, es decir, hacia un hipotético origen no histórico de la historia (un punto, desde ya, material y empíricamente inaccesible), no tiene otro resultado que el de enfatizar ese esfuerzo y constituye un movimiento antitético típico del pensamiento adorniano³.

En la maniobra astuta -se trata, en definitiva, de la razón realizándose en la historia- con la que Odiseo logra sortear el peligro de muerte que representan las sirenas sin privarse de la irresistible belleza de su canto, Adorno encuentra la clave del modo de relación burguesa entre el espectador y la obra de arte: el placer que se encuentra en la experiencia de lo bello deja de estar reñido con el principio de autoconservación (aún cuando la persistencia de este principio se vuelva paradójica en un sujeto que, como lo muestra la dialéctica de la ilustración, participa activamente de su propia reducción a medio y sólo se concibe a sí mismo como fin cuando tiene que preservar su propia vida) y pasa a estar mediado por una relación de intercambio (que es la forma secularizada del sacrificio: para acceder a la experiencia estética el sujeto debe renunciar a la acción -Odiseo se hace atar de pies y manos al mástil de su nave- y, recíprocamente, el objeto bello pierde su poder de transformación sobre el sujeto). Si bien lo que se puede ver aquí es una determinada disposición subjetiva del individuo ilustrado frente al objeto estético, antes que la aparición objetiva de la obra de arte como enajenación de la fuerza de trabajo humana, no deja de ser evidente que se trata de un avance en el sometimiento material y conceptual de

³Es posible interpretar el Excurso sobre Odiseo en esta perspectiva sin perjuicio del hecho de que, como observa Silvia Schwarzböck, recién en Teoría estética "Adorno logra articular con determinaciones históricas concretas (con la historia misma de la burguesía europea) aquello que en Dialéctica de la ilustración era más bien una tesis apriorística sobre la frialdad burguesa" (Schwarzböck en Adorno, 2013, p. 34).

una potencia natural, primitiva, que parecía indomeñable y que se manifestaba tanto en el sujeto (el deseo irrefrenable del oyente) como en el objeto (el poder de destrucción de las sirenas).

Odiseo reconoce la superioridad arcaica del canto en la medida en que, ilustrado técnicamente, se deja atar. Él se inclina ante el canto del placer y frustra a éste como a la muerte. El oyente atado tiende hacia las Sirenas como ningún otro. Sólo que ha dispuesto las cosas de tal forma que, aun caído, no caiga en su poder. Con toda la violencia de su deseo, que refleja la de las criaturas semidivinas mismas, no puede ir donde ellas, porque los compañeros que reman están sordos —con los oídos taponados de cera—, no sólo a la voz de las Sirenas sino también al grito desesperado de su comandante. Las Sirenas tienen lo que les corresponde, pero está ya neutralizado y reducido en la protohistoria burguesa a la nostalgia de quien pasa delante sin detenerse (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 111, trad. modificada).

No es difícil advertir que es la posición dominante que ocupa al interior de la nave lo que le permite a Odiseo experimentar el placer estético sin poner en riesgo su vida ni la de sus subordinados: su poder sobre sí mismo (el haberse resignado a hacerse atar) y sobre otros hombres (el haberlos privado del placer y obligado a trabajar) le permite someter, de manera provisoria, el potencial destructivo de esos seres semidivinos cuya *superioridad arcaica* no deja, sin embargo, de ser reconocible. De este modo, y aunque todavía no se trate propiamente de un artefacto, se pueden rastrear aquí todos los rasgos que definirán, según Adorno, a la obra de arte en la modernidad: el estar mediada por la dialéctica de técnica y material, el ser resultado -como toda mercancía- de relaciones productivas basadas en la explotación del ser humano y de la naturaleza, y el retener inscripta en sí, sin embargo y aunque sea bajo la forma de la negación, la huella de una naturaleza que todavía no ha sido sometida por completo.

A partir del encuentro felizmente fallido de Odiseo con las Sirenas, todos los cantos han quedado heridos, y toda la música occidental padece el absurdo del canto en la civilización, que sin embargo es al mismo tiempo la fuerza que mueve toda la música artística” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 111).

En el capitalismo tardío, cuando la totalidad social queda reducida a relaciones de abstracción, identidad y cosificación (los tres elementos distinguidos por la teoría marxiana de la mercancía en *El capital*), el arte se convierte, en virtud de esa marca dejada por la naturaleza indómita, en el único espacio en el que es posible establecer un tipo de relación diferente entre sujeto y objeto, una relación irreductible a la racionalidad instrumental y a su expresión lógica, el juicio determinante. Esto es lo *absurdo* de la obra de arte en la modernidad, y sobre ello se sostiene la aporía del arte autónomo. La estética conquista así, no por una dignidad originaria sino por su activa negación a subordinarse a

las otras esferas de la vida social, una legalidad propia que la diferencia de los ámbitos tanto moral-práctico como teórico-científico. Pero esto no significa que deje de estar integrada al sistema totalitario en que se transforma la sociedad burguesa ya que, como se ve en el modelo de Odiseo, este momento en el que el arte es soberano -momento que de ningún modo puede ser absolutizado- implica -y esta es la paradoja de la autonomía estética- su neutralización, su renuncia a la praxis, su pérdida de toda capacidad de transformación efectiva de la realidad.

Wellmer elabora una crítica de la interpretación adorniana de este episodio planteando que aquí todavía no se trata de una contemplación desinteresada ni del libre juego de las facultades, en el sentido kantiano de ambas expresiones, por lo que no estarían dados los elementos necesarios para hablar de una experiencia estética propiamente dicha (Wellmer, 2013b, p. 71). Según su propia lectura del texto homérico, el canto de las sirenas no deja de ser para Odiseo un objeto de deseo, es decir, la fuente de un interés subjetivo que debe ser satisfecho y, por lo tanto, no deviene un objeto de contemplación estética en sentido estricto, es decir, desvinculado de las necesidades inmediatas del observador. A partir de esta observación, el autor da un largo rodeo en torno al texto adorniano para concluir aceptando el diagnóstico original de la despotenciación de la belleza natural como momento constitutivo de la obra de arte, pero desarticulando completamente la dimensión crítica de este planteo. Para Wellmer, a través de la neutralización de la obra de arte en la sociedad burguesa, el sujeto ha descubierto “las posibilidades de una felicidad humana adulta” (Wellmer, 2013b, p. 69) y “ha aprendido a tratar -y a jugar estéticamente con- sus fantasías y deseos regresivos sin sucumbir a ellos” (Wellmer, 2013b, p. 75). De este modo, Wellmer opone a la de Adorno una concepción de la autonomía del arte según la cual este ya no representa un espacio conflictivo ante el rígido ordenamiento de la totalidad social, sino que queda reducido a una función ideológica: en esa celebración de sí mismo que realiza al abstenerse de sucumbir a su deseo, el sujeto asume y reproduce la prohibición de la felicidad auténtica en el mundo administrado.

Mímesis y racionalidad

El principio de mimesis, o de imitación de la naturaleza por el arte, cuya conceptualización es un problema omnipresente en la reflexión filosófica sobre el arte desde la antigüedad clásica, es explicado por Adorno y Horkheimer como un residuo del pensamiento mágico en el mundo racionalizado. Cuando, en el proceso de ilustración, la ciencia y la técnica se escinden de la magia primitiva -de modo tal que ya no necesitan mimetizarse con la naturaleza para conocerla

ni para modificarla: “la naturaleza no debe ya ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 73)- la mimesis queda abandonada al terreno de la praxis artística. Pero la incorporación de este principio no condena al arte a la mera reproducción de la realidad empírica extra-artística; por el contrario, es la *ratio* la que permanece sujeta a un pensamiento tautológico enteramente determinado por el exterior, mientras que queda reservada al arte la posibilidad hacer aparecer algo nuevo: “con el avance de la ilustración, sólo las auténticas obras de arte han podido sustraerse a la pura imitación de lo que ya existe” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 72). Esto significa que, paradójicamente, la mimesis, una vez desvinculada de su función mágica, representa un progreso en el proceso de delimitación de un ámbito específico para la estética:

La obra de arte posee aún en común con la magia el hecho de establecer un ámbito propio y cerrado en sí, que se sustrae al contexto de la realidad profana. En él rigen leyes particulares. Así como lo primero que hacía el mago en la ceremonia era delimitar, frente al resto del entorno, el lugar donde debían obrar las fuerzas sagradas, de la misma forma en cada obra de arte su propio ámbito se destaca netamente de lo real (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 73).

Ahora bien, la ganancia del arte por sobre la magia radica en que, con la conquista de su autonomía, queda desobligado de todo esfuerzo por representar o transformar el mundo; la autonomía de la estética participa, por lo tanto, de la ilustración, en cuanto preserva la ilusión de la mimesis solo bajo la condición de anular toda mistificación o superstición en torno a ella: “el arte es magia liberada de la mentira de ser verdad” (Adorno, 2006, p. 230). Pero al mismo tiempo, se hace evidente aquí que la mimesis tiene, entonces, un momento racional, en el que reproduce una relación de dominio entre el sujeto (en este caso, la praxis artística) y la naturaleza. Es así como mimesis y racionalidad llegan a constituir uno de los pares conceptuales más característicos de la estética adorniana. Lo propio de este tipo de construcciones categoriales es que existe entre ambos términos no una relación formal abstracta, exterior, sino una imbricación recíproca.

La *ratio* que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto. El espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, sólo domina a la naturaleza “desanimada” imitando su rigidez y disolviéndose él mismo en cuanto animado. La imitación se pone al servicio del dominio, en la medida en que incluso el hombre se convierte en antropomorfismo a los ojos del hombre (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 109).

Durante el extenso proceso de elaboración de su propia teoría estética, Adorno sigue recurriendo al vocabulario que fuera presentado en *Dialéctica de*

la *Ilustración*. Así, el par conceptual que constituyen las nociones de mimesis y racionalidad vuelve a tener una importancia decisiva en su ciclo de lecciones sobre Estética del semestre de invierno de 1958/59. Adorno retoma aquí el problema de la relación entre arte y naturaleza a través de la mimesis, y de la importancia de esta última para el establecimiento de un campo autónomo para el arte, refiriéndose explícitamente al tratamiento del tema que hiciera en su trabajo junto a Horkheimer. En este marco afirma que “el arte es una conducta mimética que está establecida, que está conservada, en una época de racionalidad” (Adorno, 2013, pp. 139-140). En principio, el momento mimético de la obra de arte moderna es, para Adorno, aquel en el que se preserva la posibilidad de una identificación y una reconciliación entre el individuo y la naturaleza que tenga lugar en la experiencia estética pero que no esté condicionada por las formas racionalizadas de la mediación social. Si el arte tiene, entonces, alguna función en medio de una sociedad totalmente cosificada es únicamente la de dar lugar a la expresión de ese resto de naturaleza que está siendo sometida; en el arte se encuentra “lo que le hace justicia a aquello que, de lo contrario, sería en verdad vencido por la *ratio*, el derecho, el orden, la lógica, y el pensamiento clasificatorio” (Adorno, 2013, p. 141). A partir de aquí, Adorno vuelve a enfatizar el modo en que la mimesis fundamenta la autonomía de la estética, en cuanto a través de ella el arte se sustrae de intervenir prácticamente sobre el mundo. En este sentido, observa que “todo arte (...) tiene aún algo de la infancia: que todo poder sobre la realidad lo espera de la representación y no de la penetración en ella a través del pensamiento o de la acción” (Adorno, 2013, p. 141) y discierne, en el no verse sometido a una función instrumental, una dimensión que el arte comparte con el juego (Adorno, 2013, pp. 147-151).

Ahora bien, es importante precisar en qué sentido la mimesis significa una reproducción o imitación de la naturaleza, teniendo en cuenta que Adorno se encuentra en el proceso de elaboración de una teoría del arte moderno, es decir, de un arte que se caracteriza por su tendencia a abandonar todo intento de representación verosímil de la realidad exterior: el arte, dirá Adorno, sólo puede ser fiel a la naturaleza “al renunciar a la apariencia de lo inmediato” (Adorno, 2013, p. 161). No se trata aquí, entonces, de la imitación de algún objeto natural debidamente recortado del mundo empírico, sino de un *impulso* hacia la disolución de la distinción misma entre sujeto y objeto. La pérdida de sí por parte del sujeto en el automovimiento de la obra de arte sería, por lo tanto, lo determinante de una experiencia propiamente estética:

El arte, por cierto, es imitación, pero no imitación de un objeto, sino un intento de reproducir a través de su gestualidad y de toda su conducta un estado en el que no existía la diferencia entre sujeto y objeto, en el que dominaba, por el contrario, la relación de semejanza -y, junto con

ella, la relación de afinidad- entre ambos, en lugar de esa separación antitética que hoy existe entre los dos momentos (Adorno, 2013, pp. 142-143).

Esta forma de mimetismo, este movimiento -contenido siempre dentro de los límites del ámbito autónomo de la estética- de regresión a la identidad plena del sujeto racional con lo otro de la razón, que recuerda al *impulso a la felicidad total, universal e indivisa* de cuya interdicción en el mundo moderno se ocupa el Excurso sobre Odiseo, es lo más cerca que el individuo burgués puede estar de la felicidad. Ahora bien, Adorno reconoce que el arte moderno se caracteriza, en apariencia, por privar al espectador de toda satisfacción inmediata o “felicidad sensible” (Adorno, 2013, p. 133). Solo a través de un pensamiento dialéctico de la negatividad es posible, entonces, reconocer el momento de felicidad de la obra de arte. En este sentido Adorno demuestra, en el marco de su crítica al *kitsch*, que “la felicidad sensible está conservada en el arte allí donde ella es negada por él, donde no está pretendida de manera inmediata, y está traicionada allí donde el arte mismo la ofrece como tal” (Adorno, 2013, p. 134). A ese momento de aparente negación de la felicidad sensible por parte de la obra de arte, Adorno lo denomina *disonancia*. En la disonancia, el momento de satisfacción sensible no es erradicado de la obra de arte, sino que queda *aufgehoben* (Adorno, 2013, p. 134), es decir, negado, conservado y superado al mismo tiempo. De este modo se comprende que sólo en la disonancia

encuentra al fin su voz la naturaleza mutilada. Y por eso está adherido a la disonancia no solo este momento de la expresión de la negatividad, del sufrimiento, sino también la felicidad de dar a la naturaleza su voz, de encontrar algo no dominado, de hacer entrar en la obra de arte algo (...) que no está aún domesticado, que es, de algún modo, nieve recién caída, y recuerda por eso lo que sería otra cosa que la empresa siempre igual de la sociedad burguesa en la que todos estamos presos (...) El momento disonante es dolor y felicidad a la vez (Adorno, 2013, p. 137).

