

Vol. 6, Núm. 2, Año 2022



OTROSIGLO

REVISTA DE FILOSOFÍA

Artículos

El poder y la imagen. Sobre el mulato Gil de Castro y la producción de signos glorificantes del poder soberano

Gonzalo Díaz-Letelier

Piedras en los zapatos del transhumano: antecedentes nietzscheanos contra una existencia transhumana

Camilo Vergara R.

El problema del conocimiento en el primer Heidegger

Constanza Iturriaga Baeza

El lugar del espejo lacaniano en la concepción de ideología de Althusser

Luca De Vittorio

Orden y entorno: Whitehead y la cosmología del proceso

Marcos Aguirre Franco

OTROSIGLO
REVISTA DE FILOSOFÍA
Vol. 6. Núm. 2. AÑO 2022

La revista *Otrosiglo* es una publicación periódica del Centro de Escritura y Pensamiento Otrosiglo, con sede en la ciudad de Santiago de Chile. Dedicada a temas de filosofía académica, tiene como objeto la producción, transmisión y conservación de estudios e investigaciones filosóficas de la escena local e internacional, esto mediante un debido protocolo de publicación que busca cautelar los niveles de calidad, rigor y claridad propios de una publicación especializada.

Las áreas generales, desde las cuales se aborda este propósito, corresponden a las líneas temáticas de metafísica, filosofía política, teoría de la subjetividad, pensamiento latinoamericano, así como los cruces entre la filosofía y otras disciplinas, tanto de las humanidades como de las ciencias naturales.

CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL

Roberto Esposito, Escuela Normal Superior de Pisa, Italia.

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España.

Laura Cremonesi, Università di Pisa, Italia.

Paola Chaparro Medina, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

Raúl Villaroel Soto, Universidad de Chile, Chile.

Carlos Ossandon Buljevic, Universidad de Chile, Chile.

Sergio Rojas Contreras, Universidad de Chile, Chile.

Íñigo Álvarez Gálvez, Universidad de Chile, Chile.

Jaime Fierro, Universidad de Chile, Chile.

COMITÉ EDITORIAL

Luciano Allende, Doctor en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte.

Felipe Berríos Ayala, Doctor en Filosofía Política y Moral.

José Díaz Fernández, Doctor en Filosofía Política y Moral.

Jaime González Gamboa, Doctor en Filosofía Política y Moral.

Cristóbal Montalva Cautín, Doctor (c) en Filosofía.

Lorena Souyris Oportot, Doctora en Filosofía Contemporánea.

DIRECTOR

Felipe Berríos Ayala

CONTACTO

revista@otrosiglo.cl



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

Índice

Gonzalo Díaz-Letelier

El poder y la imagen. Sobre el mulato Gil de Castro y la producción de signos glorificantes del poder soberano 6 - 38

Camilo Vergara R.

Piedras en los zapatos del transhumano: antecedentes nietzscheanos contra una existencia transhumana 39 - 64

Constanza Iturriaga Baeza

El problema del conocimiento en el primer Heidegger 65 - 79

Luca De Vittorio

El lugar del espejo lacaniano en la concepción de ideología de Althusser 80 - 101

Marcos Aguirre Franco

Orden y entorno: Whitehead y la cosmología del proceso 102 - 117

Vól. 6. Núm. 2.
Diciembre/Julio – 2022
Santiago, Chile

Una mención necesaria

Mientras nuestro equipo de edición se encontraba realizando los últimos detalles para el lanzamiento de este número, nos alcanzó la noticia del lamentable fallecimiento de Miguel Vicuña Navarro.

Miguel filósofo, Miguel poeta, Miguel profesor: hemos de agradecer abiertamente el rigor siempre crítico con que nos mostraste profundidades inéditas del pensamiento. Ciertamente tu reflexión y tono han dejado una indeleble huella en quienes tuvimos oportunidad de compartir académica y humanamente contigo.

In memoriam
Miguel Vicuña Navarro
(1948-2023)

El poder y la imagen. Sobre el mulato Gil de Castro y la producción de signos glorificantes del poder soberano

*Power and image. On the mulatto Gil de Castro and the
production of glorifying signs of sovereign power*

Gonzalo Díaz-Letelier¹

 <https://orcid.org/0000-0003-2841-5294>
gdiaz049@ucr.edu

Recibido: 16/10/2022

Aceptado: 02/12/2022

DOI: 10.5281/zenodo.7490198

RESUMEN

A partir de una reflexión más amplia sobre el vínculo entre poder e imagen, y de la imagen como dispositivo y potencia, enfocamos aquí la figura de José “mulato” Gil de Castro –pintor peruano inmigrante en Chile y retratista de las elites eclesiásticas, políticas y militares sudamericanas–, abordando su producción de imágenes inscritas en la funcionalidad glorificante y generadora de signos del poder soberano –incluso allí donde retrata al “pueblo”– en un contexto histórico en que los imaginarios soberanistas colonial y estatal-nacional se organizan al hilo del discurso “humanista” de corte eurocéntrico y del racismo como reverso inmunitario de su norma antropológica. La operación artística de Gil de Castro y su contexto nos ofrecen un interesante escenario microhistórico para comprender el fenómeno de la “secularización” moderna –o “transición”–, en la medida en que la matriz en el campo religioso de su operatoria pictórica se desplaza a un campo político y militar en donde el ejercicio del poder soberano se comprende y se practica como un intento de dar forma a lo social de acuerdo a un paradigma angelológico con raíces en una metafísica política teo-onto-antropológica. Finalmente haremos algunas consideraciones sobre la figura de Gil de Castro como complejo cruce entre, por una parte, su condición-estigma de “mulato” en una sociedad racista, y por otra, su operación artística funcional al poder soberano y su articulación “angelológica” de lo social.

Palabras clave: Imagen, Poder, Soberanía, Arte, Glorificación.

¹ Doctorante en University of California Riverside. Ha sido Académico del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile. Integrante del Taller de Escrituras Críticas del Programa de Teoría Crítica UMCE e investigador y coordinador en Chile del Observatorio de Racismo y Migraciones (ORAMI) del International Institute for Philosophy & Social Studies (IIPSS).



ABSTRACT

From a broader reflection about the link between power and image, and of the image as a dispositive and as a potency, we focus here the figure of José “mulatto” Gil de Castro – Peruvian immigrant in Chile, painter and portraitist of south American ecclesiastical, political and military elites–, addressing his production of images as performing a glorifying and generating of signs of sovereign power functionality –even there where he portrays the “people”– in a historical context in which the colonial and national-State imaginaries organize themselves in the order of a Eurocentric “humanist” discourse and of the racism as immunitary reverse of its anthropological norm. The artistic operation of Gil de Castro and his context offer an interesting microhistorical landscape to understand the phenomenon of modern “secularization” –or “transition”–, as far as the matrix in the religious field of his pictorial operative moves itself to a political and military field where the exercise of sovereign power is understood and practiced as an attempt to shape the social according to an angelological paradigm rooted in a theo-onto-anthropological metaphysics of politics. Finally, we will make some considerations about the figure of Gil de Castro as a complex cross between, on the one hand, his condition-stigma of “mulatto” in a racist society, and secondly, his artistic operation functional to the sovereign power and its “angelological” articulation of the social.

Keywords: Image, Power, Sovereignty, Art, Glorification.

Los hombres, desde luego, no podrían vivir sin los dioses. Pero no es menos cierto que los dioses morirían si no recibieran el culto de ellos. El culto no tiene, pues, el único objetivo de poner en comunicación a los sujetos profanos con los seres sagrados, sino también el de mantener en vida a estos últimos, de recrearlos y regenerarlos de forma incesante.

Émile Durkheim²

1. El “mulato” y los franciscanos¹

La operación artística de José “mulato” Gil de Castro (1785-1841) – considerado historiográficamente como un artista de “transición” entre la Colonia y la República– nos ofrece un interesante escenario microhistórico para problematizar el concepto de “transición” a la luz de la comprensión del fenómeno de la “secularización” moderna. Me parece

² Durkheim, Emile, «*Las formas elementales de la vida religiosa*», traducción del francés al español por Ana Martínez, Editorial Alianza, Madrid, ¹1993, p. 494.



que esto es posible en la medida en que la matriz en el campo religioso de su operatoria pictórica se desplaza hacia un campo político y militar en donde el ejercicio del poder soberano se comprende y practica como un intento de dar forma a lo social de acuerdo con un paradigma *gubernamental-angelológico*³ de raíz *teo-onto-antropológica*. Se trata de una metafísica política según la cual el orden del ser se define por una instancia soberana que da la medida (asunto de la teología y la política) de un régimen de génesis y producción (asunto de la ontología y la economía) que implica una norma de lo humano (asunto de la antropología y la moral).⁴ Nos movemos aquí, a comienzos del siglo XIX, todavía en una metafísica *principal*, en un momento previo a su devenir *axiomático* contemporáneo. Quisiera mostrar aquí que es en esta tradición metafísica, religiosa y teológico-política donde se inscribe la operación artística del pintor peruano –e inmigrante en Chile– José Gil de Castro (Perú, 1785-1841). Es decir, mostrar que su operatoria pictórica como retratista de las elites eclesiásticas, políticas y militares hispanoamericanas se articularía en función de esta metafísica teológica del concepto de lo político.

Nacido y criado en Lima, Perú, hijo de un “pardo libre” y de una mujer “liberta” (esclava liberada), Gil de Castro estudió durante sus primeros años cosmografía, ingeniería y topografía –a la vez que desempeñaba un oficio militar como capitán de milicias coloniales–, y luego se formó artísticamente en la academia limeña de dibujo y pintura de la Catedral de San Fernando y en el taller del maestro español Julián Payo. En 1805 viaja a Chile siguiendo su oficio militar, y en 1811 viaja a

³ Karmy, Rodrigo, «*Poder angélico. La angelología como paradigma de la obediencia*», en Mercedes Ruvitoso (comp.), “Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano”, Editorial Universitaria UNIPE, Buenos Aires, 2013, p. 112 y ss.

⁴ Díaz, Gonzalo, «*La cuestión mapuche y el derecho penal del enemigo como consumación jurídica del “humanismo”*», en *Revista Espacio Regional*, vol. 2, n° 12 (2015), Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Lagos, Osorno, pp. 28-62.

Argentina para alistarse en el Ejército Libertador, campo político-militar donde obtiene honores como cartógrafo, topógrafo y capitán del Cuerpo de Ingenieros, haciéndose cercano a Bernardo O'Higgins⁵ como compañero de armas. En 1814 vuelve a Chile, donde se integra a la sociedad santiaguina casándose con una mujer española de procedencia noble y viviendo a un costado del cerro Santa Lucía (el actual Barrio Lastarria, plaza Mulato Gil de Castro). Es durante estos años que, aparte de hacer retratos de militares y de gente adinerada, y aprovechando la matriz religiosa de su formación artística, comienza a trabajar por encargos como iconógrafo y retratista para la Orden “angélica, seráfica y trinitaria” de los Franciscanos, en el Convento de San Francisco (actual Iglesia de San Francisco, situada en la Alameda Bernardo O'Higgins de Santiago de Chile, a unas cuadras de Plaza Dignidad). Allí, además, según consta en el archivo franciscano, adscribe oficialmente a la espiritualidad católica de la orden angélica como “Hermano Profeso” de los Franciscanos de Santiago, a pesar de su condición de “mulato”.⁶ De tal modo que el pintor limeño se integró como laico a una orden como la franciscana, ella misma estructurada *angelológicamente* en sentido estricto. Pero ¿a qué nos remite la mentada estructura “angelológica” de lo social?

⁵ Bernardo O'Higgins Riquelme (Chillán, Capitanía General de Chile, 1778 - Lima, Perú, 1842) fue un militar y político chileno reconocido como uno de los “padres de la Patria de Chile” por su rol decisivo en la guerra de independencia respecto del Imperio Español, tras la cual se convirtió en el primer “Director Supremo” del naciente Estado nacional de Chile entre 1817 y 1823 –el “Director Supremo” fue la denominación asignada a comienzos del siglo XIX y hasta 1826 a la primera autoridad unipersonal que se desempeñó como jefe de Estado y de Gobierno en Chile. Es considerado uno de los “Libertadores de América”, junto a José de San Martín, Simón Bolívar y Antonio José de Sucre. O'Higgins fue capitán general del Ejército de Chile, brigadier de las Provincias Unidas del Río de la Plata, general de la Gran Colombia y gran mariscal del Perú.