Es importante observar en este punto que, a través de este tipo de formulaciones, Adorno se va deshaciendo de toda posibilidad de comprender a la naturaleza como un sustrato originario, independiente y puro, sobre el cual advendrían las experiencias y las construcciones histórico-subjetivas. Por ello señalará que, en rigor, no existe “una naturaleza que no haya sido atravesada por los procesos de mediación de la sociedad”; la tarea del arte, por lo tanto, es “hacer hablar a la naturaleza mutilada”, es decir, tal como se la encuentra “a través de todas sus mediaciones históricas” (Adorno, 2013, p. 230). Por lo tanto, no puede haber ninguna idea ni representación afirmativa de algo así como una naturaleza no mutilada (porque toda expresión afirmativa ha pasado a ser índice de la alienación de la *ratio*). Que la naturaleza sólo se pueda expresar

en la negatividad, en la expresión de su propia alienación (Adorno, 2013, p. 231), significa que ella siempre está ya constituida por aquello que la mutila, es decir, por aquello que la somete a relaciones de abstracción, identidad y cosificación mediante las cuales se hace posible su explotación, su reducción a medio. De este modo Adorno desarrolla una noción completamente dialéctica de la naturaleza que incorpora a la *ratio* como uno de sus momentos constitutivos. Con esto se hace evidente que el esfuerzo por recuperar un resto de naturaleza en la experiencia estética no supone, bajo ningún punto de vista, una búsqueda retrógrada de un supuesto origen perdido, un primitivismo cándido ni un oscurantismo anti-racionalista, sino una superación -nuevamente, una superación dialéctica- de las formas sistematizadas y reificadas de la violencia a través de las cuales el individuo burgués se relaciona con el mundo (lo que es decir, por supuesto, también consigo mismo y con los otros).

La promesa de felicidad

La burguesía conquista su autonomía estética antes que su autonomía política. En el ejercicio soberano del juicio estético -el juicio de lo bello o de lo sublime- se puede encontrar una de las claves de la constitución de esta clase social que, como cabe recordar, fue en su origen revolucionaria. La exigencia de un arte autónomo, es decir, emancipado de la tutela (y del mecenazgo) por parte del poder político y religioso -y, en consecuencia, liberado de toda responsabilidad edificante o moralista-, coincide de manera espontánea con la irrupción histórica de un sujeto estético igualmente autónomo. Desde esta perspectiva, se hace evidente que la pretendida autonomía del arte respecto a la totalidad social no es otra cosa que el producto de una transformación social. Adorno leerá la *Crítica del Juicio* de Kant como la objetivación filosófica de este proceso histórico. Al mismo tiempo, una parte sustancial de su propia teoría estética pasará por el despliegue de esta paradoja: la de que el arte sea simultáneamente una realidad autónoma y un *fait social* (Adorno, 2004, p. 15). Para Adorno, en la obra de arte -no solo cuando se analizan sus condiciones de producción sino también, y prioritariamente, a través de la crítica filosófica inmanente- se manifiesta su propio origen social y, en el momento en que su autonomía se vuelve subversiva contra el orden social que la produjo, se cifran las contradicciones inherentes a ese mismo orden.

Para poder conceptualizar este tipo de relación del sujeto con la obra de arte es necesaria una estética que piense negativamente. Adorno logra desarrollar esta filosofía en *Teoría estética*, obra tardía e inconclusa que se publica póstumamente en 1970; allí, lo que hasta entonces había denominado *naturaleza* o *lo mutilado a la naturaleza* puede finalmente ser pensado en términos de

no-identidad, tras una progresiva elaboración de esta categoría en textos como *Criterios de la nueva música* (1957), *Tres estudios sobre Hegel* (1963) y, fundamentalmente, *Dialéctica negativa* (1966) (Schwarzböck en Adorno, 2013, p. 17). En *Teoría estética*, entonces, categorías como las de mimesis y disonancia serán recuperadas para indicar modos de expresión de lo no-idéntico en la obra de arte:

Toda obra de arte quiere la identidad consigo misma, que en la realidad empírica no se consigue porque se impone violentamente a todos los objetos la identidad con el sujeto. La identidad estética ha de socorrer a lo no-idéntico que es oprimido en la realidad por la imposición de la identidad” (Adorno, 2004, p. 13).

Esto no significa que el concepto de naturaleza, y especialmente el de lo bello natural, dejen de ser relevantes. Pero, como se sigue de lo tratado hasta aquí, la ilusión de la representación inmediata de lo bello natural en la obra de arte no es comprendida ahora sino como la clausura de la posibilidad de expresión de lo no-idéntico. Así como en las lecciones precedentes denunciara el modo en que las “reservas naturales de la irracionalidad” establecidas al interior de la sociedad totalitaria no son sino una instancia de autoafirmación de la razón burguesa y de reproducción de su dominio sobre lo otro de sí mediante un autoengaño compensatorio (Adorno, 2013, p. 484), Adorno recurre en *Teoría estética* a esta misma e irónica imagen para explicar que la belleza de la naturaleza pierde toda la potencia de su carácter no-idéntico cuando, tanto dentro como fuera de la praxis artística, se pretende retenerla en su aparente inmediatez.

La experiencia inmediata de la naturaleza, privada de su punta crítica y subsumida a la relación de intercambio (...) se ha vuelto neutral y apologética: la naturaleza se ha convertido en una reserva natural y en una coartada. Lo bello natural es ideología en tanto que subrepción de la inmediatez a través de lo mediado (Adorno, 2004, p. 97).

Lo que Adorno busca demostrar es que lo bello natural no es sino el resultado de una mediación histórica, es decir, un producto espiritual, un artificio. De allí que sea ideológico todo intento de ocultar esa mediación. Pero lo que es importante destacar aquí es el hecho de que el momento *ilustrado* de la mimesis, el momento en que la mimesis es necesaria para la identificación y la objetivación de la naturaleza, participa de la constitución de lo bello natural. Así, se demuestra que la articulación de lo bello artístico con lo bello natural sólo es posible a través del dominio racional de la naturaleza. Cabe recordar que esto es precisamente lo que enseña, según Adorno (quien omite en *Teoría estética* las referencias directas a *Dialéctica de Ilustración*), el encuentro de Odiseo con las sirenas.

En épocas en que la naturaleza se presenta como todopoderosa al ser humano, no hay espacio para lo bello natural (...) Lo bello natural presuntamente ahistórico tiene su núcleo histórico; esto lo legitima, igual que relativiza su concepto. Donde la naturaleza no estaba dominada realmente, asustaba la imagen de su indomitud (Adorno, 2004, pp. 92-93).

Es en virtud de su negatividad intrínseca que el arte autónomo adquiere una función política tan particular como necesaria ante el endurecimiento, la reificación, de la totalidad social. El momento negativo de la obra de arte es aquel en el que se cifran las relaciones de dominio y represión a través de las cuales fue producida.

Lo que los enemigos del arte moderno llaman su *negatividad* (...) es el compendio de lo reprimido por la cultura establecida. Ahí hay que ir. En el placer por lo reprimido el arte asume al mismo tiempo la desgracia, el principio represor, en vez de protestar simplemente en vano contra él (Adorno, 2004, p. 33).

De allí que la incorporación dialéctica del sufrimiento en el arte moderno constituya un potencial político mucho más contundente y radical que el gesto unilateral de la denuncia que caracteriza al “arte comprometido” (Adorno, 2004, p. 144). Adorno demuestra que cuando el arte queda obligado a dar una imagen justa, adecuada o responsable del mundo, sus resultados quedan atrapados en la lógica identitaria de la razón instrumental y, por lo tanto, no logran sino reproducir la alienación del sujeto ante la totalidad social, tanto como lo hacen los productos de la industria cultural, a la que pretenden oponerse. El espanto que produce el arte moderno, en cambio, tiene su momento de verdad en que allí el sujeto puede reconocer su propia situación en el mundo, no meramente representada sino transfigurada bajo la forma de la experiencia estética. Este momento es el que está contenido en la disonancia.

La disonancia, el signo de toda la modernidad, y sus equivalentes ópticos abren el camino a lo sensorial atractivo transfigurándolo en su antítesis, en el dolor: éste es el fenómeno estético primordial de la ambivalencia. La relevancia incalculable de todo lo disonante para el arte moderno (...) procede de que ahí el juego inmanente de fuerzas de la obra de arte converge con la realidad exterior, que de manera paralela a la autonomía de la obra incrementa su poder sobre el sujeto. La disonancia aporta desde dentro a la obra de arte lo que la sociología vulgar llama su *alienación social* (Adorno, 2004, p. 27).

Ya en las lecciones de Estética, Adorno había explicado que la disonancia no está reñida con el momento satisfactorio de lo bello artístico sino que, por el contrario, le es inherente: “el sufrimiento, el dolor, la disonancia pertenecen a lo bello como algo esencial” (Adorno, 2013, p. 267). Incluso la conocida descripción kantiana de lo sublime en la *Crítica del Juicio* -donde también se explica, como

en el análisis adorniano del episodio de las sirenas, que el mantenerse el espectador a salvo ante lo potencialmente mortal es un momento constitutivo de la experiencia estética misma- significa, según la interpretación adorniana, que todo arte para dar felicidad debe ser disonante (Adorno, 2013, p. 117).

A partir de allí, se puede afirmar que “los momentos felices son momentos no-idénticos” (Schwarzböck, 2008, p. 257) y que, en el mundo de la *ratio* absoluta, lo no-idéntico no puede devenir objeto, no puede ser conceptualizado, representado ni definido, sino sólo expresado. Esta expresión es propia de un lenguaje negativo, es decir, de un lenguaje que no es comunicativo sino mimético, que intenta acercarse a lo real y seguir su propio movimiento, reconocer su negatividad constitutiva, antes que capturarlo y fijarlo por medio del concepto. El lenguaje negativo es el que intenta establecer una relación con la naturaleza que no adquiera la forma del dominio ni de la violencia; en la sociedad devenida sistema, esta posibilidad queda circunscripta a la esfera del arte, que se convierte en el depositario de una promesa que la política aún no pudo cumplir: la promesa de felicidad. Pero en el arte no se encuentra, como ya se ha dilucidado, una *felicidad sensible* a la que el sujeto pueda acceder espontáneamente al entrar en contacto con la obra (algo que Adorno impugna como una relación *culinaria* con el arte) sino que el placer sensible -un momento que no deja de reconocerse como insoslayable- está siempre mediado por la apariencia estética y es desplazado por ella hacia el exterior de la obra, es decir, hacia el mundo empírico; por eso el arte ofrece una promesa en vez de una satisfacción inmediata, al mismo tiempo que en la apariencia estética -un elemento cuya *salvación* siempre es perseguida por Adorno- se produce una concentración de “expectativas utópicas” (Juárez, 2018, p. 159). Esta dimensión utópica de la apariencia estética ha llevado a autores como Wellmer a considerar que Adorno podría ser identificado con la tradición de la estética idealista de la reconciliación y que sería necesario, por lo tanto, depurar a su filosofía de un “excedente metafísico” (Wellmer, 2013a, p. 32) para evitar sus consecuencias regresivas. Pero, como se sigue de la reconstrucción de la dialéctica de razón y naturaleza realizada hasta aquí, la idea de que la felicidad sea una reconciliación final entre ambos términos, en una apertura hacia una dimensión trascendente, resulta completamente ajena a la estética adorniana. Que la obra de arte prometa una felicidad real y solo proporcione una felicidad aparente implica, por el contrario, que la utopía contenida en la apariencia estética no es sino la negación determinada del sufrimiento infligido por las relaciones de sometimiento de la naturaleza que imperan en el mundo extra-artístico, las cuales son, a su vez, enteramente reductibles a las condiciones materiales de existencia de los seres humanos.

En los límites de la apariencia se conservan a la vez el recuerdo del sufrimiento y la crítica del presente histórico, y solo como apariencia el arte absorbería las ansias y expectativas pasadas de felicidad, pero como algo todavía ni material ni objetivamente satisfecho, cuando en realidad existen las condiciones materiales necesarias para que la autoconservación de los sujetos prescindiera del sufrimiento innecesario (Juárez, 2018, p. 169).

El arte moderno, el momento en que dentro de la sociedad efectivamente existente se hace posible una experiencia no cosificada por la razón instrumental, es la expresión momentánea y efímera de una realidad radicalmente diferente que, como se ha mostrado, solo existe bajo la forma de la negación determinada de la realidad empírica: la utopía contenida en la obra de arte es “el recuerdo de lo posible frente a lo real que lo reprimió, (...) la libertad que no ha caído en manos de la necesidad” (Adorno, 2004, pp. 183-184). Ahora bien, dado que la felicidad que el sujeto encuentra en la experiencia estética no es sino aparente, la obra de arte es para Adorno una promesa de felicidad que, tarde o temprano -es decir, cuando quiere ser cumplida-, se rompe (Adorno, 2004, p. 184). Es una nueva paradoja de la autonomía estética la que hace que eso sea posible: el arte es al mismo tiempo verdad, porque niega la falsedad del mundo empírico, e ideología, porque compensa nuestra experiencia mutilada del mundo ofreciéndonos aquello nos falta (Schwarzböck, 2008, p. 268). Pero si el arte niega a la sociedad, no se somete a las normas utilitarias del mundo administrado ni genera una falsa ilusión de reconciliación, lo hace en la misma medida en que reniega del trabajo material, es decir, de la praxis, perdiendo con ella toda posibilidad de transformación efectiva de la realidad. El arte no puede anular la distancia que existe entre el mundo actual y la felicidad, pero su existencia “indica que lo no existente podría existir. La realidad de las obras de arte habla en favor de la posibilidad de lo posible” (Adorno, 2004, p. 180).

Bibliografía

- Adorno, Theodor W.** (2004). *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- (2006). *Minima moralia*. Madrid: Akal.
- (2019). *Estética (1958/59)*. Prólogo de Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max.** (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Juárez, Esteban Alejandro.** (2018). "Apariencia y felicidad en Theodor W. Adorno". En M. V. Galfione y E. A. Juárez (Coords.), *El devenir de la apariencia. Perspectivas estéticas contemporáneas*. (pp. 157-172). Buenos Aires: Prometeo.
- Robles, Gustavo Matías.** (2018). "Sobre la constitución ideológica del sujeto. Theodor Adorno y Louis Althusser". *Revista de Filosofía*, 43 (1), pp. 85-102.
- Schwarzböck, Silvia.** (2008). *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Wellmer, Albrecht.** (2013a). "La promesa de felicidad y por qué esta debe ser quebrada". En M. V. Galfione y E. A. Juárez (Eds.), *Modernidad estética y filosofía del arte I. La estética alemana después de Adorno* (pp. 25-55). Córdoba: 29 de mayo.
- (2013b). (2018). "La muerte de las sirenas y el origen de la obra de arte". En M. V. Galfione y E. A. Juárez (Eds.), *Modernidad estética y filosofía del arte I. La estética alemana después de Adorno* (pp. 56-78). Córdoba: 29 de mayo.

Cómo citar este artículo:

Arroyo, A. (2021). Hacer hablar la naturaleza: autonomía estética y no-identidad. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(5), 9-23



LA INFLUENCIA DE MICHEL FOUCAULT, EN *LA DOMESTICACIÓN DEL AZAR* THE INFLUENCE OF MICHEL FOUCAULT IN *THE TAMING OF CHANCE*

24

MARTINA SCHILLING

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA. CÓRDOBA, ARGENTINA.
martinaschilling30@gmail.com

RECIBIDO: 24 DE JUNIO DE 2020

ACEPTADO: 18 DE SEPTIEMBRE DE 2020

Resumen: Este trabajo pretende dar cuenta de la influencia de Michel Foucault en una de las obras de Ian Hacking, *La domesticación del azar* (2006). Más específicamente, en el proyecto filosófico que Hacking plantea cumplir en este escrito y en la metodología que utiliza para llevarlo a cabo. El proyecto del autor consiste en analizar conceptos como *determinismo e indeterminismo físico, azar, ley estadística, información y control*. Este análisis presenta una nítida connotación foucaultiana ya que para realizar una tarea de este tipo Hacking rastrea las condiciones de posibilidad de dichos conceptos. A fin de efectuar un análisis conceptual que atienda a las condiciones de posibilidad, emplea los métodos arqueológico y genealógico elaborados por Foucault. Así, el presente trabajo se propone mostrar la impronta foucaultiana del proyecto e identificar las aplicaciones de la arqueología y de la genealogía en el interior de la obra.

Palabras clave: AZAR – LEY ESTADÍSTICA – ANÁLISIS CONCEPTUAL – ARQUEOLOGÍA – GENEALOGÍA

Abstract: This article aims to give an account of Michel Foucault's influence on one of Ian Hacking's writings, *The taming of Chance* (2006). More specifically, in the philosophical project that Hacking attempts to accomplish in this book and in the methodology he uses to carry it out. The author's project consists of analysing concepts such as *physical determinism and indeterminism, chance, statistical law, information and control*. This analysis has a clear foucauldian connotation since, in order to perform such a task, Hacking traces the conditions of possibility of these concepts. For the purpose of developing a conceptual analysis that attends to the conditions of possibility, he employs the archaeological and genealogical methods elaborated by Foucault. Thus, this article seeks to highlight the foucauldian imprint of the project and to identify the applications of archaeology and genealogy within the work.

Keywords: CHANCE - STATISTICAL LAW - CONCEPTUAL ANALYSIS - ARCHAEOLOGY - GENEALOGY

Introducción

Es posible rastrear la influencia del pensamiento de Michel Foucault en la mayoría de las obras del filósofo de la ciencia canadiense, Ian Hacking, quien ha manifestado en varios textos y entrevistas la herencia del pensador francés en su desarrollo intelectual. Hay varios trabajos¹ destinados a investigar aquellas preocupaciones filosóficas, conceptos y metodologías, elaboradas por Foucault, que están presentes a lo largo de la filosofía de Hacking y que proporcionan una visión panorámica del vínculo entre ambos autores. Siguiendo esta línea, me propongo dar cuenta de la influencia del autor francés en una de las obras de Hacking, *La domesticación del azar*, publicada en 1990. Así, sostendré que el legado de Foucault se evidencia principalmente en dos elementos fundamentales de la obra: en el proyecto filosófico que Hacking plantea cumplir en este escrito y en la metodología que utiliza para llevarlo a cabo.

El proyecto de Hacking consiste en analizar dos conceptos, el de indeterminismo físico y el de información estadística para fines de control social. Ahora bien, lo que Hacking concibe por análisis conceptual presenta una nítida connotación foucaultiana: realizar una tarea de este tipo implica rastrear las condiciones de posibilidad de tales conceptos, las cuales surgen en un tiempo y en un lugar del pasado. Por lo tanto, para localizarlas hay que ir hacia atrás en el tiempo, con la intención de encontrar en el pasado herramientas que nos sirvan para entender el uso -o las discrepancias en torno del uso-, tanto discursivo como práctico, de un concepto en el presente.

Llevar a cabo un análisis conceptual que atienda a las condiciones de posibilidad, requiere de una metodología como la arqueología desarrollada por Foucault (1986, 2010). Hacking la aplica para analizar la emergencia de conceptos como determinismo e indeterminismo físico, azar, ley estadística, información y control. No obstante, para el análisis de estos tres últimos conceptos, es necesario emplear adicionalmente el método genealógico foucaultiano. Esto es así ya que, para Foucault (2014) y Hacking, las estadísticas son un dispositivo de poder del Estado moderno y de las ciencias. Dicho de otro modo, la información obtenida a partir de los datos estadísticos es utilizada por el Estado y por las ciencias para controlar la vida de las personas. En este sentido, para entender cómo las estadísticas devienen en una tecnología de poder resulta imprescindible incluir en el análisis conceptual el entramado saber-poder que aporta la metodología genealógica.

¹Un trabajo muy completo sobre este tema es la tesis doctoral de María Laura Martínez (Martínez, 2014).

Considero que explicitar tanto la relación entre la metodología y el proyecto, como las influencias de Foucault en ambos aspectos de la obra, es pertinente por dos razones. En primer lugar, puede ser una clave de lectura relevante para entender lo que Hacking pretende hacer en este escrito. En segundo lugar, y vinculado con una cuestión más general, puede guiarnos para comprender el estilo y los propósitos que presenta la filosofía de la ciencia elaborada por el autor.

En los siguientes apartados desarrollaré con mayor detenimiento la impronta foucaultiana que presenta el proyecto general de *La domesticación del azar*. Luego, pasaré a la metodología de la obra. Para ello, explicaré el método arqueológico y el genealógico elaborados por Foucault. Además, explicitaré el vínculo que mantienen entre ambos y señalaré sus aplicaciones en el interior de la obra. Por último, apuntaré algunas consideraciones generales acerca del estilo y de los propósitos del tipo de filosofía de la ciencia que Ian Hacking ha defendido. En otras palabras, detallaré las características de una forma de hacer filosofía de la ciencia influenciada por la obra y el pensamiento de Michel Foucault, filósofo que no ha sido tenido en cuenta por dicha disciplina en su vertiente más tradicional.

Proyecto

El tema principal de *La domesticación del azar* es la erosión del determinismo², proceso que se manifestó en diferentes terrenos y a distintos ritmos -por ello la elección de la metáfora geológica-, durante el siglo XIX.

Supongamos que aún no hemos leído la obra y que solo conocemos el tema como lo he mencionado arriba, esto podría inmediatamente conducirnos a imaginar que el deterioro del determinismo generó desorden y caos absoluto. No obstante, Hacking nos aclara que sucedió lo contrario: mientras más indeterminista se volvía nuestra concepción del hombre y del mundo, mayor era el control que tanto el Estado como las ciencias podían ejercer. Esto pudo ocurrir, porque el azar o los hechos irregulares quedaron sujetos al control de leyes sociales y naturales basadas en probabilidades, a tal proceso se refiere el autor con *domesticación*. Es importante aclarar que tales leyes, según Hacking, eran comprobadas primeramente en cuestiones humanas y no, como se ha sostenido, en las ciencias naturales³.

²La concepción de que todo hecho particular del universo está determinado por leyes causales o la noción de que todo lo que ocurre debe estar inexorablemente determinado por leyes naturales (Hacking, 2006, p.32).

³Más específicamente, Hacking (2006) sostiene la tesis de que la erosión del determinismo inició en las ciencias sociales y luego repercutió en las ciencias naturales.

La impresión y la publicación de grandes cantidades de datos numéricos -que comenzó luego de la era napoleónica, a principios del siglo XIX- permitió la erosión del determinismo y la existencia de leyes estadísticas. “Para creer que había semejantes leyes era menester que se dieran regularidades estadísticas semejantes a leyes en vastas poblaciones” (Hacking, 2006, p.20). Lo cual solo pudo notarse una vez que los fenómenos sociales fueron contabilizados, clasificados y hechos públicos. En cierto sentido, el alud de números impresos fue un acontecimiento superficial: detrás de él se encontraban las nuevas técnicas de clasificación y enumeración, así como las nuevas burocracias. Para contar y clasificar personas, primero fue necesario que estas nuevas burocracias inventaran categorías para que las personas pudieran encajar convenientemente en ellas. Así los datos recopilados sobre promedios y dispersiones dieron lugar a la noción de *persona normal*, y las leyes estadísticas se constituyeron como ineludibles y autorreguladoras: “Las personas son normales si se sujetan a la tendencia central de dichas leyes, en tanto que aquellas que se apartan de ellas son patológicas” (Hacking, 2006, p. 19). Sobre la base de este tipo de clasificaciones se generó una nueva forma de control social, ejercido por el Estado y las ciencias, asentado en información estadística de personas y de fenómenos, tanto sociales como naturales.

Antes de continuar con lo que a Hacking le interesa analizar, en términos filosóficos, de dicho proceso, es importante detenerse en la aclaración, antes mencionada, de que la decadencia del determinismo no resultó en puro caos, en una indeterminación absoluta, sino que el azar se controló a partir de leyes estadísticas. Esto se complementa con una explicación del autor acerca de cómo era comprendido el azar y las leyes estadísticas por diferentes científicos, filósofos y matemáticos durante siglo XVIII, es decir, en un momento anterior al comienzo de la erosión del determinismo. A grandes rasgos, el azar era entendido como una apariencia, también como una palabra sin referente y como algo irrazonable. En cuanto a las probabilidades, eran simplemente herramientas matemáticas no rigurosas “[...] de personas que saben demasiado poco” (Hacking, 2006, p.18). Pero tanto el concepto de azar como la disciplina matemática probabilística, anteriormente relegados por la comunidad científica y filosófica del siglo XVII, “se convierte[n] algún día en salida; un ensayo lateral se convierte en un problema central en torno del cual comienzan a gravitar todos los demás; un proceder ligeramente divergente se convierte en una ruptura fundamental” (Foucault, 2012, p.260). Ese día Hacking lo fecha en el siglo siguiente.

Según el autor esta aclaración es una paradoja, por dos cuestiones. En primer lugar, porque de la erosión de una concepción determinista parecería derivarse un estado de desorden en nuestro manejo y conocimiento de los hechos del mundo que no están inexorablemente sujetos a leyes naturales, pero sucede

lo opuesto. No hubo lugar para el caos en nuestra noción del mundo. En segundo lugar, porque la posibilidad del caos fue desestimada por leyes estadísticas basadas en probabilidades que controlan el azar, en el sentido de que permiten calcular, detectar y extraer regularidades de él. Recordemos que mientras en el siglo anterior el azar y las probabilidades fueron despreciados, en el siglo XIX comenzaron a ser centrales para las ciencias y el Estado.

Si bien el autor utiliza la palabra *paradoja*, lo interesante es que lo hace para establecer algo que Foucault (2010) denomina *discontinuidad*. Dicho brevemente, indicar discontinuidades implica no describir este proceso como un progresivo acercamiento hacia una objetividad o, en palabras más simples, no realizar una historia lineal de las ideas y de los descubrimientos. Por lo tanto, los sucesos que Hacking analiza a lo largo de la obra no son narrados como un continuo de acontecimientos necesarios que condujeron a alcanzar el conocimiento científico verdadero disponible en el presente, sino que son descritos como sucesos que “[...] se rectifican, se corrigen y efectúan sobre sí mismos todo un trabajo de elaboración orientada por la tarea del ‘decir veraz’” (Foucault, 2012, p.259), así:

[...] lo que se intenta descubrir son los límites de un proceso, el punto de inflexión de una curva, la inversión de un movimiento regulador, los límites de una oscilación, el umbral de un funcionamiento, el instante de dislocación de una causalidad circular (Foucault, 2010, p.14).

El proyecto de Hacking consiste, por consiguiente, en elaborar un análisis de dos conceptos, el de indeterminismo físico y el de información estadística para fines de control social, y lo que el autor concibe por análisis conceptual presenta una nítida connotación foucaultiana. Es decir, tanto para Foucault como para Hacking realizar este tipo de tarea requiere aprehender aquellas condiciones que hicieron posible nuestra organización actual de tales conceptos, las cuales se manifiestan en un tiempo y en un lugar del pasado. Así, para localizarlas hay que ir hacia atrás en el tiempo con la intención de encontrar herramientas que sirvan para comprender e investigar el uso -o las discrepancias en torno del uso-, discursivo y práctico, de un concepto en el presente.

En este sentido, el proyecto de *La domesticación del azar* se distancia de una búsqueda por establecer lo que vuelve legítimos, verdaderos o necesarios a los conceptos en cuestión, pues en palabras de Foucault:

[...] la historia de un concepto no es, en todo y por todo, la de su acendramiento progresivo, de su racionalidad sin cesar creciente, de su gradiente de abstracción, sino la de sus diversos campos de constitución y de validez, la de sus reglas sucesivas de uso, de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado (Foucault, 2010, pp. 5-6).

En consecuencia, para poder concretar dicho proyecto se precisa de una metodología como la arqueología desarrollada por Foucault. Hacking la emplea para analizar el surgimiento de conceptos como determinismo e indeterminismo físico, azar, ley estadística, información y control. Pero, para el análisis de estos tres últimos conceptos, es necesario aplicar también el método genealógico foucaultiano. Esto se debe a que, como antes mencioné, para ambos autores, las estadísticas son un dispositivo de poder del Estado moderno y de las ciencias. Dicho, en otros términos, la información obtenida mediante los datos estadísticos es utilizada por el Estado y por las ciencias para controlar la vida de las personas. De modo que para entender cómo las estadísticas comienzan a ser una tecnología de poder, resulta indispensable incorporar en el análisis conceptual el entramado saber-poder que proporciona la metodología genealógica foucaultiana.

En los apartados que siguen explicaré el método arqueológico y genealógico, también el vínculo que existe entre ambos y, luego, señalaré las aplicaciones de los métodos en el interior de la *Domesticación del azar*.