⁶ Ramírez, Hugo, «José Gil de Castro y los Franciscanos del Convento Grande de Nuestra Señora del Socorro de Santiago de Chile. Noticias sobre los retratos de Fray Antonio de Esquivel y Fray Joseph Francisco Xavier de Guzmán Lecaroz, 1819-1820», Publicaciones del Archivo Franciscano de Santiago, Santiago, 1990, pp. 29-30. En una nota a pie de página, Ramírez observa lo siguiente: “Es curioso constatar que una persona de ascendencia africana como José Gil de Castro figure entre los Hermanos de la Tercera Orden Franciscana, puesto que de acuerdo a sus Constituciones sólo admitía a blancos. Mientras que a los negros y mulatos se les reunía bajo la atenta dirección de los franciscanos en la Santa Cofradía de Nuestra Señora de Copacabana” (cfr. *ibídem*, p. 30, nota 2).



2. Dios y los ángeles

El paradigma angelológico es un paradigma teológico de comprensión de lo social derivado de una metafísica política. Se trata de un imaginario que se articula en la forma de una *jerarquía* – *ἱερός* (*hierós*), sagrado, divino-sacrificial; *ἀρχή* (*arché*), poder principal– o “poder sacro”: un poder soberano que se sacraliza por su capacidad de *excepción*, de ejercicio de la violencia fundadora y conservadora de derecho.⁷ Tal excepcionalidad se prefigura en las marcas de sentido que lleva el adjetivo griego *ἱερός* (*hierós*), término que remite simultáneamente a lo divino, a lo fuerte, y al animal que se sacrifica (*τὸ ἱερόν*, *to hierón*) en su nombre. La potenciación de la vida en un sentido implica en su reverso el sacrificio de la vida en otros sentidos. El paradigma angelológico, además de ser un *paradigma de ejercicio soberano-sacrificial del poder* (movimiento descendente de la autoridad), es un *paradigma de gobierno jerárquico de la vida* (movimiento ascensional de la obediencia) que tiene su clave en la figura del “ángel” (ὁ ἄγγελος, *ho ángelos*), entidad mensajera *cuyo ser consiste en obedecer* –no tiene ni nombre ni cuerpo, los adopta para cumplir su misión y en el acto evanesce– y así cumplir la función de comunicar la trascendencia de Dios con la inmanencia del hombre, en orden a la realización del Reino en la Tierra.⁸ Soberanía y gobierno como movimiento descendente de ejercicio del poder y su correspondiente movimiento ascendente de obediencia, articulado por la figura *funcionaria* del ángel que comunica a Dios con el hombre, al Padre con el Hijo, al Cielo con la Tierra, a la política con la economía.

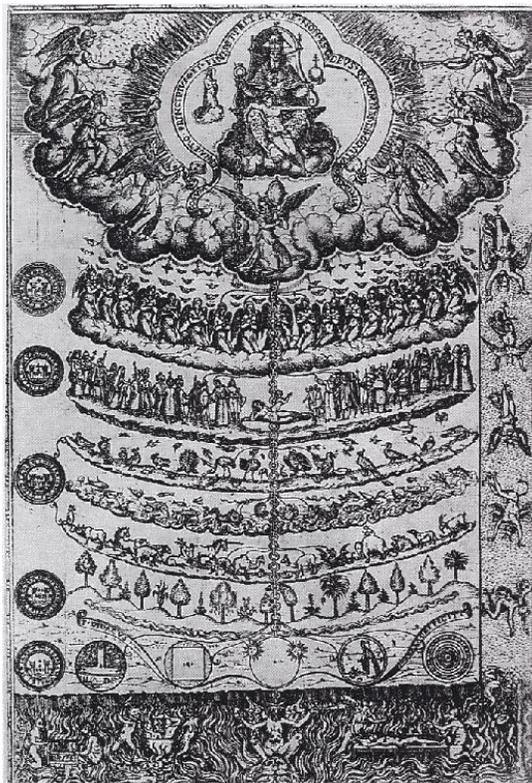
⁷ Schmitt, Carl, «*La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*», traducción del alemán al español por José Díaz García, Editorial Alianza, Madrid, 1977, pp. 68 y 182.

⁸ Karmy, Rodrigo, «*La copia feliz del Edén. La gloria de un himno y el desgarro del poema*», en *Revista de Filosofía*, vol. 67 (2011), Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, p. 42.

El paradigma angelológico, en cuanto paradigma gubernamental de obediencia, signa a la sociedad humana como un “cuerpo” que consta de partes jerárquicamente ordenadas en función de la *obediencia y cercanía a Dios*, su “alma”, el alma del cuerpo social. La jerarquía opera, así, como marcador social del estatuto de inclusión (obediencia, superioridad/inferioridad) –y a su vez de exclusión (desobediencia, caída, expulsión)–, en una función de cercanía/lejanía respecto del *designio* de Dios y los deberes de acuerdo a ello *asignados*. Si bien la figura del cuerpo social ya se hallaba en Platón, resulta clave su traducción greco-cristiana. La hallamos expresada en la noción de una organización funcional de la *societās* estamental cuya unidad estaría dada por el principio “corporativo” (*corpus*) de la conducción jerárquica. La *corporatio* es la forma *crucial*, encarnación *horizontal* del *vértice* espiritual de la verdad: realización del reino del Dios en la tierra, de lo eterno en el devenir –la potencia de la carne capturada en la Obra de un cuerpo consagrado en su ordenación jerárquica y sacrificial. El cuerpo glorioso de la ley, la cadencia de la materialidad animal. El pasaje más célebre del aparato-texto cristiano en relación con la noción de cuerpo social y principalidad jerárquica se halla en el Nuevo Testamento de la Biblia, específicamente en la Primera Epístola a los Corintios –carta de respuesta a las consultas de la comunidad de fieles (ἐκκλησία, *ekklesia*) cristiana de Corinto–, escrita por el apóstol cristiano Pablo de Tarso cerca del año 54, en la ciudad de Efeso, en el Asia Menor, a las orillas del Mar Egeo, tres años después de haber estado en la ciudad griega.⁹ Este imaginario angélico se expresará con destacada fuerza figurativa en la imagen medieval de la “escala de la naturaleza” (*scala naturae*), imagen del orden de la creación o cadena del ser que, desde su configuración de corte religioso-estamental (“jerarquía”), se irá dinamizando hasta llegar a su moderna concepción en la biología (“evolución”) y la filosofía de la historia (“progreso”). La imagen de la escala

⁹ Pablo de Tarso, «*Corintios I*», 12: 4-21, 24-29.

de la naturaleza conlleva una *lógica de la sacrificialidad* de los animales¹⁰ (“bestias terrenales”) y de los rebeldes¹¹ (“ángeles desobedientes”), en orden a la puesta en *obra* y *gloria* del Reino de Dios:



Tal como ha mostrado Rodrigo Karmy, este paradigma expresará su línea de fuerza con la instalación en la dogmática cristiana –a partir del Concilio de Calcedonia del año 451– del *dogma trinitario* de la “doble

¹⁰ Antiguo Testamento, Génesis, 1:27-28. El texto dice: “Y Dios procedió a crear al hombre a su imagen, a la imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó. Además, los bendijo Dios y les dijo: ‘Sean fructíferos y háganse muchos y llenen la tierra y sojuzguenla, y tengan en sujeción a los peces del mar y a las criaturas voladoras de los cielos y a toda criatura viviente que se mueve sobre la tierra’”.

¹¹ San Agustín, sobre los ángeles lanzados al abismo por su soberbia, por poner en cuestión su lugar y función en el orden de la creación, escribe: “Porque de aquí nació el complacerse, de que les dijeron: ‘seréis como dioses’, lo cual pudieron ser mejor estando conformes y unidos al sumo y verdadero principio de la obediencia; ellos podrían haber estado mejor que haciéndose ellos mismos principio por la soberbia, porque los dioses creados no son dioses por virtud propia, sino por participación del verdadero Dios” (De Hipona, Agustín, «*La Ciudad de Dios*», traducción del latín al español por Francisco Montes, Editorial Porrúa, México, 2008, p. 384).

naturaleza de Cristo”: la divinidad del Padre y la humanidad del Hijo, que son “consubstanciales” (ὁμοούσια, *homoousía*) en virtud del Espíritu Santo.¹² Karmy sostiene que es a partir del dogma de la *encarnación* que se puede hacer inteligible desde su matriz teológica el paradigma moderno de la biopolítica. La biopolítica funciona como una *máquina encarnativa* en que se ensamblan las lógicas de la soberanía (naturaleza divina, perfecta) y el gobierno (naturaleza humana, imperfecta), de tal manera que en cada caso la “carne” (apertura, potencia del viviente) se hace “cuerpo” (sujeto, potencia vital capturada por el dispositivo). La cuestión central pasa por la noción de Espíritu Santo (que sería una recodificación del λόγος griego), pues dicha noción hace posible *la subjetivación del Hijo en función de la imagen del Padre*, lo que conlleva el despliegue de una ética articulada como “santificación”. De tal modo que aquí la política (soberanía) en su rendimiento como tecnología de crianza de humanos (gobierno) se juega precisamente en un régimen de producción de “humanidad santa”, en la acepción teológica más antigua de la *economía* (οἰκονομία, *oikonomía*), esto es: una tecnología de subjetivación moral que tiene el sentido de una “santificación” (dirigir la conducta en función de la imagen del Padre), cuyo paradigma es la “encarnación” (espiritualización de la carne). La *persōna* es la Palabra del Padre que ha devenido encarnada en el Hijo: *la palabra hecha carne* (λόγος σὰρξ ἐγένετο, al latín: *Verbum caro factum est*).¹³ De modo que es la primacía del espíritu (λόγος, lo divino-humano) por sobre la carne (ζωή, lo animal) la que se pone en obra con la “máquina gubernamental”, cuyos polos heterogéneos son la performatividad “excepcional” de la soberanía sacro-familiar y político-estatal (teología política) y la performatividad

¹² Karmy, Rodrigo, «*Políticas de la encarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*», Editorial Universitaria Unipe, Buenos Aires, 2014, p. 85 y ss.

¹³ Cfr. Nuevo Testamento, Juan, 1:14.



“glorificante” –a su vez dóxica y administrativa– de la gubernamentalidad económico-gestional (teología económica).¹⁴

El problema del gobierno es así el problema metafísico del movimiento, pero específicamente enfocado en la movilidad humana. De las viejas tablas categoriales de las metafísicas de corte aristotélico resuena aquí uno de los sentidos de la categoría de “cualidad”, aquel que corresponde a la cualidad como *hábito o disposición* –ἕξις y *habitus* son los términos aristotélico y escolástico para nombrar los modos de ser más o menos permanentes o pasajeros en que se dispone el comportamiento. El problema del gobierno revela así como su meta la contención, el combate o la reconducción del “mal” –del mal no como mero “defecto” o “falta de ser” (la enfermedad como ‘falta’ de salud, por caso), sino del mal encarnado en el viviente, ya sea como “movimiento discordante” (Platón, «*Timeo*») o como el movimiento cadente de los “ángeles desobedientes” (Agustín, «*De Civitate Dei*). Si el orden de la creación –y el de la ciudad como su microcosmos– no puede ponerse en cuestión, la desobediencia y la disidencia son la encarnación del mal, lo satánico moral y políticamente. Sólo desde este imaginario angelológico se puede montar una coreografía policial en relación con el movimiento de la vida desobediente, cuya movilidad no se adecúa al régimen de producción de vida y mundo, o dicho de otro modo, se desvía del régimen de producción articulado en la soberana medida del poder sagrado. De modo que el problema socio-político continuamente ha venido siendo, desde hace siglos, en su vertiente metafísico-teológica, el problema ontoteológico del poder jerárquico-ordenador sobre el movimiento –lo que ha hecho posible la

¹⁴ Para una arqueología de la teología política, matriz de la soberanía moderna, cfr. Agamben, Giorgio, «*Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*», traducción del italiano al español por Antonio Gimeno, Editorial Pre-Textos, Valencia, ¹1998, p. 27 y ss.; y para una arqueología de la teología económica, matriz del gobierno moderno, cfr. Agamben, «*Homo sacer II, 2. El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*», traducción del italiano al español por Antonio Gimeno, Editorial Pre-Textos, Valencia, ¹2008, p. 17 y ss.

instalación del paradigma angelológico como matriz de una multiplicidad de tecnologías concretas de administración jerárquica (conducción, contención) del movimiento de lo viviente.