La descripción arqueológica

Los principales libros de Michel Foucault en los que podemos encontrar un desarrollo detallado del método o de la descripción arqueológica son *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, publicados originalmente en 1966 y en 1969. En *La arqueología del saber*, el autor nos dice que la arqueología no se ocupa de los conocimientos descritos según su progreso hacia una objetividad, sino que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conceptos, discursos, conocimientos y teorías. Es decir, intenta sacar a la luz las *epistemes* o los campos epistemológicos en los que estos elementos -abordados sin referirse a su valor racional o a su objetividad- han tenido lugar. De este modo, la arqueología es una descripción de las condiciones de posibilidad del saber.

A partir de esta definición es posible mencionar los aspectos generales de la descripción arqueológica. En primer lugar, su marco de análisis son las *epistemes*. Dicho de otra manera, la descripción trata de especificar un campo de aparición y de comunicación donde pueden desplegarse identidades formales, continuidades temáticas y traslaciones de conceptos. Un espacio mediante el cual es posible decir qué agentes -por ejemplo, filósofos, autores, científicos, entre otros- hablan de *la misma cosa* o despliegan *el mismo campo conceptual*. Las *epistemes* determinan las condiciones de posibilidad históricas, y ellas, por su parte, hacen que solo ciertos conceptos, conocimientos, discursos o enuncia-

dos sean posibles en un momento dado. Así, la regularidad que hace históricamente posible algo es denominada por Foucault como *a priori histórico*, por lo tanto, la arqueología debe intentar:

[...] liberar las condiciones de emergencia de los enunciados, la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen [...] [El *a priori histórico*] ha de dar cuenta del hecho que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia. (Foucault, 2010, p. 216).

En segundo lugar, la descripción no se ocupa de conocimientos según su progreso hacia una objetividad, lo cual culminaría en una historia del tipo lineal. Más bien, se enfoca en las *discontinuidades* de las *epistemes*. Para Foucault (2010), la *discontinuidad* tiene un triple papel: es una operación deliberada del historiador y no algo que recibe del material con el que trabaja, es el resultado de la descripción que el historiador elabora y es, a su vez, un concepto que la descripción específica.

En tercer lugar, la arqueología es una descripción despojada de todo antropologismo. Siguiendo a Hacking (2002), esto significa que los discursos importan en términos de su exterioridad y, por ello, debe suspenderse la primacía del sujeto. Los deseos conscientes de los hablantes carecen de relevancia a la hora de intentar mostrar cómo la historia puede hacer surgir diferentes tipos de discursos o cómo cierta clase de oraciones puede pronunciarse en un tiempo y en un lugar determinado. Entonces,

[...] el discurso debe analizarse no en términos de quién dice qué sino en términos de las condiciones bajo las cuales esas oraciones tendrán un valor de verdad definido y, por lo tanto, pueden pronunciarse. Tales condiciones radicarán en el conocimiento 'profundo' de la época. (Hacking, 2002, p.79).

La descripción genealógica

A diferencia de lo que ocurre con la descripción arqueológica, Foucault no ha escrito una obra metodológica dedicada al desarrollo de la descripción genealógica. No obstante, siguiendo a Edgardo Castro (2004), se habla del período genealógico en Foucault para referirse a aquellas obras que analizan las formas del ejercicio del poder, como, por ejemplo, *Vigilar y Castigar* o los tres volúmenes de *La historia de la sexualidad*, publicados en los años 1975 y 1976. Es de notar que la genealogía no es una ruptura con los trabajos anteriores del autor y tampoco una oposición a la arqueología, ya que ambas descripciones se apoyan sobre un presupuesto común: la no referencia en el análisis a la instancia fundadora del sujeto. Es decir, las prácticas importan en términos de su exterior-

ridad y no en relación con el sujeto que las llevó a cabo.

En realidad, el paso de la arqueología a la genealogía es una ampliación del campo de investigación para incluir el estudio de las prácticas no discursivas y, sobretudo, de la relación no-discursividad/discursividad o, en otras palabras, para analizar el saber en términos de estrategias y de tácticas de poder. La genealogía describe y tiene por objeto *dispositivos*⁴: la red o nexo de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos, como discursos, instituciones, leyes, reglamentos, proposiciones, enunciados, prácticas no discursivas, entre otros. Es importante señalar que esta red de elementos tiene su génesis en una urgencia u objetivo estratégico a resolver. Así, el concepto de *dispositivo* es más general que el de *episteme*, objeto de la descripción arqueológica, ya que ésta puede ser definida como un *dispositivo* que permite principalmente analizar los discursos. Es en este sentido que la genealogía es una ampliación del campo de investigación de la arqueología. Según Castro,

En efecto, la arqueología permitía describir los discursos de las diferentes epistemes (renacentista, clásica, moderna), pero, encerrada en el orden de lo discursivo, no podía describir los cambios en sí mismos, sino sólo en sus resultados. Como reconocerá el propio Foucault, faltaba a su trabajo el análisis del poder, de la relación entre lo discursivo y lo no-discursivo. A esta necesidad responde la introducción del concepto de dispositivo como objeto de la descripción genealógica (Castro, 2004, p. 148).

32

Cuando Foucault, en los años setenta, habla de sus trabajos arqueológicos los incluye dentro de su indagación acerca del vínculo entre saber y poder. No obstante, nos aclara que su preocupación central son los mecanismos de poder. Para él, *Las palabras y las cosas* es un señalamiento de los mecanismos de poder dentro de los discursos científicos, y se pregunta cuestiones como, dado una época determinada, qué reglas se deben obedecer para enunciar un discurso científico sobre, por ejemplo, la vida o la economía política, “¿A qué hay que obedecer, a qué coacción se está sometiendo y cómo, de un discurso a otro, de un modelo a otro, se producen efectos de poder?” (Foucault, 2012, p. 71).

A partir de esta breve explicación de ambos métodos, señalaré ciertos puntos claves de *La domesticación del azar* en donde identifiqué la aplicación de la arqueología y, a continuación, me detendré en la aplicación de la genealogía.

La arqueología en La domesticación del azar

En la introducción de la obra, Hacking nos advierte que su proyecto no consiste en escribir una historia porque el objetivo de acudir a un conocimiento del

⁴Por ejemplo, *Vigilar y castigar* (1998) desarrolla el dispositivo disciplinario, mientras que *La historia de la sexualidad* (2014) desarrolla el dispositivo de la sexualidad.

pasado es diferente a los de tal disciplina. Más bien, entiende este libro como un análisis filosófico y tiene, por así decirlo, una concepción arqueológica de lo que significa dicho análisis: “[...] es la investigación de conceptos. Los conceptos se expresan con palabras en su situación local. Y esas situaciones son enunciaciones e instituciones” (Hacking, 2006, p. 26). Además, el autor se dedica a desarrollar uno de los estilos de razonamiento de Crombie (1993), el pensamiento estadístico, que tiene su auge en el siglo XIX y lo concibe de manera similar a como Foucault define las *epistemes*:

[...] los estilos de raciocinio curiosamente se autentifican y validan ellos mismos. Una proposición puede estimarse verdadera o falsa únicamente cuando existe algún estilo de raciocinio y de investigación que nos ayude a determinar su valor de verdad. Lo que la proposición significa depende de las maneras en que podamos establecer su verdad. Esta inocente observación raya peligrosamente la circularidad. No podemos justificar el estilo con la mejor manera de descubrir la verdad de la proposición porque el sentido de la proposición misma depende del estilo de razonamiento en virtud del cual se establece su verdad. [...] Semejantes pensamientos ponen en tela de juicio la idea de un criterio de verdad independiente y dado (Hacking, 2006, p. 25).

Otro aspecto es que su análisis filosófico suspende la primacía de los sujetos involucrados, algo que deja claro cuando explicita que solo va a tratar con enunciaciones publicadas, ya que le interesa la vida pública de los conceptos -su nivel exterior-, y las maneras en que adquieren autoridad. Lo mismo sucede, cuando explica la razón por la cual no incluye dentro de *La domesticación del azar* figuras como Marx, Darwin y Maxwell:

Las transformaciones por las que pasaron los conceptos y los estilos de razonamiento son el producto de incontables contribuciones antes que de la acción de individuos aislados. Marx, Darwin y Maxwell trabajaban en un espacio en el cual se podía establecer algo, es decir, un espacio en el que ya se podían formular varias posibilidades de lo verdadero y lo falso. Este libro se refiere a ese espacio (Hacking, 2006, p. 27).

En esta cita resulta importante notar que Hacking está aludiendo al concepto foucaultiano de *episteme*. Más específicamente, el autor lo utiliza del mismo modo que Foucault en el prólogo de *Las palabras y las cosas* (1986), es decir, como un espacio de orden en el que se constituye el saber.

Antes de finalizar el apartado me parece importante reconstruir brevemente *El dulce despotismo de la razón*, capítulo quinto de la obra, ya que allí es posible encontrar una descripción arqueológica del concepto de ley estadística. Considero que esta descripción es una de las más claras del libro; en ella algunos de los aspectos que antes desarrollé son muy fáciles de rastrear.

En el capítulo, Hacking comienza por explicitar las condiciones históricas de

posibilidad del concepto de ley estadística, remontándose a los comienzos del siglo XIX:

La ley estadística necesitaba de dos cosas. Una era el alud de números impresos, fenómeno que se difundió por toda Europa. Sin las burocracias de posguerra no habría habido tabulaciones en las cuales detectar una regularidad semejante a una ley. Pero también tenía que haber lectores dispuestos a hallar leyes de la sociedad afines a las leyes de la naturaleza establecidas por Newton (Hacking, 2006, p. 65).

Además, traza las discontinuidades entre las *epistemes* -el pensamiento occidental francés y el pensamiento oriental prusiano-, involucradas en la arqueología de la ley estadística, ya que le interesa contestar la pregunta ¿por qué este concepto surgió en Francia y no en Prusia, “país que poseía exquisitas estadísticas y que se resistía a la idea de una ley estadística” (Hacking, 2006, p. 65)?.

Seguidamente, el autor responde que en la Prusia vencida por Napoleón no fue posible el surgimiento de la noción de ley estadística porque, en líneas generales, el pensamiento oriental era holista, colectivista y conservador. Así, los prusianos entendían que el Estado les confiere identidad a los individuos y que las leyes son productos culturales en constante evolución y transformación. Por lo tanto, estas no pueden inferirse de los individuos censados. En contraposición, el pensamiento occidental era atomista, individualista y liberal. Los occidentales creían que los individuos le confieren su poder al Estado y que las leyes son un hecho dado. De este modo, era posible inferir leyes estadísticas, ya que las leyes sociales están constituidas por los actos individuales.

A partir de este contraste entre *epistemes* proceden, siguiendo a Hacking, muchas incoherencias del siglo XIX:

En primer lugar, como sostienen muchos hoy en día, la ley probabilística se aplica a las poblaciones, a conjuntos o a grupos colectivos ¿no debería inclinarse la actitud colectivista, holística, al concepto de ley estadística? Inversamente, si el liberal piensa que las leyes estadísticas son leyes de la sociedad, afines a las leyes de la naturaleza ¿qué libertad les queda a los individuos en general? (Hacking, 2006, p. 67).

Control estadístico y *biopolítica*

La domesticación del azar también refleja la influencia de textos de Foucault pertenecientes a su etapa genealógica. Recordemos que esta etapa se refiere a los estudios del autor francés sobre las formas de ejercicio del poder. En el caso de este libro, hay una incursión por parte de Hacking en una de las formas de ejercicio del poder, la que Foucault -en los años setenta-, denominó como *biopolítica*. Esto se puede visualizar en el proyecto de Hacking de apre-

hender las condiciones que hicieron posible que la información estadística sea utilizada para fines de control social.

El autor nos dice que, si bien el crecimiento estadístico condujo al abandono de una visión determinista del mundo y a adoptar otra basada en el azar, han sido también las estadísticas las que contribuyeron a controlar este azar. Es decir, sobre la base de información estadística de personas y de fenómenos tanto sociales como naturales, se generó una nueva forma de control social ejercido por el Estado y las ciencias. Con respecto a la información sobre las poblaciones, para contarlas y clasificarlas, primero, fue necesario que las burocracias crearan categorías para que las personas pudieran encajar de manera adecuada en ellas. Los datos recopilados sobre promedios y dispersiones originaron la noción de *persona normal* y las leyes estadísticas pasaron a considerarse como ineludibles y autorreguladoras: las personas son normales si se subsumen a la tendencia central de leyes, mientras que las que se apartan son concebidas como patológicas.

El ejercicio de poder del Estado a partir de estadísticas es, por decirlo de algún modo, un fenómeno que Foucault incluye dentro de su concepto de *biopolítica*. A grandes rasgos, la *biopolítica* es una forma de poder que surge a partir de una transformación en el siglo XIX del derecho soberano. El soberano tenía el derecho de hacer morir y dejar vivir, pero el segundo solo era un efecto del primero. Es decir, si el soberano no ejercía su derecho a la espada, el súbdito vivía -dejar vivir-. Según Foucault (2014), a partir del siglo XIX este derecho se transforma en hacer vivir y dejar morir dando lugar a un nuevo poder que toma en consideración la vida para administrarla. Este poder sobre la vida se desarrolló y organizó en dos formas principales: por un lado, la *anatomopolítica* dirigida al disciplinamiento de los cuerpos humanos y, por otro lado, la *biopolítica* que

[...] se centró en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de la salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar. Todos esos problemas son tomados a su cargo por una serie de intervenciones y de controles reguladores: una biopolítica de la población (Foucault, 2014, pp.132-133).

Entonces, un poder que tiene como objetivo administrar la vida necesita de dispositivos continuos, reguladores y correctivos -como las estadísticas- para distribuir lo viviente en un dominio de valor y utilidad. Ya no distingue entre súbditos obedientes y enemigos del soberano, sino que realiza distribuciones en torno a la norma. Así, una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una forma de poder centrada en la vida.

Para resumir, aunque Hacking no realice concretamente un análisis del po-

der en *La domesticación del azar*, sí entiende a las estadísticas como un dispositivo del Estado para ejercer control sobre la sociedad, y al fetichismo por la recolección de números -que tiene lugar entre los años 1820 y 1840 -, como un momento del régimen *biopolítico* (Hacking, 1982). En esta línea, el autor nos dice que,

Uno puede contar la historia de la biopolítica como la transición del conteo de hogares al conteo de cuerpos. El efecto subversivo de esta transición fue crear nuevas categorías en las que las personas tenían que caer, y así crear y presentar nuevas conceptualizaciones rígidas del ser humano (Hacking, 1982, p.281).

Consideraciones finales

En este trabajo intenté dar cuenta de la influencia de Michel Foucault en la obra de Ian Hacking, *La domesticación del azar*, y sostuve que el legado del autor francés se evidencia en dos elementos de la obra: en el proyecto filosófico que Hacking se plantea cumplir en este escrito y en la metodología que utiliza para llevarlo a cabo.

Entonces, como mencioné, el proyecto del autor apunta a abordar ciertos problemas actuales en torno al uso de conceptos en nuestro presente. Para ello, es necesario acudir al pasado porque implica un paso en el tratamiento de dichos problemas, es allí donde veremos cómo se han vuelto posibles. Así, para Hacking, realizar un análisis conceptual lleva a analizar las palabras en sus sitios, con el fin de comprender no solamente lo que el concepto es sino lo que ha sido. Hablar de situar las palabras alude a los enunciados en los que ellas aparecen, pero también supone situarlas más extensamente en relación, por ejemplo, con la institución, la autoridad o el lenguaje desde el cual son formuladas.

Luego, expliqué que desarrollar un análisis conceptual que atienda a las condiciones de posibilidad requiere de un método como la arqueología elaborado por Foucault. Hacking lo utiliza para analizar el surgimiento de conceptos como determinismo e indeterminismo físico, azar, ley estadística, información y control. Sin embargo, para el análisis de estos tres últimos conceptos, también emplea el método genealógico foucaultiano. Esto es así ya que, para ambos autores, las estadísticas son un dispositivo de poder del Estado moderno y de las ciencias. Por lo cual, para entender cómo las estadísticas devienen en una tecnología de poder es imprescindible incluir en el análisis conceptual el entramado saber-poder que provee el método genealógico foucaultiano.

Antes de finalizar, considero importante mencionar algunas cuestiones generales que atraviesan a la producción filosófica de Hacking. Si bien es un filósofo de la ciencia que ha reflexionado sobre múltiples aspectos y problemas de

la práctica científica -la experimentación, cómo se genera la estabilidad de algunas ciencias, el realismo científico, numerosos conceptos y la repercusión de estos en nuestra forma de entender a las demás personas y a nosotros mismos-, lo ha hecho atendiendo al pasado y a la historia, ya que tiene la convicción de que es allí donde encontrará herramientas para tratar con dichos problemas que acontecen en el presente,

Me diferencio de mis colegas analíticos sobre todo en la cuestión de la historia. Fui entrenado para hacer 'análisis conceptual' como estudiante universitario, y todavía lo hago. Sin embargo, creo que la organización de nuestros conceptos, y las dificultades filosóficas que surgen de ellos, a veces tienen que ver con sus orígenes históricos. Cuando hay una transformación radical de las ideas, ya sea por evolución o por una mutación abrupta, creo que lo que hizo posible la transformación deja su huella en el razonamiento posterior. Fantasé con la idea de que muchos de los que llamamos problemas filosóficos son un subproducto de 'recuerdos' tenues de nuestro pasado conceptual (Hacking, 1991, p. 184).

Tanto el interés de Hacking por el pasado y por la historia, como su preocupación por problemas filosóficos actuales y por nuestro presente, son herederos del pensamiento de Michel Foucault. Tener esto en cuenta a la hora de leer a Hacking es muy valioso porque amplía, pero bajo ningún aspecto agota, el lugar en donde su propuesta filosófica se sitúa. Dicho brevemente, si bien hace filosofía de la ciencia -y es conocido por ello-, comparte varias de las preocupaciones filosóficas y aplica una metodología cercana a la elaborada por un autor que no pertenece al canon tradicional de esta disciplina, como lo es Michel Foucault. Esto, sumado a elección de Hacking de temas comúnmente entendidos como parte de las ciencias sociales, refleja que en su producción se encuentran diferentes tradiciones de pensamiento y una gran variedad temática.

Las características de la filosofía de Ian Hacking y las influencias de Foucault en ella, invitan a pensar en la importancia del diálogo entre tradiciones y disciplinas a la hora de hacer filosofía, algo que es poco común en nuestros sistemas académicos que apuntan cada vez más a la hiper especialización. La posibilidad de estar insertos en una tradición y acudir a otra es una gran vía para pensar problemas desde otro lugar. Esto permite la actualización de ambas tradiciones y el surgimiento de otros problemas que luego podrán generar nuevos programas de investigación interdisciplinarios.

Bibliografía

- Castro, E.** (2004). *El vocabulario de Michel Foucault: Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Bernal. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. Prometeo.
- Crombie, A. C.** (1993). *Estilos de pensamiento científico a comienzos de la Europa Moderna*. Seminari d'estudis sobre la ciència.
- Foucault, M., & Hoy, D. C. (Eds.)**. (1986). *Foucault: A critical reader*. Oxford, UK ; New York, NY, USA: B. Blackwell.
- Foucault, M.** (1986). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas* (17. ed). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M.** (1988). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI de España Editores.
- Foucault, M.** (2010). *La arqueología del saber*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M.** (2012). *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M.** (2014). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Hacking, I.** (1981). How should We Do the History of Statistics? en G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds.). (1991). *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: Chicago University, p. 181-195.
- Hacking, I. (1982)**. *Biopower and the avalanche of printed numbers*. Humanities in Society, 5, p. 279-295.
- Hacking, I.** (2002). *Historical ontology*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Hacking, I.** (2007). *La domesticación del azar: La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*. Barcelona: Gedisa.
- Martínez, M. L.** (2014). *La trama en la obra de Ian Hacking: La influencia de Michel Foucault como hilo conductor del pensamiento filosófico canadiense*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

Cómo citar este artículo:

Schilling, M. (2021). La influencia de Michel Foucault en *La domesticación del azar*. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(5), 24-38



**DE LA
HETEROGENEIDAD A
LA TOTALIDAD SOCIAL
ABIERTA: UN
POTENCIAL NÚCLEO
DE RENOVACIÓN
TEÓRICA
FROM
HETEROGENEITY TO
OPEN SOCIAL
TOTALITY:
A POTENTIAL CORE OF
THEORETICAL
RENEWAL**

39

AUGUSTO RATTINI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA. CÓRDOBA, ARGENTINA.
remo.rattini@gmail.com

RECIBIDO: 15 DE JULIO DE 2020

ACEPTADO: 4 DE JULIO DE 2021

Resumen: En este trabajo, abordaremos de manera heurística algunas de las múltiples maneras de conceptualizar la complejidad cultural, histórica y política que atraviesa a los discursos de América Latina. En particular, el objetivo general será retomar los aportes de Laclau (2005) y Quijano (2000, 2014) para pensar su modo de introducir la categoría de lo heterogéneo en el estudio de lo social y su concepción de la totalidad social. La hipótesis de este trabajo consiste en sostener que ambos autores, a pesar de provenir de registros diferentes y de poseer, por ende, versiones diferentes en torno a lo heterogéneo, comparten una tesis clave: para el estudio de lo social, es necesario pensar en totalidades abiertas, es decir, que lo social se encuentra siempre atravesado por la contingencia. Este punto de anclaje común, a su vez, resulta un potencial núcleo de renovación teórica capaz de abordar particularmente las complejidades de los registros discursivos de nuestro continente.

Palabras clave: LACLAU – QUIJANO – HETEROGENEIDAD – TOTALIDAD SOCIAL – AMÉRICA LATINA.

Abstract: In this paper, we will approach heuristically some of the multiple ways of conceptualizing the cultural, historical and political complexity that crosses Latin American discourses. In particular, the general objective will be to take up the contributions of Laclau (2005) and Quijano (2000, 2014) to think about their way of introducing the category of the heterogeneous in the study of the social and their conception of social totality. The hypothesis of this paper is to argue that both authors, despite coming from different registers and thus possessing different versions of the heterogeneous, share a key thesis: for the study of the social, it is necessary to think in open totalities, i.e., that the social is always crossed by contingency. This common anchor point, in turn, results in a potential nucleus of theoretical renewal capable of addressing in particular the complexities of the discursive registers of our continent.

Keywords: LACLAU - QUIJANO - HETEROGENEITY - SOCIAL TOTALITY - LATIN AMERICA.

1 - Introducción

Entender el entramado de formas políticas, económicas y sociales que surcan a América Latina, producto del colonialismo y posterior desarrollo del capitalismo, demanda interpelar de manera crítica a lecturas tradicionales propias de la sociología y la filosofía política. Tales disciplinas, en su versión heredada de la modernidad, presuponen una homogeneidad social producto de esencializar a los sujetos, ya sea por el lugar que ocupan en la estructura o por suponerlos como individuos racionales autosuficientes (Quijano, 2000). En discusión, múltiples autores han intentado incorporar diferentes conceptos que, sin pretender reificar los procesos vivos de reproducción y reestructuración social, apuntan a impactar de modo crítico en las clásicas lecturas, asumiendo las complejidades propias del continente latinoamericano. “Heterogeneidad histórico-estructural” (Quijano, 2000, 2014), “heterogeneidad social” (Laclau, 2005), “formación social abigarrada” (Zabaleta Mercado, 1986), “lo multisocietal” (Tapia, 2002), “lo *ch’ixi*” (Rivera Cusicanqui, 2018) son algunas de las categorías que se utilizan para pensar la estructuración de lo social de nuestro continente. Partiendo de lecturas situadas de los diversos y plurales registros discursivos que constituyen a los sujetos, intentan dar cuenta de cómo aquello que resulta un *exceso* para la teoría clásica, termina por asumir un nivel de generalidad que demanda una reestructuración de los marcos conceptuales con los que se aborda el estudio de lo social (Gramaglia, 2018). El fin de aprehenderlas con mayor eficacia habilita a pensar el lugar de América Latina en el capitalismo global y, a partir de ello, potenciales horizontes emancipatorios.

El presente trabajo busca configurar un pequeño aporte para abordar las múltiples maneras de conceptualizar la complejidad cultural, histórica y política que atraviesa a los discursos de América Latina. Para contribuir al horizonte crítico previamente descrito, el objetivo general de este trabajo apunta a retomar específicamente los aportes de Laclau (2005) y Quijano (2000, 2014) para pensar su modo particular de introducir la categoría de lo heterogéneo en el estudio de lo social y su concepción de la totalidad social. La hipótesis de este trabajo consiste en sostener que ambos autores, a pesar de provenir de registros diferentes y de poseer, por ende, versiones diferentes en torno a lo heterogéneo, comparten una tesis clave: para el estudio de lo social, es necesario pensar en totalidades abiertas, es decir, que lo social se encuentra siempre atravesado por la contingencia. Este punto de anclaje común pareciera dar cuenta de un potencial recurso para pensar una teoría capaz de abordar las complejidades de los registros discursivos de nuestro continente.

El presente trabajo posee un fin exploratorio cuyo objetivo principal consiste en hacer el esfuerzo por tender puentes entre estos dos intelectuales.

Dado el nivel de reconocimiento y el impacto de los mismos, múltiples teorías han interpretado y profundizado o criticado sus postulados. Por cuestiones de extensión y por los objetivos heurísticos de nuestra investigación, nos enfocaremos en sus desarrollos teóricos, apuntando a delimitar la posibilidad de un vínculo entre los mismos, más allá de las revisiones que posteriores teorías les han realizado.

Para ello, en la sección 2 y 3, comenzaremos con una breve caracterización de la propuesta de tales autores, focalizándonos en su modo de incorporar el concepto de heterogeneidad en sus teorías sobre lo político y social, y cómo esto habilita a pensar, en ambos casos, a la totalidad social como abierta. Finalmente, en la sección 4, intentaremos reflexionar en torno a la potencia de este núcleo común para pensar la complejidad de América Latina.

2 - Ernesto Laclau: El campo de representación discursivo y su exterioridad social heterogénea

En su libro *La razón Populista* (2005), Ernesto Laclau se propone reconstruir al populismo como lógica de lo político¹. Para ello, elabora un esquema de lo social en el cual existen dos lógicas de configuración de las identidades, “o bien mediante la afirmación de la particularidad [...] o bien mediante una claudicación parcial de la particularidad, destacando lo que todas las particularidades tienen, equivalentemente, en común.” (Laclau, 2005, p. 104). La primera se denomina *lógica de la diferencia* y la segunda *lógica de la equivalencia*, y producen dos tipos de identidad particular, una que se aferra a aquello que posee de particular en relación al orden social en el cual se encuentra inscripta, y la otra que asume la construcción de una totalidad diferente. En este sentido, toda identidad está delimitada por diferencias que la vuelven particular, que la cargan de significado, pero también de diferencias que son equivalentes con otras identidades.

Aun así, toda identidad, ya sea pensada como *diferencial* o *equivalencial* se delimita en relación a una totalidad, siendo que “la totalidad es la condición de la significación como tal” (Laclau, 2005, p. 94). Pero siendo que, precisamente, no existe un centro estructural determinante necesario ontológicamente, cualquier efecto centralizador o cualquier intento de construir una totalidad debe proceder a partir de la interacción entre las diferencias que constituyen a las identidades.

¹Este libro de Laclau ha recibido profundas críticas acerca de su presunta postura formalista y discursivista. En general, estas críticas apuntan a mostrar que el modo de entender el mundo social que el autor teoriza en este libro desconoce la dimensión corporal y las relaciones de fuerza que se desprenden de pensar dicha dimensión. En otras palabras, la crítica señala que la lucha por condiciones igualitarias no depende únicamente de las condiciones de enunciación discursiva, sino también, de las condiciones sobre las que se produce la experiencia. Aquí puede situarse a Butler (2014) y a Castro-Gómez (2018) entre otros. Sin embargo, el libro aquí analizado mantiene su importancia para los propósitos del presente trabajo, ya que en su modo de analizar lo social desde el paradigma del discurso, su teoría demanda identidades sociales constituidas de forma relacional. Esto, impide concebir una identidad como una unidad cerrada y, por lo tanto, nos invita a pensar la idea de una totalidad abierta.

De esta manera, la totalidad se constituye mediante dos movimientos: en primer lugar, siendo que toda identidad es *diferencial*, la totalidad necesita configurarse a partir de una diferencia con otra identidad. Para ello, la identidad que aspira a configurarse como totalizante o central, construye un antagonismo, una identidad que queda excluida de la totalización como tal. Y en segundo lugar la identidad que aspira a ser totalizadora, necesita construir hegemonía, necesita investirse radicalmente, es decir debe configurarse como un significante tendencialmente vacío que represente aquello que todas las identidades diferenciales poseen en común, y unificarlas simbólicamente. Es decir, debe representar una forma de universalidad que no es total, pero aspira a serlo.