3. El soberano y el “pueblo”

Volviendo a la figura del pintor limeño, decíamos al comienzo que su operación artística y su contexto nos ofrecen un escenario microhistórico para comprender el fenómeno de la “secularización” moderna –o de la “transición”–, en la medida en que la matriz en el campo religioso de su operatoria pictórica se desplaza a un campo político y militar en donde el ejercicio del poder se comprende y se practica desde un paradigma soberanista de corte *excepcionalista*¹⁵ (sacrificialidad) como un intento de dar forma a lo social de acuerdo a un paradigma gubernamental de corte *angelológico* (obediencia). El poder místico-ministerial del orden religioso de la existencia se traduce así en el poder de la máquina soberano-gubernamental moderna. En este sentido resulta interesante constatar, en el escenario histórico y cotidiano que contextualiza a la operación artística de Gil de Castro, la co-implicación de los campos religioso, político-militar y económico en la reconfiguración de la *forma soberanía* –desde su forma imperial-colonial a su forma estatal-nacional– y la consiguiente proyección ininterrumpida de una “tradición excepcionalista” que permanece incuestionada en sus fundamentos.¹⁶ El problema de la “transición”. He aquí un pasaje del relato del historiador franciscano Hugo Ramírez:

¹⁵ Benjamin, Walter, «*Zur Kritik der Gewalt*», en „*Gesammelte Schriften*“ (vol. II), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, ¹1991.

¹⁶ Villalobos-Ruminott, Sergio, «*Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*», Ediciones La Cebra, Lanús, ¹2013, p. 21 y ss.



Conseguido el triunfo de Chacabuco sobre el Ejército del Rey de España, que hizo trizas los intentos de Don Fernando VII de reinstalar en el país el sistema político del Absolutismo Borbónico, todas las esferas de la sociedad pusieron a trabajar para adecuar a Chile al nuevo estado de cosas. Y así como en el mundo laical civiles y militares, guiados por el Director Supremo Don Bernardo O'Higgins, se entregaron a la gigantesca tarea de transformar el otrora *Reyno* de la Corona de Castilla en *República* democrática, del mismo modo la Iglesia, en lo que concierne –principalmente– al clero regular, encabezada por sus prelados, se aprontó también a hacer lo propio, deponiendo actitudes enojosas como la relajación de la observancia¹⁷.

En la perspectiva de los religiosos, la “renovación política” –tránsito del *Reyno* a la *República*– implicaba una “renovación espiritual”. Es decir, que si la renovación política pasaba por el tránsito desde el *desorden* de la revolución independentista hacia el *orden* de la organización del Estado libre, la renovación espiritual pasaba por la “restauración” de la “virtud” mediante la observancia de los votos –o “consejos evangélicos”– relativos al *sacrificio* (pobreza y castidad) y, evidentemente, la *obediencia*. Y es en este cruce entre política y religión donde se inscribe circunstancialmente la obra retratística de Gil de Castro con los Franciscanos entre 1919 y 1920: en función de poner en juego una “pedagogía de la imagen”, aceptó el encargo de realizar una serie de retratos de líderes espirituales franciscanos, los llamados “Venerables y Fundadores” –ejemplos de “consagración a la virtud” cuyas vidas se consagraron “para la Gloria de Dios y de la Orden Seráfica”.¹⁸

Uno de los retratos de la serie franciscana, cuyo boceto data de 1820, es el de Fray Joseph Francisco Xavier de Guzmán y Lecaroz. El fraile Guzmán –a quien Gil de Castro conoció en el Convento de San Francisco en Santiago– es una figura muy influyente en el campo social de aquellos días, reconocido como hombre de talla en lo religioso,

¹⁷ Ramírez, Hugo, «José Gil de Castro y los Franciscanos del Convento Grande de Nuestra Señora del Socorro de Santiago de Chile. Noticias sobre los retratos de Fray Antonio de Esquivel y Fray Joseph Francisco Xavier de Guzmán Lecaroz, 1819-1820», p. 7.

¹⁸ Ramírez, opus cit., pp. 7-8.

intelectual y político.¹⁹ Lo interesante es que, en lo que hace a su figura, se trata de lo que entonces se denominaba un fraile “revolucionario moderado”, es decir: contrario a la Restauración Absolutista y a favor de la República... pero de esta última ordenada angélicamente. En el tránsito desde el *desorden* de la revolución independentista hacia el *orden* de la organización del Estado libre, la renovación política pasaba por una renovación espiritual como “restauración” de la “virtud” (*sacrificio y obediencia*). Y es en esa dirección que el fraile Guzmán no sólo fue una figura influyente en el plano discursivo, sino que también obró en lo institucional, más allá de lo pastoral, como cofundador de la Biblioteca Nacional, estratega militar y consejero político de gobierno –amigo, confidente y colaborador de Bernardo O’Higgins, y más tarde de Diego Portales y Andrés Bello, además de su cercanía a muchos otros políticos y militares de la época.²⁰

Ahora cabe preguntar: si la renovación política pasaba por la renovación espiritual en la forma de una restauración moral del orden – como propugnaba el fraile Guzmán–, ¿hay en la operación artística de Gil de Castro efectivamente un cambio de paradigma radical en la función de su pintura? Pues se dice que su pintura representa un desplazamiento desde la función colonial evangelizadora hacia una función de “generación de identidad para la naciente república”. Pero esa nueva “identidad nacional” que intentaría proyectar su pintura, ¿qué otra cosa es sino una versión secularizada de la evangelización desde el punto de vista ético-político? ¿Lo que está en juego en la apertura imaginal de su operación artística es el paso del Reyno monárquico a la República “democrática”? ¿O, lejos del proyecto de una democratización, lo que está en juego en el fondo no es sino la *restauración de la obediencia*, al hilo de una

¹⁹ *Ibíd*em, p. 30 y ss.

²⁰ *Ibíd*em, pp. 32-33.



modificación del campo político, de sus reglas procedimentales y de sus agentes soberanos y administrativos?

El “mulato” Gil de Castro es considerado un “artista de transición” entre la Colonia y la República, un puente: arraigado en una tradición pictórica limeña de fines del virreinato, se le considera el “padre” de la pintura chilena del período republicano. Los historiadores del arte coinciden ampliamente en que Gil de Castro representaría el comienzo franco de la secularización y de la nacionalización de las artes visuales, en virtud de su realización de una pintura política republicana, “a pesar” de su tendencia cortesana, ceremonial, solemne, *hierática* –ιερατικά, pintura con función y rendimiento sacralizante, auratizante, tendencia considerada como un mero “vestigio” de la tradición colonial. Pero habría que preguntar por el estatuto de tal *vestigio*, de esa huella, de esa signatura. Pues, de hecho, Gil de Castro hizo retratos políticos tanto del período de la monarquía como del período de la independencia,²¹ y a lo largo de su producción se observa una estricta continuidad: se trata siempre de retratos políticos *hieráticos* (teológico-políticos). Pintó al soberano y a la aristocracia de la sociedad colonial (Fernando VII, Coronel Judas Tadeo de los Reyes y Borda, etc.), y más tarde a líderes de la nueva clase política republicana (Bernardo O’Higgins, José de San Martín, Simón Bolívar, etc.). Así, resulta curioso el caso del retrato del rey Fernando VII, que Gil de Castro posteriormente ocultó bajo la imagen de Francisco Calderón Zumelzú, lo que muestra que antes de abrazar los ideales independentistas el “mulato” también se ocupó de glorificar al régimen colonial. He aquí los retratos del Rey Fernando VII (1815) y del Director Supremo Bernardo O’Higgins (1820):

²¹ Ramírez, opus cit., p. 29.



La pintura hierática de Gil de Castro es un ejemplo de *secularización*: desde su matriz religiosa (espiritual) pasa al campo político-militar (secular), pero conservando su *función glorificante* de la puesta en obra de una sociedad mediante el ejercicio supremo del poder soberano excepcionalista (sacrificialidad) y gubernamental angelológico (obediencia).

La moderna constitución del Estado nacional tiene uno de sus hitos discursivos en la filosofía política de Thomas Hobbes, que es un ejemplo de teología política secularizada. La hipótesis hobbesiana es que, dado que naturalmente “el hombre es un lobo para el hombre” (*homo lupus homini est*) y por tanto lo que hay es una “guerra de todos contra todos” (*bellum omnium contrā omnes*), el “soberano” (*sovereign*) nace de la exigencia racional –a partir del *miedo* como pasión política originaria– de un “contrato” (*Covenant*) para hacer posible el tránsito del estado de naturaleza al estado civil (estado de derecho, articulación jurídica del “cuerpo social”, es decir, del *Pueblo*). El soberano es la “persona artificial”



que *representa* a las “personas naturales”: es el “alma artificial” (*artificial soul*) del “cuerpo social” (*Body Politique*, en latín *cīvitās*),²² es decir, del Pueblo (*People*): “una unidad real de todos, en una y la misma Persona, hecha por contrato” (*a reall Unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant*).²³ Los súbditos (*subiectum*) –tras constituirse como tales al pactar entre sí la renuncia a la violencia– ofrecen al soberano *obediencia a cambio de la protección* (*safety, sēcūritās*) de sus vidas y propiedades mediante el monopolio de la violencia legal. La *obediencia* en Hobbes es la “salud del cuerpo social”, y la desobediencia la enfermedad que hay que combatir.

Desde ese momento el “contrato” rinde como *institución* de un Estado que se autoorganiza e inmuniza, sometiendo mediante la violencia e impidiendo así que los súbditos perturben su orden económico-policial. En la estructura del contrato hobbesiano se observa el funcionamiento del *paradigma de la autorización*: en cuanto *autores* del contrato, cada uno de los súbditos autoriza a la persona soberana a *representarlo*, de tal manera que el soberano deviene *autoridad* (*auctor, auctōritās*) y “actor” (*actor*, del léxico teatral, pues “representa” a los súbditos). El paradigma de la autorización no es sino el discurso que corresponde al ejercicio de la expropiación/acumulación de poder político –la autoridad. Si en Hobbes se juega la transposición del dispositivo de la persona (*persōna*)²⁴ desde la lógica teológico-jurídica antiguo-medieval (romano-católica) a la lógica político-jurídica moderna, ello se expresa en la primacía del soberano sobre el súbdito, que es lo mismo que la primacía de la persona artificial sobre la persona natural, vale decir: *el orden soberano de la*

²² Hobbes, Thomas, «*Leviathan, or the matter, forme & power of a Common-Wealth ecclesiasticall and civill*», Oxford University Press, London, ¹1909, p. 9 (Introducción).

²³ Hobbes, opus cit., p. 131 (Parte II, capítulo 17).

²⁴ Cfr. Esposito, Roberto, «*El dispositivo de la persona*», traducción del italiano al español por Heber Cardoso, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, ¹2011.

representación por sobre el desorden de lo animal. El soberano hobbesiano ya no es Dios en la tierra, sino que es *como si* fuera un Dios en la tierra.