En otras palabras, la totalidad de lo social se concibe como una unificación simbólica precaria que necesita siempre de un exterior para constituirse, por ende, todo espacio de representación se construye a través de dicha diferencia. Lo dado socialmente consiste en: (I) una estructuración hegemónica, donde una particularidad se vacía de contenido paulatinamente y se constituye como representativa de los demás elementos; y (II) un antagonismo, es decir, un exterior constitutivo que permite una interioridad de lo instituido como tal.

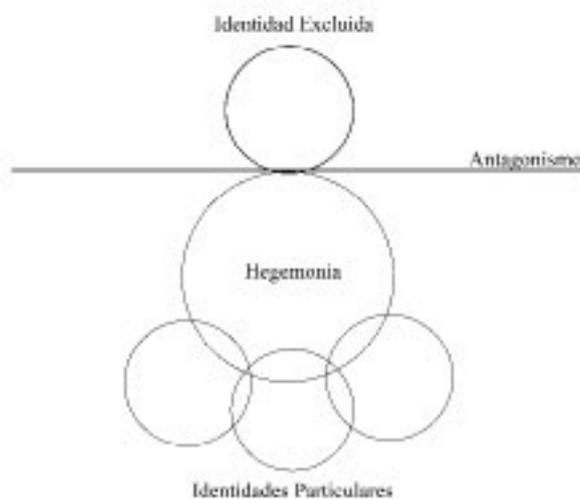


Figura 1. Representación de las lógicas

Posteriormente, Laclau introduce el concepto de *heterogeneidad social* para remitir a una exterioridad respecto de todo espacio de representación, es decir, tanto del espacio hegemónico como del espacio antagónico. Este concepto, se incorpora en la medida en que el autor complejiza su mirada sobre lo social.

La heterogeneidad social emerge como una exterioridad que no construye una diferencia. Ya que no posee una ubicación estructural dentro de ninguno de los campos antagónicos, presupone la ausencia de un espacio común de representación. Es aquello que no se incorpora a la producción de hegemonía porque su particularidad va en contra de la particularidad de los elementos internos a esta. Cada elemento posee una dimensión *diferencial*, que la hace lo que es, y otra *equivalencial*, que la unifica a una identidad mayor. Ambas dimensiones se co-constituyen y conviven en tensión, pero no pueden eliminarse: ni el momento equivalencial logra representar plena y de manera transparente a la diferencia, ni la diferencia puede eliminar lo equivalente, dado que este se configura por la oposición necesaria con el antagonismo.

Lo instituido se sostiene mediante la cadena equivalencial que sujeta a los elementos, y se configura su diferencia a través del antagonismo. Pero lo equivalencial nunca termina de representar plenamente a lo particular, siendo este su condición de posibilidad. De esta manera, existen elementos que no consiguen ingresar al campo de la representación en tanto entran en conflicto con la particularidad de los elementos que ya están incorporados a la cadena equivalencial. La heterogeneidad social, entonces, se entiende como aquello que es indecible, aquello que queda fuera de lo conceptualizable, de lo representable. Es aquello que no termina de cuajar como *diferencia* con el sistema, porque se encuentra en otro plano.

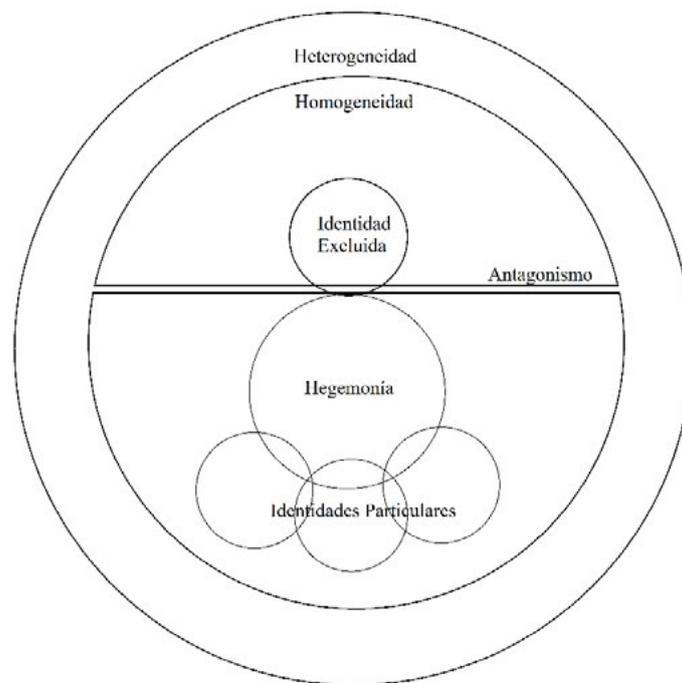


Figura 2. Representación de la relación entre lo homogéneo y lo heterogéneo.

Históricamente, la heterogeneidad era desestimada y parecía no ser significativa para la explicación de lo social. En la obra de Hegel, la heterogeneidad queda reducida a una presencia marginal, al punto de ser desestimada mediante la lógica totalizante de la dialéctica que unifica el discurso histórico. Ya en los escritos de Marx y su concepción de la historia como el desarrollo de fuerzas productivas que se manifiestan en ciertas relaciones de producción, se extrae de aquella marginalidad heterogénea al proletariado, el sujeto político privilegiado en una construcción historiográfica que continúa siendo lineal y unificada. Sin embargo, para ello, Marx necesita la producción de otro concepto, el *lumpenproletariado*, el cual nuevamente pretende delimitar aquellos sujetos que permanecen *por fuera* o como *extranjeros* a la construcción histórica.

Ahora bien, Laclau señala que todos aquellos elementos que tradicionalmente parecían ajenos o externos al movimiento de lo social –conformando lo heterogéneo– son, en realidad, constitutivos de lo social y demandan, por ello, una explicación. Así, el autor sostiene que “el término *lumpenproletariado* tiene un referente intencional: aquellos sectores bajos de la sociedad que no tienen una inserción clara en el orden social.” (Laclau, 2005, p. 181). De modo que lo que delimita conceptualmente a este término, en una historia de la producción, es su distancia con la misma. El problema consiste en que “si este rasgo se aplica a sectores más amplios [...] sus efectos globales también serían más amplios y amenazarían la coherencia interna del mundo “histórico” (Laclau, 2005, p. 182). Y esto efectivamente ocurre, en tanto esta definición de la categoría se extiende a grandes partes de la población, siendo que todo aquello que no pertenece al trabajo productivo se vuelve parte de ella.

De modo que la misma diferencia entre trabajo productivo e improductivo, que resulta central a reconstrucción del capitalismo y su desarrollo histórico del marxismo, eleva de tal manera el nivel de generalidad de la *exterioridad*, de lo heterogéneo, que produce una crisis en el modo de concebir la historia de modo teleológico y la representación como un proceso homogéneo y transparente.

En la misma dirección, Laclau muestra, mediante el análisis de las diferentes nociones de población excedente relativa, “las diversas formas en que el desempleo de distinto tipo se ha relacionado con la acumulación capitalista” (Laclau, 2005, p. 185). De tal forma, las estructuras del trabajo parecen ser más complejas de lo que el marxismo lograba dar cuenta. Así, no sólo podemos encontrar la categoría de *ejército industrial de reserva* sino también aquel desempleo que deja de ser funcional al sistema capitalista: la masa marginal. Esta última categoría muestra que las estructuras de empleo/desempleo son mucho más heterogéneas e inestables y que se definen por fuera del criterio estricto de la funcionalidad para la acumulación capitalista. De modo que termina por ser aquella *exterioridad*, definida como la heterogeneidad, lo que explica “una

variedad de situaciones que cubren el movimiento global de la población dentro de mercados fragmentados y débilmente protegidos” (Laclau, 2005, p. 186).

Y este último punto es clave para pensar América Latina, precisamente porque las múltiples formas de trabajo conviven estructuralmente dando forma al capitalismo sin un fundamento último. “*Los pueblos sin historia* han ocupado el centro de la escena hasta el punto de destrozar a la noción misma de historicidad teleológica. Entonces, olvidemos a Hegel” (Laclau, 2005, p. 186)². De esta manera, la heterogeneidad avasalla a la interioridad pura que opera bajo una lógica interna, se vuelve constitutiva, incontenible bajo ningún tipo de inversión dialéctica y, por ende, produce una crisis al interior de la teoría marxista. La heterogeneidad social desestabiliza, al mismo tiempo que es condición de posibilidad, a la homogeneidad, a un *interior social*.

En este sentido, y profundizando el argumento, Laclau nos muestra que para la existencia misma del antagonismo que configura lo social es necesaria la heterogeneidad. Entendiendo al antagonismo como el otro excluido que es condición de la identidad de lo instituido, lo heterogéneo es necesario para que se produzcan desplazamientos, superaciones y reconfiguraciones sociales. De tal modo, la heterogeneidad social resulta constitutiva del antagonismo, de modo que se encuentra en el núcleo mismo de la interioridad social, de lo *homogéneo*, manteniéndolo en tensión y subvirtiéndolo constantemente.

Si la dialéctica, entendida como proceso histórico que supone una interioridad plena, deja de sostenerse porque se ve desbordada por la heterogeneidad social, el antagonismo debe ser resignificado, debe suponer algo más que la simple existencia de dos elementos estáticos, necesita de una lógica que explique sus desplazamientos. En otras palabras, “afirmar que existe un antagonismo inherente al capitalismo porque el capitalista extrae plusvalía del trabajador es claramente insuficiente, porque para que exista un antagonismo es necesario que el trabajador *se resista* a dicha extracción” (Laclau, 2005, p. 188). El proceso de resistencia es incontenible conceptualmente, no se puede prever ni extraer de modo abstracto de las definiciones de trabajador. Proviene del afuera del sistema de representación, del real heterogéneo, de cómo están constituidos los sujetos en concreto, no es contenible conceptualmente porque es irrepresentable³.

² Itálica del autor.

³ Para Laclau, el proletariado no es el único sujeto de transformación posible, sólo funciona como ejemplo.

De modo que lo que configura la posibilidad de antagonismo es, en este caso, la resistencia que el trabajador en concreto pueda llegar a dar, “el antagonismo presupone la heterogeneidad porque la resistencia de la fuerza antagonizada no puede derivarse lógicamente de la fuerza antagonizante” (Laclau, 2005, p. 188). Esto implica que no hay puntos de ruptura privilegiados que se deduzcan conceptualmente del enfrentamiento entre dos elementos, sino que los puntos antagónicos deben establecerse contextualmente, diríamos, coyunturalmente. Lo único claro es que serán los que están fuera del sistema, los marginales, lo definido como heterogéneo, lo que puede producir una ruptura.

De esta manera, la teoría de Laclau sobre el populismo, en contraposición crítica al marxismo, lo lleva a situar la heterogeneidad como uno de los centros explicativos del pensamiento en torno a lo social y su potencial transformación. Dado que lo social no se encuentra constituido por fundamentos últimos, basados en principios metafísicos, sino en fundamentos hegemónicos –construidos históricamente– la heterogeneidad se vuelve necesaria para explicar las lógicas en las que se producen cambios históricos.

La teoría marxista partía de una lectura del mundo social como constituido por una totalidad cerrada que implicaba una estructura determinante y, por ende, identidades plenas con roles distinguidos en la historia de antemano. Este planeo necesitaba de la dialéctica como el proceso de desarrollo histórico progresivo y necesario entre etapas delimitadas *a priori*. Esta construcción, como hemos señalado en el trabajo, dejaba por fuera de la explicación un conjunto de movimientos de lo social, eminentemente más complejos, que precisamente se transformarían en constitutivos y necesarios para la explicación del devenir de lo social. Lo heterogéneo emerge como concepto para dar cuenta de esos movimientos y produce la necesidad de pensar a la estructura social como algo abierto y construido históricamente, y su transformación como algo contingente.

La dimensión de lo heterogéneo muestra que la totalidad social no constituye un espacio cerrado de interioridad pura, con un significado estable, completo y homogéneo, sino que permanece abierta, atravesada por una exterioridad heterogénea que la constituye y mantiene la posibilidad de que nuevas construcciones hegemónicas la subviertan y configuren una nueva totalidad social.

Teniendo en cuenta la breve descripción aquí presentada, se hace necesario aclarar que Laclau no está pensando estrictamente en los procesos populistas latinoamericanos, sino que su aspiración consiste más bien en dar cuenta del proceso de lo político en un nivel más general. Su pretensión consiste en mostrar que el proceso de institución y transformación de los marcos normativos que hacen a lo social, supone siempre un proceso retórico de construcción de una identidad hegemónica. Aun así, es factible pensar que los lineamientos

de su teoría general son particularmente enriquecedores a la hora de analizar los modos en los que se aborda el estudio de lo social en América Latina. Su propuesta no pretende prescribir categorías previas y abstractas, sino más bien describirlas desde una lectura de los procesos históricos ya dados. Esto le confiere a su teoría una particular sensibilidad para captar los complejos registros discursivo-sociales latinoamericanos sin distorsionarlos por variables ya definidas teóricamente como necesarias.

3 - Aníbal Quijano: La heterogeneidad histórico-estructural en la configuración del poder

La experiencia histórica demuestra sin embargo que el capitalismo mundial está lejos de ser una *totalidad homogénea y continua*. Al contrario, como lo demuestra América, el *patrón de poder mundial* que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental, una estructura de elementos heterogéneos, tanto en los términos de las formas de control del trabajo-recursos-productos (o relaciones de producción) o en términos de los pueblos e historias articulados en él. En consecuencia, tales elementos se relacionan entre sí y con el conjunto de manera también heterogénea y discontinua, incluso conflictiva. Y son ellos mismos, cada uno, configurados del mismo modo (Quijano, 2014, p. 803)⁴.

El siguiente autor que consideraremos en este trabajo es Aníbal Quijano (Quijano, 2000; 2014).⁵ Tal como muestra la cita, siguiendo el carácter sociológico de su trabajo intelectual, el autor presenta la heterogeneidad como una categoría para conceptualizar el modo en que se da la relación entre el todo y las partes dentro de una sociedad. Por un lado, Quijano discute con las clásicas perspectivas atomísticas de lo social –el viejo empirismo o el nuevo posmodernismo– (Quijano, 2000), anteponiendo el paradigma epistemológico de la totalidad. Por otro lado, critica a las perspectivas eurocentradas –marxismo, liberalismo– (Quijano, 2000) e introduce el concepto de heterogeneidad. Tal noción remite a una condición múltiple y conflictiva de los diferentes ámbitos del poder, así como las relaciones, también conflictivas y discontinuas, que asumen entre sí.