El temprano compromiso del ideario independentista-republicano latinoamericano con la ideología liberal²⁵ hace parte del proceso moderno de secularización como continuidad de cierta matriz teológico política en la política moderna secularizada: soberanía política transfigurada, inmanentizada y disimulada en el contractualismo liberal de corte economicista y antropocéntrico.²⁶ La cuestión de la teología política como matriz occidental de sentido de lo político y su transfiguración moderna se puede rastrear en el desplazamiento de los discursos maestros a la base de los dispositivos: del discurso de la teología (arraigado en la Iglesia del catolicismo romano) a los modernos discursos del derecho (Estado) y la economía (mercado dominado por el Capital). La matriz teológico-política –siguiendo las indicaciones de Carl Schmitt– se conservaría a través de sus transfiguraciones, oculta en las estructuras de poder, a pesar de las pretensiones laicas y emancipatorias del naciente discurso liberal. Se trataría en el fondo de una matriz de sentido que articula la comprensión occidental del ejercicio del poder político y la constitución del orden social, matriz que pondría en juego una idea de *sujeto* cuya potencia estaría capturada de antemano por estructuras de poder cuya lógica e imaginario se articulan en función de la creación del Todopoderoso, dándole una racionalidad teológica al desenvolvimiento histórico del cuerpo político; en otras palabras, la *unidad política* se fundaría en preceptos monoteístas.

²⁵ Villalobos-Ruminott, opus cit., p. 27.

²⁶ Escribe al respecto Sergio Villalobos-Ruminott: “La historiografía convencional ha leído los procesos emancipatorios del siglo XIX como el comienzo de un proyecto de liberación ininterrumpido a través de la historia; proyecto que sería permanentemente confirmado, ya sea por las distintas oleadas modernizadoras (versión liberal), ya sea por las luchas anti-imperialistas y de liberación nacional (versión marxista). Sin embargo, una serie de trabajos historiográficos recientes nos permiten comprender la ‘escena originaria’ de la Independencia ya no como una ruptura inaugural, sino como una *metamorfosis* de la soberanía imperial y como configuración de una relación soberana vinculada al *nomos* territorial del Estado moderno” (Ibidem, p. 23).



De modo que habría que leer con más cuidado el fenómeno del advenimiento de la democracia liberal, su quiebre con la monarquía y su pluralización de la soberanía que antes se concentraba en una sola autoridad. Si bien el liberalismo se propone como opuesto al despotismo, opera desde la misma matriz teológico-política que articula la comprensión del ejercicio del poder y la fundación de un orden social (*unidad política*), pero basándose ya no en el discurso teológico-religioso, sino en los discursos jurídico-filosófico y tecno-económico-administrativo. Discursivamente, el liberalismo desplaza del primer plano de la política a la decisión excepcional del soberano en favor de una lógica procedimental –primero burocrático-estatal, luego económico-gestional–, puesto que lo político ya no se fundaría en la decisión (soberana, estatal: Dios en la tierra), sino en el pacto (económico, liberal: procedimentalidad técnica del Hijo). El liberalismo entiende así la *unidad política* en términos esencialmente jurídicos y económicos: estado de derecho (marco jurídico de totalización política) en función de la defensa de las libertades y propiedades de los agentes privados del capital (marco económico de individualización moral). En consecuencia, mediante el ensamble entre Estado y Capital, el liberalismo ejercerá la misma función teológico-política (fundación del orden) y “pacificadora” (conservación del orden) que antes ejerció la Iglesia católica-romana en su ensamble con los reinos cristianos.

En este sentido resulta interesante la cuestión del *capitalismo como religión*²⁷ y la *sacralización del individuo liberal* (*homo oeconomicus* como norma antropológica), pues permite comprender la performance *excepcionalista* de la democracia liberal en su sentido teológico-político secularizado: puesta en forma (εἶδος) del hombre (ἄλη, materialidad animal), violencia espiritualizadora o antropologizante que, al mismo

²⁷ Benjamin, Walter, «*Kapitalismus als Religion*», en „Gesammelte Schriften“ (vol. VI), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, ¹1995, pp. 100-103.

tiempo que individualiza moralmente, totaliza políticamente –defendiendo el “equilibrio” de la sociedad, la estabilidad y seguridad de un orden que implica desigualdad política y económica. El discurso liberal pretende la aplicación procedimental del derecho, pero en la práctica termina aplicando la excepción soberana cuando se trata de conservar la “unidad política” del capitalismo –la *religión secularizada* con sus tecnologías de fidelización y automatismo lingüístico. De modo que en la modernidad tardía el poder que da “unidad política” ya no lo ejerce un soberano (Estado) que, dizque, está por sobre el cuerpo social dándole forma, sino una pluralidad de agentes de interés económico privado (Capital-*subiectum*) que instrumentalizan al Estado y su monopolio legal de la fuerza sobre la base del paroxismo axiomático de la economía liberal que *despolitiza a los hombres para gobernarlos* –los economiza en la *polis* del “contrato social” donde no hay conflicto (πόλεμος). Las cosas están claras en su dinámica –teodicea del poder sobre el movimiento–, y, para quien no lo estén, ahí sigue funcionando el cinematógrafo teológico-político y la utilería policial de la partición amigo/enemigo y la contención (κατέχον) del Anticristo.

4. El poder y la imagen-dispositivo. La potencia pensativa de la imagen

Es preciso pensar la funcionalidad recíproca de los campos religioso, político-militar y económico en la reconfiguración latinoamericana de la *forma soberanía* durante el siglo XIX –desde su forma imperial-colonial a su forma estatal-nacional– y la consiguiente proyección ininterrumpida de una “tradición excepcionalista” que permanece incuestionada en sus fundamentos. Y el carácter *hierático* de la pintura de Gil de Castro es al menos testimonio de la continuidad y vigencia de esa forma teológico-política de la soberanía en su modulación pragmática de la organización



del imaginario cultural durante la *transición* desde un campo político-militar colonial a un campo político-militar republicano. En particular, el carácter teológico-político o *hierático* de la pintura de Gil de Castro habría que pensarlo así en el horizonte de una exposición del *vínculo entre poder e imagen*, cuyo foco está allí donde el poder aparece como condición de posibilidad del saber como formación histórica determinada por el entrelazamiento entre lo visible y lo enunciable.²⁸ Tenemos que pensar imagen y lenguaje a la vez, pues el medio del lenguaje es la fantasía y la fantasía está lingüísticamente articulada. A partir de ahí todo se rompe y esa ruptura es el asunto. Pensar esa dimensión de la facticidad, la de la imagen como alguna suerte de dispositivo de captura o automatización de la percepción y el habla imaginariamente templada, es un aspecto de la mentada facticidad que, sin embargo, se halla siempre irrevocablemente astillado, en la vida sensible, en la circulación anónima de su potencia, por la interrupción y distorsión imaginal de esas formas apriori-fácticas de visibilidad y decibilidad, por el devenir de ese *corpus* de lo enunciable y lo visible en batallas y fiestas, pueblos figurantes, membranas y diluciones, clausuras operativas y descarrilamientos, ritmos más o menos sincopados, paisajes crispados o sinuosos de ruido, llanuras de latencia y espectros de reverberancia.

En ese sentido este intento de pensar el imaginario de la transición colonial-republicana no puede desconocer el debate contemporáneo sobre el estatuto y la potencia de la imagen. Particularmente en una vertiente del problema, que Federico Galende leyendo a Rancière ha formulado, en conexión con la tesis sobre la igualdad de las inteligencias, como la cuestión de “la relación que une la lección del orden explicador a la recepción pasiva de los no instruidos; la que une el espíritu superior de las vanguardias partidarias a los procesos de autodeterminación de los

²⁸ Amar, Mauricio, «Foucault y el gobierno de las imágenes», en *Revista Resonancias*, n° 1 (diciembre 2015), Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, pp. 94-95.

oprimidos; la que une el virtuosismo del arte político a la concientización del espectador anestesiado por la forma burguesa o la estetización de la vida”.²⁹ Esta vertiente del problema me parece interesante en la medida en que nos permite pensar la temporalidad de la imagen en relación con la facticidad de su organización –su *clisación* (Deleuze)–,³⁰ pero también en lo que dice relación con su potencia. Pensar de una el dispositivo de la imagen y su desborde, su estatuto y su potencia: la captura de la potencia imaginal en un imaginario y su desfondamiento en el abismo de la imaginación popular.

Por una parte, es posible pensar la imagen como dispositivo, la *imagen-dispositivo*. Se la piensa allí donde se halla clisada (*cliché*), obrando la captura u orientación de la intencionalidad perceptiva, apreciativa y práctica. Imagen funcional al poder, opera como dispositivo de organización de la imaginación, imagen organizada, *imaginario*. Este estatuto de la imagen-dispositivo, por su prestancia para la manipulación y normalización del movimiento de la vida en medio de regímenes de dominación y explotación, ha sido criticado modernamente por sus efectos de “alienación” o “estupidización” de los pueblos, en perjuicio de alguna suerte de “consciencia mejorada”.

Pero también es posible pensar la imagen en su heterogeneidad y su potencia irreductible, *la imagen pensativa* –siguiendo la fórmula de Rancière. La imagen es siempre algo más que un mero dispositivo funcional a tal o cual poder: la imagen da que pensar y es irreductible a cualquier funcionalización. La imagen da que pensar más allá de lo que piensa el autor, pues por una parte carga con los clichés del autor y con

²⁹ Galende, Federico, «*Rancière. Una introducción*», Ediciones Quadrata, Buenos Aires, ¹2012, p. 15. Ver Rancière, Jacques, «*El destino de las imágenes*», traducción del francés al español por Marylou Gajdowski, Editorial Prometeo, Buenos Aires, ¹2011; y «*El espectador emancipado*», traducción del francés al español por Ariel Dillon, Editorial Manantial, Buenos Aires, ¹2013.

³⁰ Thayer, Willy, «*Raúl Ruiz. Imagen estilema*», en: *Revista de Filosofía Otrosiglo*, vol. 1, n° 2 (diciembre 2017), Santiago de Chile, pp. 3-46.



muchos más, y por otra parte el intérprete le da nueva vida a la imagen, haciendo nuevas asociaciones y no necesariamente quedando enredado en sus clichés, si es que la imagen los porta. La imagen, como medio de la imaginación, es un medio usable pero no apropiable, tal como lo es el lenguaje.

Cuando Rancière pone en primer plano la irreductibilidad de la imagen a cualquier régimen de representación, le quita a la “crítica” – entendida como facultad catedralicia y tribunal racional del sujeto moderno– la potestad de determinar desde sí cuándo el espectador está siendo enajenado por la imagen y cuándo la imagen está funcionando como un dispositivo de liberación de la consciencia del espectador. Se entrevera así con la paradoja que Boris Groys ha mostrado a propósito de la vanguardia soviética en su libro sobre la estética de Stalin:³¹ la vanguardia soviética por un lado quiere mostrarle al espectador que está siendo manipulado por las imágenes y el arte burgués, pero para hacerlo tiene que manipular a ese mismo espectador, pastoreándolo, pedagogizándolo, es decir, borrando lo que hace en el mismo acto de hacerlo.

En el caso del presente ensayo, obviamente, el foco analítico está puesto en la imagen-dispositivo de la operación pictórica de Gil de Castro, en su rendimiento auratizante del poder soberano-gubernamental y del sacrificio del pueblo obediente. Pero la dimensión pensativa de la imagen no está desatendida, pues tal dimensión no tiene que ver sólo con el abismo de la interpretación, sino también con la violencia de las formas que se pone en juego en la crítica inmanente: “desnaturalizar” los rendimientos dispositivos de la imagen, interrumpir sus clichés, hacerlos visibles para desactivar sus automatismos. Yo mismo crecí en Chile con la imaginación escolar y mediáticamente organizada, en contexto de

³¹ Groys, Boris, «*The Total Art of Stalinism. Avant-garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond*», traducción del alemán al inglés por Charles Rogle, Princeton University Press, New Jersey, 1992.

dictadura, por las imágenes de los prohombres de la patria producidas por el “mulato” Gil de Castro. El pintor limeño ensalza a las figuras retratadas, convirtiéndolas en signos del poder soberano (*auctōritās*, *potestās*). Se trata de un *hieratismo* solemne, con manejo del claroscuro y los colores satinados –el brillo y resplandor del poder. Hay un uso profuso de cartelas cuyos textos destacan las gestas y los honores y títulos nobiliarios del prócer del caso. Investiduras, uniformes, jinetas y ornamentos –bajo los imperativos de la moda francesa, tan en boga durante la época de la Ilustración. El “realismo” de Gil de Castro es alegórico, y su atmósfera simbólica está cargada del peso de la noche. Su operación *auratiza*,³² sacraliza, separa a la figura en cuestión de lo humano, en el sentido de separarla como forma santa de existencia, modelo, ideal, imagen teleológica... y de ahí a la eternización de una formación soberana y gubernamental, mediante el triunfo de la memoria y el proyecto sobre la música, o de la imposición del himno sobre el poema. La operación artística de Gil de Castro, consistente en retratar a personajes de las elites eclesiásticas, políticas y militares sudamericanas, pone así en juego una producción de imágenes inscritas en la funcionalidad *glorificante y generadora de signos del poder soberano* – incluso allí donde retrata al “pueblo”–, en un contexto histórico en que los imaginarios soberanistas colonial y estatal-nacional se organizan al hilo del discurso “humanista” de corte eurocéntrico y del racismo como reverso inmunitario de su norma antropológica. De acuerdo a dicho contexto, Gil de Castro repite la organización de la imaginación connotada por la imagen de la escala de la naturaleza citada como antecedente, en tanto dicha imagen conlleva una *lógica de la sacrificialidad* de los

³² Cfr. Benjamin, Walter, «*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*», en “Discursos interrumpidos” (vol. I), traducción del alemán al español por Jesús Aguirre, Editorial Taurus, Madrid, ¹1973, p. 17 y ss.



animales (“bestias terrenales”) y de los rebeldes (“ángeles desobedientes”), en orden a la puesta en *obra* y la *gloria* del Reino de Dios.

En cuanto a la sacrificialidad de los *animales* (“bestias terrenales”), tal animalización pasa en gran medida por las figuras que las lógicas de la identidad y la jerarquía proyectan como otras e inferiores: al interior de los humanismos clásicos, se trata del animal sacrificial proyectado en sentido *racista*. En este sentido es interesante el retrato de José Olaya, que data de 1828: se trata del único trabajo de Gil de Castro que no retrata a un miembro de la elite social, clerical o político-militar, sino a un mestizo proveniente de la clase popular. José Olaya fue un pescador que sirvió a las fuerzas patriotas y en cuya labor perdió la vida, convirtiéndose en héroe de la Independencia peruana. En los discursos historiográficos corrientes a menudo se sostiene que Gil de Castro, al retratar a este hombre humilde, visibiliza al pueblo y lo ennoblece, poniendo al hombre popular al mismo nivel que virreyes y criollos aristócratas. Pero tal tesis se sostiene sobre la base de la anfibología del término “pueblo”: tal como ha mostrado Giorgio Agamben, el término “pueblo” nombra una “fractura biopolítica fundamental”, a saber, aquella entre *Pueblo* (conjunto integral del cuerpo político: *Pueblo, Peuple, People, Popolo*) y *pueblo* (subconjunto, multiplicidad fragmentaria de pobres y excluidos: *hombre de pueblo, homme du peuple, ordinary people, rione popolare*).³³ El mestizo Olaya es *figurado*³⁴ como representante del *Pueblo* –con mayúscula– en cuanto integrado en el “cuerpo social”, *unidad política* de una forma de vida articulada jurídicamente por el soberano en virtud de los principios de obediencia y sacrificialidad. Dicho en términos negativos: dado que la *fractura biopolítica* señalada por Agamben se halla

³³ Agamben, Giorgio, «*Medios sin fin. Notas sobre la política*», traducción del italiano al español por Antonio Gimeno, Editorial Pre-Textos, Valencia, 12001, p. 31 y ss.

³⁴ Didi-Huberman, Georges, «*Pueblos expuestos, pueblos figurantes*», traducción del francés al español por Horacio Pons, Editorial Manantial, Buenos Aires, 12014.

elidida, Olaya no figura como *pueblo* en el sentido de una vida otra que se sustrae o escapa del dispositivo soberano-gubernamental, resistiendo a la condición del viviente explotado y excluido del poder político. Olaya sólo adquiere visibilidad como *Pueblo*, en virtud de su sacrificio político por la gloria de la formación soberana en curso: su dignidad de sujeto popular es la de la “carne de cañón”. La cartela superior del retrato dice: “El patriota Don José Olaya sirvió con gloria a la Patria, y honró el lugar de su nacimiento”. Y en el cartel abajo a la izquierda dice: “Don José Olaya nació en el pueblo de Chorrillos el año 1782. Fue muy distinguido por su singular patriotismo: fue tan constante en él, que enviado el año de 1823 por las autoridades que se hallaban en el Callao con correspondencias a esta Capital, que ocupaban los españoles, prefirió el martirio y sufrió mil palos y la muerte, antes que declarar las personas a quienes vinieron dirigidas”. En la cartela se lo denomina “mártir” (“prefirió el martirio”), pero su figura –si hacemos caso a la distinción propuesta por Rodrigo Karmy– parece obedecer más a la del “héroe”, pues si el primero envuelve una inmolación aneconómica e interruptiva, el segundo parece más bien ser un sacrificio que es parte de la economía soberana en curso.

El mártir es enteramente popular. No se deja encantar por los falsos mitos de la retórica del héroe y su halo sacrificial, tal como ilusionan los supuestos “guardianes” y los “revolucionarios del Libro”. Los himnos no seducen mientras sean himnos de un territorio, grupo o cultura en particular. El poema no se ocupa de los himnos fermentados por la simbología del poder, sino que compone nuevos tonos a quienes no los tienen, a los que carecen de patria, de religión. Se trata de himnos de nadie, cantos de los cualquiera, que pueblan un lugar sin lugar, más allá de los mapas y los radares del poder”³⁵.

He aquí el retrato de José Olaya (1828):

³⁵ Karmy, Rodrigo, «*Intifada. Una topología de la imaginación popular*», Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 2020, p. 107.



En cuanto a la sacrificialidad de los *rebeldes* (“ángeles desobedientes”), tal dimensión pasa en gran medida por el agenciamiento de la “pacificación” de los animales indóciles (indios y enemigos internos): se trata de la sacrificialidad del animal indócil proyectado en sentido *civilizacional* –lo que otrora evangelización. En este sentido es interesante el ícono de Santa Isabel Reyna de Portugal, que data de 1820, pues se trata de la figura de Isabel de Aragón, beatificada por la iglesia católica en 1526, “reina pacificadora y patrona de los territorios en guerra”. Se trata de una obra en que la conexión entre poder divino (la cruz) y poder terrenal (la corona) es clara, en el sentido de la espiritualización y santificación de la vida a través de la guerra civilizadora –en el proceso continuo que va de las guerras de “conquista” (colonial) a las guerras de “pacificación” (estatal-nacional) del siglo XIX. Por otra parte, aparece destacado el *escudo* que, además de cualificar a la formación soberano-imperial con sus sellos y símbolos, es en cuanto tal la imagen de la

protección de un adentro contra un afuera. He aquí el retrato de Santa Isabel Reyna de Portugal (1820):



Pensar la materialidad histórica de la operación artística del “mulato” Gil de Castro requiere, como una estrategia posible, pensar a la luz de la traza genealógica que en Occidente lleva de la liturgia antigua y medieval (imperial y eclesiástica) al moderno espectáculo (medial). La operación artística de Gil de Castro sería un eslabón “transicional” en esa serie. Se trata del trazado genealógico del dispositivo soberano-gubernamental cuya tecnología de “legitimación” transita de la *gloria* al *espectáculo*: en términos de performance, a través del discurso, el sonido y la imagen. Tal tránsito va desde la *liturgia* imperial y eclesiástica (cuyo rendimiento es la “glorificación” del Emperador y de Dios, respectivamente) hasta la *espectacularidad* mediática (cuyo rendimiento



es la formación de opinión pública y “consenso”).³⁶ Como sea, la función litúrgico-espectacular es una función angélica que organiza la imaginación en el estatuto de una imagen de la “comunidad” como comunidad cerrada y jerárquicamente ordenada –desde la unidad de la cristiandad hasta la unidad de la comunidad internacional democrático-liberal.

Si la onteoteología organiza la imaginación y sus prácticas en el sentido de un *patrón de acumulación*, aquí nos enfocamos en una de sus dimensiones: el patrón de acumulación estético que desprende una imagen de la vida y la sacraliza mediante su *separación* (“realidad”, imagen auratizada y autonomizada, objeto de contemplación y articulación imaginal de lo social) y su *metonimia* (la parte dominante del campo social proyecta, como “instrumento de unificación”, una imagen del todo social jerarquizado; precisamente aquí se halla la matriz de la anfibología del término “pueblo”). El patrón de acumulación estético desprende así una imagen de la vida y la sacraliza, cancelando el uso de la imaginación como potencia común, sustituyendo este uso común por un uso sacralizado y constituido como *habitus* en la relación de apropiación entre sujeto (soberano), museo (“realidad”) y espectador (gobernado). Escribe a este respecto Guy Debord:

La realidad considerada *parcialmente* se despliega en su propia unidad general en tanto que pseudo-mundo *aparte*, objeto de la pura contemplación. La especialización de las imágenes del mundo se encuentra de nuevo, cumplida, en el mundo de la imagen autonomizada (...). El espectáculo en general, como inversión concreta de la vida, es el movimiento autónomo de lo no-viviente. / El espectáculo se presenta a la vez como la sociedad misma, como una parte de la sociedad y como *instrumento de unificación*. En tanto que parte de la sociedad, el espectáculo es expresamente el sector que concentra toda mirada y toda conciencia. Por el hecho mismo de estar *separado*, este sector es el lugar de la

³⁶ Agamben, Giorgio, «*Homo sacer II, 2. El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*», pp. 14-15; p. 275 y ss.

mirada abusada (...); la unificación que este sector establece no es otra cosa que un lenguaje oficial de la separación generalizada. / El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes. / El espectáculo (...) es una *Weltanschauung* devenida efectiva, materialmente traducida. Es una visión del mundo que se ha objetivado. / El espectáculo, considerado en su totalidad, es a la vez el resultado y el proyecto de un modo de producción existente. No es un suplemento al mundo real ni su decoración superpuesta. Es el corazón del irrealismo de la sociedad real. (...). El espectáculo constituye el *modelo* presente de la vida socialmente dominante.³⁷

5. El mulato “blanqueado”

Volviendo al retrato de José Olaya (1828), es interesante constatar que se trata de una figura afrodescendiente a la que se otorga un rango heroico en una revolución conducida por la elite blanca en orden a la defensa de sus intereses privativos –como lo demuestra el mantenimiento de la servidumbre indígena y la esclavitud negra. En este punto las figuras de Olaya y Gil de Castro se reenvían la una a la otra, en la medida en que la pintura del “mulato”, en lugar de ser una irrupción *figurante* (Didi-Huberman) de la negritud en la pintura peruana y chilena, parece sustraer el vínculo con la cultura “negra”:³⁸ el “mulato” fue el pintor oficial de la clase político-militar “blanca” y eurocéntrica que reconfiguró en América Latina la forma soberanía desde su formato imperial-colonial hacia su formato estatal-nacional. La negritud de Olaya y de Gil de Castro, en cada caso y a su modo, es reprimida por la imagen a la que ambos consagraron sus vidas en el servicio y el sacrificio: la imagen de una forma de vida “blanca” articulada por una metafísica ontoteológica de la política de carácter excepcionalista y representacional, en los albores de una lenta

³⁷ Debord, Guy, «*La sociedad del espectáculo*», traducción del francés al español por Rodrigo Vicuña, Ediciones Naufragio, Santiago, ¹1994, pp. 8-9.

³⁸ Fanon, Franz, «*Piel negra, máscaras blancas*», traducción del francés al español por Ángel Abad, Editorial Abraxas, Buenos Aires, ¹1973, p. 17 y ss.



mutación tecnológica desde su articulación principal a su configuración axiomática.