⁴ Itálica personal

⁵ La perspectiva que Quijano asume en estos textos ha sido profundizada y discutida por múltiples autores. Algunos han señalado que su mirada holista de lo social, pareciera desatender el análisis local de las relaciones sociales, lo cual llevaría a la teoría a un nivel de generalidad que impide dar cuenta del conjunto de relaciones micro de poder y dominación. No obstante, nuestra investigación se enfoca en pensar la totalidad de lo social, entendiendo que es necesario pensar en totalidades para poder dar cuenta de las opresiones a nivel macro y estructural que condicionan lo social. Por lo tanto, los señalamientos críticos recién indicados no desestiman las obras aquí analizadas, ya que las mismas continúan siendo pertinentes para pensar los aspectos estructurales de lo social y, dentro de ello, la necesidad de pensar a la totalidad de la estructura como algo abierto y contingente.

Para este autor, “el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas” (Quijano, 2000, p. 345). En consecuencia, el poder no es concebido de manera binaria como opresores/oprimidos, ni tampoco como la autoridad basada en la capacidad y la fuerza de unos sobre otros, sino que consiste en un patrón. Este se configura en torno a la disputa por el control de cinco ámbitos de existencia social:

(i) el trabajo y sus productos; (ii) la naturaleza y sus recursos de producción; (iii) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (iv) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos y (v) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. (Quijano, 2000, p. 345).

La configuración histórica del patrón de poder del capitalismo global se estructura entonces en relación al control por estos múltiples ámbitos del poder. Ahora bien, estos elementos en sí mismos se configuran de manera heterogénea, precisamente porque, argumenta, los elementos que los componen provienen de historias particulares, de tiempo-espacios diferentes y distantes entre sí, produciendo que posean formas, características, sumamente diferentes, discontinuas, incoherentes, e inclusive conflictivas entre sí (Quijano, 2000). Los diversos ámbitos de estructuración del poder componen y articulan realidades heterogéneas, cada ámbito de la totalidad social es una articulación precaria entre múltiples historias e historicidades. Es por tal razón, que el autor caracteriza la heterogeneidad como histórico-estructural.

Como ejemplo, el autor sitúa las múltiples formas históricas que asume el trabajo en América Latina, las múltiples relaciones de producción tales como la forma salarial, la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, reciprocidad, entre otros. Todas estas formas configuran el presente del patrón de poder capitalista, constituyen, de manera heterogénea, *uno* de los ámbitos del patrón de poder actual. Es decir, las otras formas de trabajo no se conciben como parte de un pasado en proceso de actualización, como una disfuncionalidad, como lo pre-moderno, sino como partes constitutivas actuales de la totalidad social presente.

Ahora bien, dado que *al interior* de cada ámbito del poder encontramos relaciones múltiples, que provienen y construyen tiempos históricos diferentes, las relaciones *entre* los ámbitos del poder tampoco se perciben como lineales y unidireccionales o determinadas, sino, por el contrario, son también múltiples, heterogéneas, recíprocas y potencialmente conflictivas. Todos los ámbitos se encuentran co-constituidos entre sí, determinados mutuamente de manera discontinua, inconsistente y conflictiva.

En este punto, las preguntas que resultan pertinentes son: ¿qué permite que una totalidad social mantenga históricamente relaciones de estas características, es decir, heterogéneas, con movimientos abiertos y contingentes? Y ¿qué permite que continúen operando como una totalidad? En respuesta, el autor afirma que es posible sostener la totalidad social ya que uno (o más) de los ámbitos del poder posee primacía, no en un sentido de determinación en última instancia, sino como “*eje(s) de articulación del conjunto*” (Quijano, 2000, p. 351)⁶.

Para Quijano, uno de los ámbitos del poder adquiere centralidad, imprimiendo un carácter al resto, permitiendo pensar al patrón como el desenvolvimiento de una totalidad histórica, trascendiendo a cada ámbito en particular. Pero dada justamente la heterogeneidad histórico-estructural, este ámbito del poder que adquiere primacía no posee un estatuto diferente, en última instancia fundamental o como estructura determinante, sino que brinda a la totalidad un sustento contingente e histórico y guía su desenvolvimiento en la historia. Una guía que precisamente no es unidireccional, causal y directa sino, como venimos resaltando, todo lo contrario. Siguiendo el ejemplo del ámbito del poder en torno al control del trabajo y sus productos, todas las múltiples formas que adquieren las relaciones de producción se articulan en torno a la forma salarial, se encuentran en torno al capital, el cual imprime e impregna las lógicas de las demás, pero al mismo tiempo se ve constituido por ellas.

Esto muestra el carácter abierto de la totalidad, donde no existe una lógica única que opera determinando el funcionamiento de la misma, sino que el “conjunto tiende a moverse o a comportarse en una orientación general, no puede hacerlo de manera unilineal, ni unidireccional, ni unidimensional, porque están en acción múltiples, heterogéneas e incluso conflictivas pulsiones o lógicas de movimiento” (Quijano, 2000, p. 355). De modo tal que, para entender la estructura del capitalismo global, necesariamente hay que entenderla como una articulación estructural-histórica entre ámbitos heterogéneos, donde las relaciones entre los mismos son recíprocas y también heterogéneas. El modo en que se estructura lo social asume un nivel de complejidad superior al de los anteriores paradigmas que critica, permitiendo asumir cabalmente la complejidad de la particularidad histórica de América Latina y su desenvolvimiento con un carácter radicalmente abierto e indeterminado.

De esta manera, como mencionamos al comienzo de la sección, el planteo de Quijano se encuentra en discusión, tanto con las perspectivas posmodernas, que niegan la existencia de una totalidad y, por ende, de sus modos complejos

⁶Itálica del autor.

de opresión, así como las perspectivas modernas clásicas, por entender el desarrollo de la totalidad como un sistema orgánico o mecánico, a las cuales entiende como eurocentradas. Las entiende de esta manera ya que, tanto el marxismo como el liberalismo, presuponen tanto la homogeneidad de todos los elementos que configuran la estructura, como la des-historización de las relaciones entre estos componentes. Es decir, “la perspectiva eurocéntrica [...] implica pues un postulado históricamente imposible: que las relaciones entre los elementos de un patrón histórico de poder tienen ya determinadas sus relaciones antes de toda historia” (Quijano, 2000, p. 347).

A través de esto, estas perspectivas ocultan e invisibilizan las múltiples opresiones que dieron lugar a la configuración histórica del capitalismo, es decir, desconocen lo que el autor denomina “colonialidad del poder” (Quijano, 2000; 2014), entendida como aquella clasificación social jerárquica que parte de la invención histórica del concepto de raza⁷. En contraposición a tales perspectivas clásicas, el concepto de heterogeneidad histórico-estructural nos permite aprehender la complejidad de la estructura de poder latinoamericana.

En resumen, Quijano propone una lectura ampliada del poder y postula a la heterogeneidad histórico-estructural como carácter necesario para explicar lo social. Este carácter se imprime en dos registros del poder, tanto hacia el interior de cada ámbito como en las relaciones entre ellos. A pesar de la heterogeneidad histórico-estructural, lo social sigue siendo explicado desde el paradigma de la totalidad, precisamente para dar cuenta de las opresiones a nivel societal. De modo que lo que articula los múltiples ámbitos heterogéneos es un eje que, si bien opera orientando el comportamiento de la totalidad, no la determina. Precisamente: “actúa como una totalidad, pues. Pero esa estructura no es, no puede ser, cerrada, como en cambio no puede dejar de serlo en una estructura orgánica o sistémica” (Quijano, 2000, p. 355). En tal sentido, lo social se explica a través de una totalidad abierta, con múltiples pulsiones de cambio con diversas direcciones, muchas veces contrarias entre sí.

4 - De la heterogeneidad a la totalidad social abierta

En las secciones anteriores reconstruimos a Laclau (2005) y a Quijano (2000, 2014) señalando, por un lado, sus críticas a enfoques clásicos que comprenden lo social como un sistema cerrado y homogéneo y, por el otro lado, sus aportes para entender lo social como una totalidad abierta. Ambos autores, a pesar de provenir de registros diferentes y de poseer, por ende, versiones distintas en torno a lo heterogéneo, terminan por sostener que: para el estudio de lo social, es necesario pensar en totalidades abiertas, es decir, que lo social se encuentra siempre atravesado por la contingencia.

⁷Si bien el concepto de *colonialidad del poder* resulta central en toda la obra de A. Quijano, no me detendré en su profundización por motivos de extensión y relevancia para los propósitos aquí presentados.

Como hemos visto con Laclau, donde la heterogeneidad remite a una exterioridad respecto de todo espacio de representación, lo social, como un espacio de representación producto de una construcción hegemónica, se ve atravesado constantemente por lo heterogéneo que habilita la construcción del antagonismo y sostiene una interioridad discursiva. “Toda interioridad va a estar siempre amenazada por una heterogeneidad que nunca es una exterioridad pura porque habita en la propia lógica de constitución interna” (Laclau, 2005, p. 192). De esta manera, la emergencia del concepto de heterogeneidad imposibilita a pensar significados interiores puros, estructuras sociales cerradas y positividades puras mientras que, por el contrario, habilita a entenderlas como construcciones históricas abiertas al juego de institución de lo político. Este juego, entendido como la producción hegemónica de identidades, funda de manera contingente el universo social. Al mismo tiempo, la heterogeneidad se concibe como la dimensión mediante la cual la totalidad social se transforma: precisamente porque se vuelve constitutivo del lazo social, lo heterogéneo representa aquella dimensión mediante la cual, lo social y lo político se reinventa (Laclau, 2005). Esto muestra que la totalidad de lo social permanece abierta, basada en un hecho histórico contingente, en un fundamento hegemónico, que permanece en tanto se continúa sosteniendo. Lo social no constituye un espacio cerrado de interioridad pura, con un significado estable, completo y homogéneo, sino que permanece abierto, atravesado por una exterioridad heterogénea que lo constituye y mantiene la posibilidad de que nuevas construcciones hegemónicas lo subviertan y configuren una nueva totalidad social.

Quijano, en cambio, parte de una ampliación de los ámbitos constitutivos del concepto de poder, en relación crítica con la mirada dualista de opresores/oprimidos. Dicha ampliación, contiene como condición la incorporación de la heterogeneidad como concepto, la cual remite a una condición múltiple y conflictiva entre diversos ámbitos del poder, así como las relaciones, también conflictivas y discontinuas, que asumen entre sí. Dicho concepto apunta a dar cuenta de la condición histórica de la totalidad, pretende registrar la multiplicidad de historicidades que se articulan en la configuración del patrón de poder mundial y el carácter que imprime esta multiplicidad al conjunto. Este carácter consiste en la apertura de la totalidad, en su indeterminación en última instancia y su desarrollo discontinuo y, precisamente, heterogéneo. El cambio histórico-social nunca es total –de un estadio de relaciones determinadas y orgánicas a otro, ya sea este cambio episódico o progresivo– sino que el cambio afecta también de modo discontinuo y heterogéneo. El paradigma de la totalidad para entender lo social permanece para dar cuenta de las opresiones a escala societal, pero ya no se concibe como un organismo o mecanismo cerrado, con lógicas homogéneas que se desarrollan linealmente, sino como una totalidad abierta,

con una orientación general de comportamiento, pero siempre de manera múltiple y conflictiva.

Lo presentado hasta aquí nos lleva a reconocer que hay diferencias fundamentales entre ambos autores. Por un lado, Laclau se enfoca en reconstruir las dinámicas de lo político a través de un abordaje teórico del populismo; por el otro lado, Quijano pretende dar cuenta de la particularidad histórico-política del patrón de poder de América Latina. En tal sentido, podríamos decir que, mientras Laclau estudia el modo de transformación e *institución* de lo social a nivel político, Quijano pretende más bien describir la topografía del poder, la forma de lo *instituido*, a nivel histórico en el capitalismo. Los registros de ambos autores son diferentes debido precisamente a que el objetivo que intentan articular teóricamente y lo que intentan dar cuenta, es diferente. Y esto lleva precisamente a que su reconstrucción de la heterogeneidad remita a aspectos, relaciones y movimientos diferentes.

Sin embargo, a pesar de la distancia de sus construcciones teóricas, ambos reconocen los límites de la tradición en su aspiración homogeneizante y determinista de lo social, e insertan a la heterogeneidad para intentar dar cuenta de un nivel de complejidad que las perspectivas clásicas no lograban captar. Si bien Laclau proviene de un registro filosófico político y Quijano desde uno sociológico (y, por ende, conciben a la heterogeneidad como algo diferente), terminan arribando a la misma conclusión: lo social necesita la concepción de totalidades abiertas y atravesadas por la contingencia para poder ser explicado. De tal modo, ambos poseen un punto de anclaje que los aproxima en su crítica a la tradición y perspectiva en torno a lo social. El hecho que compartan esta lectura permite pensar un potencial núcleo de re-significación de la construcción de teoría social, una característica que pareciera ser necesaria a la hora de pensar teorías explicativas, abiertas a las diferentes construcciones discursivas en torno a procesos históricos concretos.

Aquello que comparten los autores, su concepción de la apertura y contingencia de la totalidad social, consideramos, resulta clave para pensar las complejidades propias de América Latina en, al menos, dos sentidos. En primer lugar, precisamente porque se trata de un tejido social sumamente complejo, múltiple, desgarrado, marcado por opresiones de distinto nivel y carácter donde la contingencia del desarrollo histórico traza los discursos en los diversos niveles, es necesaria una teoría que se muestre abierta a pensar y aportar teóricamente a los procesos sociales e históricos concretos, con el fin de lograr una mejor aprehensión de tales complejidades. En segundo lugar, lograr tal aprehensión nos permite pensar horizontes emancipatorios. Esto es, una teoría que produzca una lectura de las totalidades como abiertas, le concede al pensamiento sobre lo social un núcleo de sensibilidad más eficaz para dar cuenta de los múltiples puntos de transformación posibles para nuestro continente.