Por consiguiente, resulta interesante considerar la figura de Gil de Castro como complejo cruce entre, por una parte, su condición-estigma de “mulato” e “inmigrante” en una sociedad racista como la chilena, y por otra, su operación artística funcional al poder soberano de la nueva elite político-militar blanca en su articulación angelológica de lo social. He aquí un pasaje del historiador franciscano Hugo Ramírez:

Por sus servicios prestados a la causa independentista, José Gil de Castro, artista peruano activo en Santiago de Chile entre los años 1808 y 1822, obtuvo en recompensa que Don Bernardo O’Higgins lo designara en puestos de relevancia, entre los que se contaron el llegar a convertirse en Antigraphista del Supremo Director o Retratista Oficial del Gobierno, y acceder al rango de Legionario de la Legión al Mérito del Estado de Chile, situación que le permitió vincularse con los más altos personajes del nuevo régimen, incluidas las autoridades patriotas de la Orden de San Francisco residenciadas en el Convento Grande de Nuestra Señora del Socorro. / En efecto, no nos cabe duda alguna que éste fue un nexo importante que afianzó las cordiales relaciones.³⁹

Conjugando su oficio de militar y artista, Gil de Castro logró posicionarse en el campo social siendo funcional al servicio de las élites, primero en los campos militar y político, luego en los campos económico y religioso.⁴⁰ En este sentido resulta interesante cierta simetría estructural básica entre el paradigma angelológico y la configuración moderna de lo social en la forma de un campo jerárquico de poder –y sus subcampos productos de la división del trabajo de dominación: el paradigma angelológico (Agamben, Karmy), quizás, constituya la matriz teológica del paradigma del campo social moderno (Bourdieu). Un campo social angelológicamente articulado explicaría la ambivalencia de la figura del “mulato”: a pesar de su condición de inmigrante peruano

³⁹ Ramírez, opus cit., p. 12.

⁴⁰ Bourdieu, Pierre, «*Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*», traducción del francés al español por Thomas Kauf, Editorial Anagrama, Barcelona, ¹1995, p. 19 y ss.

afrodescendiente, él se integró a la sociedad chilena en virtud de su funcionalidad al poder soberano en vigor, puesta en juego en cada uno de sus “servicios públicos”. Sin embargo, nunca dejó de ser marcado en esta sociedad con el sobrenombre de “mulato”, aunque haya escalado en la jerarquía angélica por situarse con su operación, primero más cerca de Dios, y luego más cerca de los soberanos en la tierra.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción del italiano al español por Antonio Gimeno, Editorial Pre-Textos, Valencia, ¹1998.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer II, 2. El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducción del italiano al español por Antonio Gimeno, Editorial Pre-Textos, Valencia, ¹2008.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Traducción del italiano al español por Antonio Gimeno, Editorial Pre-Textos, Valencia, ¹2001.
- Amar, Mauricio. “Foucault y el gobierno de las imágenes”, en *Revista Resonancias*, N° 1 (diciembre 2015), Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, pp. 90-106.
- Benjamin, Walter. “Zur Kritik der Gewalt“, en *Gesammelte Schriften* (vol. II), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, ¹1991.
- Benjamin, Walter. “Kapitalismus als Religion“, en *Gesammelte Schriften* (vol. VI), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, ¹1995.
- Benjamin, Walter. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica“, en *Discursos interrumpidos* (vol. I), traducción del alemán al español por Jesús Aguirre, Editorial Taurus, Madrid, ¹1973.



- Bourdieu, Pierre. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Traducción del francés al español por Thomas Kauf, Editorial Anagrama, Barcelona, ¹1995.
- De Hipona, Agustín. *La Ciudad de Dios*. Traducción del latín al español por Francisco Montes, Editorial Porrúa, México, ²2008.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Traducción del francés al español por Rodrigo Vicuña, Ediciones Naufragio, Santiago, ¹1994.
- Díaz, Gonzalo. “La cuestión mapuche y el derecho penal del enemigo como consumación jurídica del “humanismo”, en *Revista Espacio Regional*, vol. 2, N° 12 (2015), Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Lagos, Osorno, pp. 28-62.
- Didi-Huberman, Georges. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Traducción del francés al español por Horacio Pons, Editorial Manantial, Buenos Aires, ¹2014.
- Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Traducción del francés al español por Ana Martínez, Editorial Alianza, Madrid, ¹1993.
- Esposito, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Traducción del italiano al español por Heber Cardoso, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, ¹2011.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Traducción del francés al español por Ángel Abad, Editorial Abraxas, Buenos Aires, ¹1973.
- Galende, Federico. *Rancière. Una introducción*. Ediciones Quadrata, Buenos Aires, ¹2012.
- Groys, Boris. *The Total Art of Stalinism. Avant-garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond*. Traducción del alemán al inglés por Charles Rogle, Princeton University Press, New Jersey, ¹1992.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan, or the matter, forme & power of a Commonwealth ecclesiasticall and civill*. Oxford University Press, London, ¹1909.

- Karmy, Rodrigo. “Poder angélico. La angelología como paradigma de la obediencia”, en Mercedes Ruvitoso (comp.), *Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano*, Editorial Universitaria UNIPE, Buenos Aires, 12013, pp. 112-119.
- Karmy, Rodrigo. “La copia feliz del Edén. La gloria de un himno y el desgarró del poema”, en *Revista de Filosofía*, vol. 67 (2011), Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, pp. 41-54.
- Karmy, Rodrigo. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Editorial Universitaria Unipe, Buenos Aires, 12014.
- Karmy, Rodrigo. *Intifada. Una topología de la imaginación popular*. Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 12020.
- Ramírez, Hugo. *José Gil de Castro y los Franciscanos del Convento Grande de Nuestra Señora del Socorro de Santiago de Chile. Noticias sobre los retratos de Fray Antonio de Esquivel y Fray Joseph Francisco Xavier de Guzmán Lecaroz, 1819-1820*. Publicaciones del Archivo Franciscano de Santiago, Santiago, 11990.
- Rancière, Jacques. *El destino de las imágenes*. Traducción del francés al español por Marylou Gajdowski, Editorial Prometeo, Buenos Aires, 12011.
- Rancière, Jacques. *El espectador emancipado*. Traducción del francés al español por Ariel Dilon, Editorial Manantial, Buenos Aires, 12013.
- Schmitt, Carl. *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Traducción del alemán al español por José Díaz García, Editorial Alianza, Madrid, 12003.
- Thayer, Willy. “Raúl Ruiz. Imagen estilema”, en *Revista de Filosofía Otrosiglo*, vol. 1, N° 2 (Diciembre 2017), Santiago de Chile, pp. 3-46.
- Villalobos-Ruminott, Sergio. *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*. Ediciones La Cebra, Lanús, 12013.



ⁱ Este ensayo tiene un doble nacimiento. A partir de las discusiones en un seminario doctoral que seguí durante el Spring Quarter de 2021 en la Universidad de California Riverside con Rocío Pichón-Riviere, sobre el estatuto y la potencia de la imagen en el sur global, he recogido y dado alguna forma a las notas de los argumentos que en 2015 ofrecí para problematizar la simplicidad inquietante con que se enunciaba en la historiografía convencional del arte chileno la idea de que el “mulato” Gil de Castro 1) fue un artista de “transición” de la Colonia a la República, y que 2) en su dispositivo pictórico dio visibilidad al sujeto popular negro. Esa discusión se dio en el contexto de un curso abierto –organizado por el Museo Nacional de Bellas Artes y el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile– en torno a la exposición de pinturas de José Gil de Castro en el Museo Nacional de Bellas Artes. La presentación tuvo lugar el miércoles 6 de Mayo de 2015, fecha en la que estuvimos junto a Rodrigo Karmy ofreciendo una sesión titulada “Imaginarios colonial y estatal-nacional: el retratista inmigrante y la producción de símbolos del poder”.

Piedras en los zapatos del transhumano: antecedentes nietzscheanos contra una existencia transhumana

A Thorn in the Side of the Transhuman: Nietzschean Arguments Against a Transhuman Existence

Camilo Vergara R¹

 <https://orcid.org/0000-0003-3145-3363>
camilovr.int@gmail.com

Recibido: 26/11/2022

Aceptado: 28/12/2022

DOI: 10.5281/zenodo.7504118

RESUMEN

El presente artículo busca poner de relieve ciertas ideas centrales de la filosofía nietzscheana con el objetivo de oponerlas a los presupuestos basales del movimiento intelectual del transhumanismo. Si bien algunos autores como More y Sorgner rescatan a Nietzsche como un valioso antecedente para el transhumanismo, existen elementos fundamentales dentro del trabajo de Nietzsche que resultan incompatibles al extrapolarlos hacia las actuales metas del proyecto transhumanista, tales como el lugar del cuerpo biológico en nuestra experiencia de la realidad y el amor fati.

Palabras clave: Nietzsche, Transhumanismo, Cuerpo, Tecnología, Übermensch

ABSTRACT

The following paper aims to highlight some pivotal ideas of Nietzsche's philosophy and oppose them to the basal assumptions of the transhumanist intellectual movement. Even though some transhumanist authors like Max More and Stefan Lorenz Sorgner see Nietzsche as a valuable precursor of transhumanism, there are some core elements of Nietzsche's work that prove to be incompatible with the current goals of the transhumanist project, such as the pivotal place of the biological body in our understanding of reality and amor fati.

Keywords: Nietzsche, Transhumanism, Body, Technology, Übermensch.

¹ Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile (UCh).



Introducción

El transhumanismo es una novedosa corriente intelectual que, dentro de los muchos senderos que recorre, busca articular un sentido nuevo a los cada vez más sorprendentes avances de la tecnología y alejarse de los paradigmas de antaño². Si bien no podemos negar la pertinencia de esta filosofía en el marco actual del desarrollo científico mundial, un aspecto curioso de la misma es que se suele relacionar frecuentemente con el trabajo de Nietzsche³. Nosotros abordaremos esta noción con cautela. Muchas de las ideas que guían las investigaciones transhumanistas, las cuales veremos a lo largo del presente artículo, se mueven en primera instancia dentro del ámbito de la superación de lo orgánico: una vida sin dolor, sin limitaciones físicas, exenta de muerte; una vida manipulable en su totalidad -incluso en lo que respecta su propia finitud- por los designios del ser humano. Dicho de otra manera, nuestro propio cuerpo es un cuerpo ‘operable’ bajo las dinámicas de las nuevas tecnologías, haciendo uso del vocablo del filósofo alemán Peter Sloterdijk (2004, pp. 9-22). Este cuerpo es imperfecto y representa apenas el comienzo de un cúmulo de potencialidades que se encuentran más allá de lo que cualquier ser humano podría lograr por medios convencionales o, dicho de otra manera, ‘naturales’.

Con base en lo anterior, el objetivo del presente trabajo es analizar tentativamente cómo se corresponden las ideas de algunos autores transhumanistas, como Bostrom, More y Sorgner con algunas ideas centrales de la filosofía de Nietzsche, poniendo especial atención al lugar del cuerpo biológico como sede de la experiencia humana y los problemas que este supone para una posible existencia transhumana.

² Para una muy didáctica introducción en este respecto, véase a Ferry (2017, pp. 8-25).

³ Recomendamos especialmente revisar a Tuncel (2017).

El transhumanismo, sus metas y ¿Nietzsche como antecedente?

Para comenzar a trazar los principales vértices del transhumanismo, nos referiremos al reconocido autor transhumanista sueco Nick Bostrom (2003), quien nos otorga dos explicaciones elementales sobre esta corriente filosófica en su *The Transhumanist FAQ*, las cuales sientan las bases teóricas de su posterior despliegue. El transhumanismo sería entonces, a saber:

1. The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities.
2. The study of the ramifications, promises, and potential dangers of technologies that will enable us to overcome fundamental human limitations, and the related study of the ethical matters involved in developing and using such technologies (Bostrom, 2003, p. 1).

La segunda definición, aunque separada de la primera, es el corolario inescapable del cual se tiene que hacer cargo el deseo del perfeccionamiento o «*enhancement*» por medios artificiales: aparentemente, lo humano -tal como lo conocemos en la cotidianidad- está destinado a *ser superado*. Si bien gran parte del abanico de problemas que genera el deseo de controlar y manipular aquella superación se mueve en una dimensión ética, lo que nos concierne a nosotros da un leve paso atrás y se centra en la imprescindible reconfiguración de lo biológico que conllevan algunas ideas de mejoramientos profundos por medios tecnológicos⁴.