Bibliografía

- Butler, J.** (2014). "Nosotros, el pueblo". *Apuntes sobre la libertad de reunión*. En Badiou, A., Bourdieu, P., Butler, J., Didi-Huberman, G., Khiari, S. & Ranciere J. (Comps.), ¿Qué es un pueblo? (pp. 47-67). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Castro-Gómez, S.** (2018). *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Zizek y la crítica al historicismo posmoderno*. Ciudad de México: Akal
- Gramaglia, P.** (2018). Movimientos sociales y democracia: Modos de lo político. *Oxímora: revista internacional de ética y política*, (12), 175-188.
- Laclau, E.** (2005). *La razón populista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A.** (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, 6(2), 342-386.
- Quijano, A.** (2014). *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, S.** (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Tapia, L.** (2002). *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La paz: Muela del diablo editores.
- Zabaleta Mercado, R.** (1986). *Lo nacional popular en Bolivia* (1ª ed.). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Cómo citar este artículo:

Rattini, A. (2021). De la heterogeneidad a la totalidad social abierta: un potencial núcleo de renovación teórica. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(5), 39-54.



LA CRISIS FUNDAMENTAL DEL CUERPO: ESPACIOS ACCESIBLES PARA LA JUSTICIA

THE FUNDAMENTAL CRISIS OF THE BODY: ACCESIBLE SPACES FOR JUSTICE

55

RICARDO JESÚS GARCÍA GÓMEZ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO. UNIDAD IZTAPALAPA, MÉXICO.
richar_9000@hotmail.com

RECIBIDO: 15 DE JULIO DE 2020

ACEPTADO: 9 DE JUNIO DE 2021

Las flores que he plantado sobre la acera se han marchitado. Los pétalos comenzaron a colorearse de negro y el sol terminó por quemar mis esperanzas. Entre la tierra mojada dejé algunas lágrimas como recordatorio de lo que soy, pero... ¿qué soy realmente? A través de este espacio trataré de reflexionar la crisis de la existencia que permite la reinterpretación de una justicia. Permitirnos esta reflexión nos conduce al problema de lo humano y lo otro, que bien puede ser lo no humano y sus derivaciones fragmentadas en los diversos aparatos sociales que capitalizan el cuerpo.

La pertenencia del cuerpo aparece en un-otro espacio, que no tiene que ver con la integración de mi estructura. Este otro espacio pertenece al ámbito político, y, por ende, deja de ser un espacio completamente propio. En realidad, el cuerpo se pertenece a sí mismo en la medida en que se despliega de sí. Cuando el cuerpo se despliega va dejando memoria sobre la realidad imaginaria de la sociedad. Una realidad que se enmascara en diversas configuraciones subjetivas que se desarrollan a través de símbolos y sentidos para permitir la estancia de la propia existencia del cuerpo. Quiero decir que, el movimiento sobre el espacio y tiempo que habitamos, se apropia de las producciones de su sociedad para el desarrollo y mantenimiento de la existencia en sí. La existencia es, por lo tanto, una indeterminación. Nunca está integrada por algo, y existe a pesar de ello.

Bajo estos flujos aparece un estado de inquietud que se apropia de los procesos subjetivos de lo humano y transitan a otros espacios complejos y abstractos. Dice Berardi:

En el proceso de trabajo cognitivo queda involucrado lo que es más esencialmente humano: no la fatiga muscular, no la transformación física de la materia, sino la comunicación, la creación de estados mentales; el afecto y el imaginario son el producto al que se aplica la actividad productiva (Berardi, 2003, p. 69).

Sin embargo, esta esfera de lo humano queda integrada en un cuerpo que se sumerge en pliegues donde, por un lado, sufre los estragos del capitalismo y, por otro, se corporiza en las configuraciones que crea la propia sociedad. El cuerpo se vuelve político cuando se encarna en las producciones activas del trabajo o la acción que crea el capital: cuando se modela a través de las modernidades, cuando sufre estragos producidos por la inquietud, cuando aspira a las creaciones producidas por la mercadotecnia, cuando se llena de sí y busca recrearse a través de nuevas prácticas, etc. Cuando, en suma, se mira como un cuerpo íntegro y no un cuerpo en constante despliegue de sí. La mirada al espejo no solamente integra la estructura, sino que corporiza al cuerpo a partir

de preexistencias determinadas: yo soy uno, y los otros se miran a través de un espacio o rendija que desestabiliza la producción. Aquí lo animal, lo otro, el mundo y el ambiente se miran sin cuerpo. Los anchos bosques y los profundos ríos no son más que un espacio y territorio que se puede transformar. El animal, la otra especie, es un platillo y proteína. Nunca se es en conjunto, y nunca se mira el cosmos. Lo corporal debe ser político, pero... ¿a partir de qué espacios?

Las propiedades del cuerpo están en constante movimiento de flujos, donde se esquematizan a partir de las necesidades del deseo de la actividad productiva. El deseo ya no es un estado de pulsión, sino un estado desestabilizado por los flujos capitales. Si hablamos de cuerpo se piensa en lo humano, en la propiedad que me pertenece, en lo que es por decirlo de alguna manera “mi yo corporizado”. Lo que otorga existencia ante lo otro. Lo cierto es que el cuerpo puede estructurarse a partir del sentido. Nos dice Rawls referente a la *cooperación social*:

Los términos equitativos de la cooperación definen una idea de reciprocidad o mutualidad: todo el que hace su parte según lo exigen las reglas reconocidas debe beneficiarse de acuerdo con un criterio público y aceptado (Rawls, 2002, p. 29).

En realidad, se habla de una pertenencia mutua, de un espacio donde mi existencia queda entre los intersticios de las otras existencias. Se habla de una realidad específica marcada por determinados flujos de sentido, es decir, que la exclusión está presente. Miramos determinados cuerpos que cooperan, que pertenecen al ámbito público, que van a dar y recibir una especie de mutualidad. Los que no están corporizados, incorporados, no existen más que fuera de las líneas de lo justo. Para que exista una cooperación social nos habla de *una sociedad que esté bien ordenada*, es decir, donde la idea de justicia sea posible. Implica un reconocimiento, un acuerdo mutuo y público, pero además la sensación de un cuerpo político.

Para el desarrollo de esta idea Rawls nos hablará de la *estructura básica de la sociedad*, la cual resulta ser:

El modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y el modo en que asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo (Rawls, 2002, p. 33).

Las restricciones hacen la posibilidad de lo político, y permiten construir un flujo determinado de acción. Hablo de una restricción que siempre está presente, que permite la construcción y deconstrucción de la idea de lo justo. Se habla, por lo tanto, de una justicia sobre la base que capitaliza a los cuerpos en común acuerdo, a los que participan de las ventajas de la sociedad justa. No obstante,

esta idea de lo justo está trabajada sobre la base de una existencia que excluye a los otros cuerpos, unos cuerpos que están en un lugar y tiempo presente, pero distante. Un cuerpo vulnerable, un cuerpo sin voz, un cuerpo que responde a estímulos, un cuerpo sin dolor, un cuerpo otro que permite el desarrollo de mi existencia y que no miro. Hablar de la justicia, a partir de Rawls, es poder hacer una crítica a los procesos subjetivos que se integran en configuraciones sobre la base de un imaginario: si el otro no participa de manera activa en el acuerdo no es acreedor de justicia. La pregunta sería... ¿qué participación se está esperando? El imaginar otra justicia que permita su propio desarrollo constante, que también esté en indeterminación parece un acto de crueldad. Siguiendo con Rawls, nos presentará algunos principios de justicia:

La justicia local (los principios que se aplican directamente a instituciones y asociaciones); en segundo lugar, la justicia doméstica (los principios que se aplican a la estructura básica de la sociedad); y, finalmente, la justicia global (los principios que se aplican al derecho internacional). La justicia como equidad arranca de la justicia doméstica, la justicia de la estructura básica. Desde aquí se mueve hacia fuera, hacia el derecho de gentes, y hacia dentro, hacia la justicia local (Rawls, 2002, p. 35).

La familiarización de la justicia implica la integración de la participación, es decir, que cada esquema funciona a partir de sus anteriores y sus posteriores, y regresa a sí misma. Es una justicia que implica la idea de un común acuerdo, un cierto *velo de ignorancia* lo que lleva a pensar en una idea común de lo que se desea, de los principios en los que todos están armonizados y por ello se hace posible una idea de lo justo, del bien:

La capacidad de poseer una concepción del bien: es la capacidad de poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Dicha concepción consiste en una familia ordenada de fines y objetivos últimos que define la concepción que tiene la persona de lo que tiene valor en la vida humana o, dicho de otro modo, de lo que se considera una vida plenamente valiosa (Rawls, 2002, p. 43).

Esto no quiere decir que dicha concepción del bien es estable, sino que puede cambiar a partir de la capacidad de procesos racionales que tienen como objetivo último una vida (humana) valiosa. En sí, se busca una vida guiada por aquellos que pertenecen al ámbito político de la justicia, es decir, de la participación mutua y constante de la misma armonización del bien. Lo que excluye la idea de un aparato o estructura mental que mira y prioriza un deseo del yo corporizado, que se nutre a partir de la indeterminación de la existencia. Se piensa que lo racional terminará integrando y dejando de lado una sombra que atra-

viesa la propia estructura mental. Además, se espera que la estructura social sea racional, es decir, que a través del acuerdo mutuo se cree un aparato que regule la idea y trabaje por ella del bien; y no en una sociedad que dañe la estructura que protege, y desestabilice o ponga en crisis a los miembros que la integran:

El inconsciente, que Freud considera el *Inner Ausland* y Guattari ve más bien como la fábrica del deseo, puede ser en todo caso considerado como el resurgir de la fisicidad en el proceso de autoconstrucción de la mente. Todo sería perfecto, en la esfera de la Inteligencia, si no existiese el Inconsciente, si no existiese la fisicidad que reemerge, no reducible a matemática alguna (Berardi, 2003, p. 92).

No se espera contar con la bifurcación que marca la pauta de la racionalidad. Se espera que la racionalidad sea una línea constante, que demarque y estructure una idea precisa del bien, lo cierto es que: “si hay una línea entre la persona y el resto del sistema altamente organizado en el que su vida transcurre, ¿dónde está, y qué clase de línea es?” (Nagel, 2000, p. 88). Esta línea no es recta, no va de un punto A al punto B, sino que se bifurca, se deforma, se corporiza en estados deseantes no ya solamente del imaginario propio, sino de configuraciones subjetivas que traza la sociedad y la cultura, el espacio. En dicho espacio se abre la posibilidad de un medio circundante donde la fantasía y el imaginario se exploran, y dicha concepción del bien se desestabiliza, se deforma y termina por excluir los otros cuerpos que hacen de mi existencia una indeterminación, un flujo productivo de realidades *esquizo*:

Hemos optado por un inconsciente que superpone múltiples estratos de subjetivación, estratos heterogéneos de extensión y de consistencia más o menos grandes. Inconsciente, entonces, más “esquizo”, liberado de las sujeciones familiaristas, más vuelto hacia las prácticas actuales que hacia las fijaciones y las regresiones sobre el pasado. Inconsciente de flujos y de máquinas abstractas en lugar de un inconsciente de estructura y de lenguaje. (Guattari, 2008, p. 64).

Sin la incorporación de este cuerpo al propio la realidad solamente podrá ser guiada por flujos que excluyen, enmarcan y sujetan un ideal sin cuerpo. La presencia de esta subjetivación puede llevarnos a pensar una justicia más propia, más indeterminada. Una justicia que existe, pero a partir de otros estados que integran los cuerpos: una justicia que incorpore los sentidos expresados, no solamente de la empatía, sino aquellos sentidos que nacen en el deseo y pueden ser llevados a una realidad que deforme la propia realidad. Cuando el cuer-

po se enfrenta al exterminio, a la crueldad, a la realidad que no le gusta o que lo hace dudar nacen sentidos que posibilitan el cambio y deforman los sentidos y construcciones sobre las cuales estamos sujetos. Ese *continente de nuestra vida*, del que habla Ortega, lo ponemos en duda. A partir de ahí la construcción de una justicia que posibilita y da sentido a los cuerpos podría proporcionar horizontes desconocidos. Tal sería el caso de poner en duda la libertad. Cuando la libertad se muestra como una decisión propia sujeta a un ámbito político, se hace necesario dudar de ella para integrar los otros cuerpos. De acuerdo con Rawls la libertad para los ciudadanos debe implicar que pueden presentar exigencias ante las instituciones para promover o rechazar ciertas concepciones del bien. Son ciudadanos libres si:

Se conciben a sí mismos, y unos a otros, con la facultad moral de poseer una concepción del bien. Esto no quiere decir que, como parte de su concepción política, se vean a sí mismos inevitablemente atados a la particular concepción del bien que alberguen en un momento dado. Ocurre más bien que, como ciudadanos que son, se consideran capaces de revisar y cambiar esa concepción por motivos razonables y racionales, y pueden hacerlo si así lo desean (Rawls, 2002, p. 46).

En definitiva, se parte de un deseo racional y estructurado que cumple con objetivos últimos, es decir, se tiene una meta a la cuál llegar. Se parte hacia esa meta desde un deseo estable, pero... ¿nuestra presencia es estable?, ¿qué hay de la indeterminación de la existencia? Lo humano debe poder desplegarse a intersticios que lo nutran de los otros cuerpos, de las otras concepciones del bien y de la crueldad. Se apuesta, por lo tanto, por un nuevo concepto que permita reintegrar diversos sentidos, que exista, pero que no esté determinado. La apuesta sería, por lo tanto, por un concepto que tenga calidad de virtud y espacio, que integre: la *justicia compañera-amiga*¹. Con dicho concepto se espera situarse en una justicia ético-política-social, donde los planos dicotómicos se rompan y se abra espacio para lo otro, para el cuerpo, para los cuerpos que habitan la circunstancia. Los otros espacios accesibles para la justicia se abren cuando el cuerpo integra los otros cuerpos, cuando los sentidos sobre los cuáles estamos parados se desestabilizan y se ponen en duda, cuando se posibilita la indeterminación de la existencia y en ella se crean aberturas para nuevas formulaciones del cuerpo.

1. Propuesta hecha a partir de la propia tesis titulada "Narrativa de los sentidos construidos sobre la justicia por sujetos de comunidades activas que se vinculan con animales" presentada en el año 2019 para optar por el título de licenciado en psicología.

Bibliografía

Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad*. España: Traficantes de Sueños (Trad. Patricia Amigot Leatxe y Manuel Aguilar Hendrickson).

Guattari, F. (2008). *La ciudad subjetiva y post-mediática. La polis reinventada*. Colombia: Fundación Comunidad (Trad. Ernesto Hernández B. y Carlos Enrique Restrepo).

Nagel, T. (2000). *Otras mentes*. España: Editorial Gedisa (Trad. Sandra Girón).

Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. España: Editorial Paidós (Trad. Andrés de Francisco).

Cómo citar este artículo:

García, J. (2021). La crisis fundamental del cuerpo: espacios accesibles para la justicia. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(5), 55–61.