Respecto a esto último -comenzando ya a trazar líneas de confluencia con la filosofía nietzscheana-, es interesante que dentro del

⁴ Sobre el concepto de *enhancement* en sí, del cual existen distintos tipos y niveles, arroja amplias luces la lectura de Savulescu y Bostrom (2009).



transhumanismo se puede observar una reincorporación de la corporalidad a nuestro concepto de «lo humano». Muchos de los dilemas éticos que presenta el movimiento transhumanista hablan del mejoramiento a través de las nuevas tecnologías «NBIC», acrónimo para *nanotecnologías, biotecnologías, informática (big data, internet de las cosas) y cognitivismo (inteligencia artificial y robótica)* [Ferry, 2017], las cuales se pueden aplicar directamente sobre el cuerpo. Pensemos, por ejemplo, en la vieja paradoja del barco de Teseo: si cambiamos progresivamente todas las partes que componen al viejo y destartado barco por piezas completamente nuevas -y completamente iguales- ¿seguiría siendo el mismo barco? Una pregunta parecida se le puede hacer al ser humano que reemplaza su mano por una prótesis robótica, o que delega la función de sus pupilas defectuosas a un chip que convierte la luz en señales eléctricas por medio de un electrodo para finalmente enviarlas al córtex visual y que sean procesadas sin mayores problemas (Ferry, 2017).

La tradición filosófica occidental siempre ha tenido en poca consideración al «cuerpo biológico» para construir nuestra concepción romántica del ser humano; o somos *alma, espíritu, razón o inteligencia*, y el cuerpo no es más que un mero agregado; una ‘cárcel mundana’, en el sentido platónico de la expresión⁵. Si bien aquella escisión no ha sido superada plenamente por el transhumanismo (ya que autores como Bostrom piensan que reemplazar nuestro cuerpo completo no afectaría lo esencialmente «humano» que somos, o, que una máquina pueda llegar a ser «humana» si razona igual que nosotros (Bostrom, 2000, pp. 759-764), como veremos más adelante), es importante que hagamos hincapié en el

⁵ Solo como propuestas de lectura en la gran trayectoria del desarrollo filosófico y teórico del humanismo, recomendamos revisar a: Mirandola (2010) *El discurso sobre la dignidad del hombre*; Kant (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*; Platón (2016) *Fedón / Fedro*; Heidegger, M (2016b). *Carta sobre el Humanismo*.

rescate del cuerpo que lleva a cabo el movimiento transhumanista (Souza et al, 2020, pp. 17-33) para comenzar a desvelar su relación con la filosofía de Nietzsche (aunque dicho rescate sea *solo* para poder superarlo y reemplazarlo posteriormente)⁶.

Tomando en cuenta lo anterior, el cuerpo se vuelve una pieza central del rompecabezas que intenta armar el transhumanismo. ¿Podemos pensar en *mejoramientos profundos* del ser humano sin tener absoluta claridad del rol del cuerpo en nuestras vivencias? Entendamos *mejoramientos profundos* como, por ejemplo, los trasposos de consciencias a cuerpos robóticos o el nacimiento de inteligencias artificiales humanoides que nos obliguen a redefinir lo ‘humano’ (Bostrom, 2000, pp. 759-764; Osiński, 2021, pp. 149-176). Sin intención de adelantarnos, prescindir del cuerpo como quien se desprende de un mero envoltorio pareciera seguir siendo una quimera más perteneciente al mundo de la ciencia ficción que al mundo de la filosofía o las ciencias naturales: los límites de lo orgánico, siguiendo las pistas de Nietzsche en el caso del ser humano, son *los horizontes de su propia vida*, tal como la experimentamos y razonamos todos los días⁷. Por ende, extirpar lo orgánico conllevaría a una nueva forma de experimentar la realidad, la cual se mostraría ajena al pensamiento al ser este mismo una expresión

⁶ Paradójicamente, desde el mismo mundo de la ciencia, las señales apuntan en la dirección contraria: algunas investigaciones más actuales del mundo de la neurociencia han dado un giro interesante en su objeto de estudio. Bien parece que todavía estamos lejos de descifrar los misterios de la mente y la consciencia, ya que su correlación con lo biológico sigue eludiendo a los mejores esfuerzos del mundo científico; no obstante, yendo en contra de la milenaria tradición filosófica y científica que promulga deshacerse de las pasiones para lograr la claridad absoluta del pensamiento, ciertas teorías claman que son las emociones y los sentimientos las piezas fundamentales de nuestro aparatado cognitivo. Esta vuelta de tuerca no pretende hacer alusión a las emociones como una suerte de ‘signo del alma’, o algo característico solo del ser humano, sino que se proponen investigar la importancia bioquímica de los sentimientos como partes integrales del aparatado cognitivo a la hora de procesar información. Investigaciones como la Hipótesis de los marcadores somáticos de A. Damasio y A. Bechara (2000) o la Teoría polivagal de Stephen Porges (2009) nos indican que el ser humano pareciera ser -debido a sus antecedentes orgánicos- más irracional que racional, e interpretamos que el interés por los sentimientos es otra forma de poner de manifiesto la relevancia del cuerpo biológico como piedra angular de la experiencia humana.

⁷ Véase a Nietzsche (2016a), especialmente el capítulo *Los transmundanos*.



de lo orgánico. El mismo despliegue de la razón y el pensamiento, tal como los conocemos, podría cambiar radicalmente al alterar el factor clave del cuerpo; aquella “gran razón detrás de la razón”, como nos indica el filósofo del eterno retorno en el capítulo *De los despreciadores del cuerpo* de su *Zaratustra*.

A pesar de lo anterior, ciertos autores transhumanistas toman a Nietzsche como un antecedente intelectual para el desarrollo del movimiento transhumanista. ¿Cómo no, si es el más ferviente patrocinador de la superación de lo humano poniendo a la figura del *Übermensch* como meta? Veamos la siguiente interpretación del filósofo M. More y N. Vita-More (2013) respecto al transhumanismo:

Transhumanism could be described by the term “eupraxsophy,” coined by secular humanist Paul Kurtz, as a type of nonreligious philosophy of life that rejects faith, worship, and the supernatural, instead emphasizing a meaningful and ethical approach to living informed by reason, science, progress, and the value of existence in our current life (p. 4).

Análogamente al llamado nietzscheano, este nuevo horizonte vital se presenta a sí mismo como una manera de vivir alejada de los espejismos trasmundanos, en virtud de potenciar todas las particularidades predicables al ser humano. Sin embargo, aquella ‘naturaleza humana’ (entendida como conjunto de particularidades) que antecede al transhumano y al poshumano se caracteriza además por ser transitoria, o *a work-in-progress* como nos dice también Bostrom (2005):

Transhumanists view human nature as a work-in-progress, a half-baked beginning that we can learn to remold in desirable ways. Current humanity need not be the endpoint of evolution. Transhumanists hope that by responsible use of science, technology, and other rational means we shall eventually manage to become posthuman, beings with vastly greater capacities than present human beings have (p. 1).

Las aparentes similitudes son evidentes. Somos un potencial y un *trabajo en progreso*, un puente tensado entre dos puntos, como podría

indicar el mismo Zaratustra⁸. Incluso, como veremos más adelante, algunos transhumanistas como More y Sorgner prefieren atender a todo lo relativo al *Übermensch*, entendiéndolo como el símbolo emblemático del próximo estadio al que estamos destinados, dejando todo lo humano atrás. Aun así, adelantaremos nuestra conclusión respecto el tema en cuestión: creemos que Nietzsche no es más que un antecedente artificial y parcial para el transhumanismo que finalmente crea más problemas que soluciones para la agenda transhumanista.

Piedras y más piedras en los zapatos

Para comenzar a argumentar la proposición anterior, tomemos por ejemplo el deseo de superar la vejez y la muerte -aunque sea por medios tecnológicos y seculares- que pudimos observar en la primera definición de Bostrom. Estas ideas no parecen distanciarse mucho del ideal cristiano que promueve la insignificancia de ambos fenómenos naturales, ya que morir es un paso necesario para alcanzar la verdadera vida. En el caso del transhumanismo, si bien este rechaza la influencia de las religiones y creencias místicas como nos indican More y Vita-More, la pretensión no es menos necia: traer la perfección de la vida eterna a la Tierra. Para colmo, aunque el transhumanista quiera vivir en el *más acá*, ciertamente distorsiona lo que es «la vida» si desea que esta dure para siempre o que nunca presente dificultades; es fácil culpar a lo orgánico por ser imperfecto, falible y corruptible, sin dar crédito que de lo orgánico se despliega la vida misma. Este deseo del ser humano de ser ajeno al dolor y al sufrimiento -los que van de la mano con todo cambio- choca directamente con las consideraciones de Nietzsche al respecto: “El dolor no es considerado como una objeción contra la vida: «Si ya no te queda

⁸ Véase a Nietzsche (2016a), especialmente el prólogo a la obra, sección 4.



ninguna felicidad que dar-me, ¡bien!, aún tienes tu sufrimiento»” (Nietzsche, 2016e, p. 117). A nuestro juicio, el deseo de *ser infinito* del ser humano nos revela solo una sola cosa: su obstinado miedo a la muerte.

Ahora bien, es interesante que este deseo de acercarnos de alguna manera a ‘lo eterno’ no es propio solamente del transhumanismo: desde el poema épico sumerio de Gilgamesh hasta las pretensiones de mover nuestra consciencia a cuerpos sintéticos indestructibles, el ser humano parece siempre haber mostrado una fascinación por lo infinito. Una de las más antiguas aproximaciones científicas que abordaron algo «eterno» -si bien no directamente sobre el mismo ser humano- nos llega del matemático indio ‘*Bhaskara el maestro*’, quien diseñó uno de los primeros prototipos para una máquina de movimiento perpetuo alrededor del año 1159. Su boceto era elegante y simple: presentaba una rueda con pequeños compartimentos curvos, los cuales contenían mercurio. El razonamiento detrás del prototipo se basa en que, mientras la rueda girara, el mercurio se movería hacia un extremo del compartimento, haciendo que un lado de la rueda estuviese perpetuamente más pesado que el otro. En teoría, este desbalance de peso debería mantener a la rueda girando por siempre⁹.

Si bien la intuición de Bhaskara es indudablemente interesante, la máquina nunca podría funcionar, al menos no en este universo: el movimiento del mercurio, el cual hace que un lado siempre sea más pesado, cambia el centro de gravedad de la rueda y lo desplaza bajo su eje. Con un centro de gravedad más bajo, el movimiento de la rueda finalmente se asemejaría al de un péndulo, por lo que en determinado momento la energía se acabaría y la máquina terminaría deteniéndose.

La vida orgánica, entendida como despliegue del movimiento de las fuerzas elementales (*quanta*) desde la filosofía de Nietzsche, es una lucha

⁹ Para una descripción más completa, ver Pisano y Bussotti (2015), pp. 69-87.

de fuerzas constante, pero no técnicamente infinita¹⁰. Hasta el momento, nuestra realidad física ha impedido que cualquier máquina de movimiento perpetuo logre funcionar, ya que todas violan las primeras dos leyes de la termodinámica: 1) si *la energía nunca se crea ni se destruye, ya que solo se transforma*, ningún sistema sería capaz de energizarse a sí mismo eternamente si es que su propio movimiento requiere distintas cantidades de energía. Si aplicamos lo anterior a un cuerpo biológico, es muy probable que nadie quisiera vivir para siempre si es que eso involucra vivir en *estado vegetal*, ya que todo proceso metabólico debería funcionar siempre de la misma manera y sin ninguna alteración; el mero hecho de parpadear ya implicaría un gasto energético extra que rompería el balance de energía del sistema perpetuo¹¹.

Por el otro lado, incluso si pretendemos abandonar prontamente lo orgánico e imaginamos, por un momento, que nuestros cuerpos son reemplazados por exoesqueletos que se compongan de un fino y complejo entramado de circuitos y sistemas mecánicos, no podríamos escapar del hecho de que 2) *la entropía de todo sistema tiende a aumentar en el tiempo*. Dicho de otra manera, la cantidad de posiciones posibles de reorganización de la materia y la energía disminuyen inevitablemente, lo que desemboca en que siempre se produzca una suerte de pérdida de energía mientras el sistema se halle en funcionamiento. Incluso para un cuerpo robótico totalmente sintético, el mero hecho de moverse generaría fricción y calor, por más que se encuentre en un vacío perfecto. Al final del día, necesitaría constantemente de una fuente de energía externa que potencie el movimiento del sistema. Ni siquiera la mera ‘información’

¹⁰ Véase a Nietzsche (2010), especialmente en p. 801.

¹¹ Un argumento similar respecto la idea utópica de la inmortalidad y su sentido dentro de los relatos transhumanistas puede encontrarse en Sorgner (2018), pp. 165-188.



contenida en repositorios virtuales puede subsistir sin energía, alejando radicalmente la posibilidad de lo eterno de nosotros¹².

Quizás es por los motivos anteriores que todos los futuros que la ciencia ficción ha presagiado se muestran demacrados, oscuros y oxidados: no habría planeta que aguante seres infinitos, pues no existe ninguna fuente de energía imperecedera. ¿De qué serviría retrasar los procesos de envejecimiento y declararle la guerra a la muerte? La pregunta, por supuesto, permanece.

(A). El transhumano y el progreso

En su cuento corto *La última respuesta*¹³ I. Asimov (2016) nos presenta la historia de la muerte del científico Murray Templeton. Murray siempre estuvo orgulloso de su actitud racional, curiosa y alejada de los bálsamos que le ofrece la religión al ser humano, por lo que quizás nunca se imaginó que una extraña voz lo recibiría en el vacío luego de morir repentinamente un día.

Lo primero que Murray le pregunta a la Voz es si se trata de Dios, a lo que ella responde que 'siempre le preguntan lo mismo', y que ella simplemente *es*, y ninguna palabra ni concepto puede englobarla de manera comprensible para él (Asimov, 2016). La Voz, en tono neutro y monótono, le dice al científico que lo eligió de entre todas las formas de vida que ella misma ha creado, provenientes de los innumerables mundos

¹² Por ahora, el rubro de la robótica concentra toda su atención en el sentido terapéutico que prometen estas tecnologías: "El futuro de la medicina robótica será uno de los sectores con mayor crecimiento en la próxima década, junto con la robótica industrial. Y es que el envejecimiento de la población occidental tendrá que conllevar un aumento de los recursos destinados a la investigación sanitaria y de ayuda a las personas mayores. Los expertos aseguran que pronto veremos, de manera habitual, robots acompañantes o exoesqueletos asistenciales" (Ramírez, 2019, pp. 4-6). Quizás no sea sorpresa, pero ninguna rama sería de las ciencias quiere comprometerse con una absoluta infinitud todavía.

¹³ El cuento completo se encuentra en la antología *Sueños de robot* (Asimov, 2016).

que conforman su obra. Murray, incrédulo, le pregunta por qué, a lo que la Voz simplemente le responde: Te elegí para que pienses (Asimov, 2016).

El científico no era ni el primero ni el único de los elegidos por la Voz; muchas otras formas de vida se encontraban en ese mismo momento *pensando*. “¿Para qué debo pensar? O, mejor dicho ¿en qué?”, le preguntó Murray. La Voz, en completa parsimonia, le dice que lo único que espera es que Murray logre pensar algo *interesante*, que la sorprenda. De a poco, el diálogo entre ambos comienza a escalar y se vuelve cada vez más desafiante: el científico, asqueado por la idea de pensar por toda la eternidad, amenaza a la Voz diciéndole que dedicará todos sus esfuerzos en pensar *cómo eliminarla*. La Voz, complacida, le replica que se ha tardado mucho menos que el resto en llegar a esa conclusión, y desaparece. Murray experimenta una emoción que hace años no sentía; la misma que lo invadió durante su juventud mientras se abría paso en su carrera como científico. Una vez estando solo, intentó tranquilizarse y simplemente comenzó a pensar.

Este cuento nos presenta una interesante problemática, la cual aparece siempre de la mano con la noción de la eternidad: *todo ser infinito quiere conocer lo finito*. Aquí, el viejo Heráclito aparece de soslayo para recordarnos la co-pertenencia esencial de los opuestos¹⁴; Nietzsche probablemente también lo pensó, y tachó rápidamente toda influencia ultraterrena de ‘veneno’ para el ser humano¹⁵. Por este motivo, sería poco plausible pensar que Nietzsche aprobaría derechamente los esfuerzos del transhumanismo por alargar y eternizar la vida: la *voluntad de poder*, entendida desde el ámbito de lo biológico y lo práctico como *voluntad de*

¹⁴ Véase a Mondolfo (2007), particularmente en pp. 10-23; 107-112; 174-192.

¹⁵ “Entre ellos hay a montones vengativos disfrazados de jueces que en todo momento tienen en los labios, como saliva venenosa, la palabra justicia, y la lengua siempre afilada [...] «Yo sufro: alguien tiene que ser culpable» [...] Mas su pastor, el sacerdote ascético, le responde: «Está bien, ¡oveja mía!, alguien tiene que ser culpable: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable, – tú misma eres la única culpable de ti!...» (Nietzsche, 2016d, pp. 532-526).



conservación, tal como Heidegger interpreta ¹⁶, existe primariamente porque toda vida tiene un fin. Sin este, *la vida no sería vida*, y no habría necesidad de valor ni voluntad alguna que la module: el incondicional decir ‘sí’ de los espíritus libres a todo lo que nos ofrece la vida afirma incluso a la muerte misma:

—Zaratustra es un bailarín—; cómo aquel que posee la visión más dura, más terrible, de la realidad, aquel que ha pensado los «pensamientos más abismales», no encuentra en sí mismo, pese a ello, ninguna objeción contra la existencia, ni siquiera contra su eterno retorno, — sino más bien una razón más para ser él mismo el eterno sí a todas las cosas, «el inmenso e ilimitado decir sí-y-amén»... «A todos los abismos llevo yo la bendición de mi decir sí» (Nietzsche, 2016e, p. 839).

Consideremos, a la cara de lo recién expuesto, una de las motivaciones principales que mueve los engranajes del transhumanismo: *el progreso*. En su *Transhumanist FAQ*, Bostrom (2003) nos dice al respecto que “To the transhumanist, progress occurs when more people become more able to shape themselves, their lives, and the ways they relate to others, in accordance with their own deepest values” (p. 4). Esta noción de progreso toma un aspecto muy característico de nuestra experiencia de la vida y lo lleva hasta sus últimas consecuencias: *todos queremos vivir, y siempre vivir mejor*. Podemos ver tal pasión por la vida incluso en otras criaturas y animales, los cuales luchan tan fervientemente como nosotros por subsistir cada día y no sucumbir ante las vicisitudes propias de la existencia.

Sin embargo, cuando el mismo Bostrom (2003) relata más adelante que el transhumanismo se deriva parcialmente del *humanismo*, muchas piezas del rompecabezas que estamos intentando armar caen en su lugar, ya que ambas corrientes de pensamiento se consolidan bajo el sentido del

¹⁶ Para una referencia más completa de la interpretación del filósofo de la Selva Negra, ver Heidegger (2016), pp. 228-249.

problema del subjetivismo y el ‘exceso de libertad humana’, bagajes con los que cargamos desde la época de la Ilustración. Como bien rescata Ferry (2017):

En ambos casos [*un transhumanismo que sirva de continuación del humanismo o un humanismo que rompa derechamente con las antiguas tradiciones*] se trata de incorporar al ámbito de la libertad humana, al control de su destino por parte del ser humano, aspectos de la realidad que antes pertenecieron al orden de la fatalidad. Del lado del transhumanismo, se trata de pasar del azar a la elección («*from chance to choice*», como dice el título de un libro fundacional del movimiento), de la lotería genética que no podemos controlar a una manipulación/perfeccionamiento libremente aceptado y activamente buscado (p. 29).

El ser humano busca constantemente ejercer el control absoluto de cada ámbito de su existencia, ya sea a través de leyes o consensos, haciendo que la persecución de este cometido nos lleve por sinuosos caminos¹⁷. La ciencia de la medicina, por ejemplo, se ha dispuesto a llevar a cabo la tarea de develar al cuerpo como una compleja *máquina* orgánica: nos duele la cabeza, movemos un par de perillas y apretamos unos cuantos botones; tenemos la presión alta, tomamos una pequeña pastilla que altere el dial de nuestro electrocardiograma: ¿No decía Nietzsche que debíamos cuidarnos de las ‘leyes naturales’ y el orden aparente de las cosas? (Nietzsche, 2010, p. 801).

Tomando una vía alternativa, podemos recordar el título del viejo poema de Mallarmé (2010), *Un golpe de dados jamás abolirá al azar*; todo sentimiento de control no es más que una agri dulce ilusión que sobrecoge al espíritu humano, y es otra de las razones de por qué defendemos que Nietzsche jamás podría abogar totalmente por una causa como la

¹⁷ Caminos que, tal como menciona Bardziński (2014), se sustentan en una noción de control realmente implausible: “Evolution does not stop or take any breaks. Although it may seem like an utopian dream to finally achieve some degree of control over evolution such a claim will remain impossible for a simple reason: If we wish to impact the biological evolution of the human species, we would have to do so through a global and uniformed programme, closely resembling state-driven eugenics.” (p. 112)



propuesta por el transhumanismo, más aún cuando ideas como el *amor fati* proclaman como necesario todo ámbito de la vida, incluso los más azarosos y dolorosos:

Mi fórmula para la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: no querer que nada sea distinto, ni en adelante, ni en el pasado, ni por toda la eternidad. No solo soportar lo necesario, menos aún disimularlo —todo idealismo es mendacidad ante lo necesario—, sino *amarlo*.... (Nietzsche, 2016e, p. 808).

De cualquier modo, para ampliar un poco más el espectro de semejanzas y disparidades que existen entre el transhumanismo y el pensamiento nietzscheano, queremos traer a colación los conceptos del *transhumano* y el *posthumano*. Bostrom (2003) establece que: “In its contemporary usage, “transhuman” refers to an intermediary form between the human and the posthuman” (p. 6), lo que curiosamente encaja con la valoración que hace Nietzsche del propio ser humano, aunque la similitud que planteamos se muestre un poco forzada. Tanto el ‘transhumano’ como el ‘ser humano moderno’ son *puentes* y no más que una mera parada en nuestro tránsito, lo que hace que la frontera que los separa se vuelva aún más borrosa. Siguiendo esta misma línea, el científico informático Newton Lee (2019) incluso estima que el actual estilo de vida de los seres humanos nos identifica a todos -lo queramos o no- con la agenda transhumanista:

Have you ever taken vitamins, antibiotics, vaccinations, or (for women) birth control pills? Yes indeed, everyone is using science and technology to enhance or to alter our body chemistry in order to stay healthy and be more in control of our lives. We are all transhumanists to varying degrees (p. 5).

Por más debatible que sea la consideración anterior (ya que el mero uso de medicamentos para tratar una jaqueca caería dentro del criterio transhumanista), lo importante es intentar delimitar de manera clara el

alcance y el sentido de estas mejoras. Nuestro análisis, el cual se despliega relacionadamente desde una perspectiva nietzscheana, ha encontrado varias piedras en su zapato hasta el momento, especialmente en lo respectivo al *sentido* del perfeccionamiento humano. Por el otro lado, aunque el alcance de las mejoras artificiales se muestre un tanto difuso actualmente, sí podemos encontrar ciertos casos contemporáneos que representan la viva imagen de lo que sería un transhumano: desde los comentarios del fotógrafo suizo Matthieu Gafsou, quien declara que la relación que tenemos con nuestros celulares ya es una suerte de ‘habilidad’ transhumana (Hardy, 2018), hasta el científico e ingeniero Kevin Warwick, quien se implantó un chip en su brazo que le permite controlar ciertos aparatos electrónicos a la distancia, como puertas o luces.

Está claro que estamos lejos todavía de superar los límites de lo orgánico y desafiar a la muerte, pero no podemos negar que la tecnología está abriendo senderos aún impensados para el ser humano. Al desplazar el eje de nuestra atención al aún más distante posthumano, Bostrom (2003) nos otorga las siguientes pistas:

It is sometimes useful to talk about possible future beings whose basic capacities so radically exceed those of present humans as to be no longer unambiguously human by our current standards. The standard word for such beings is “posthuman.” (Care must be taken to avoid misinterpretation. “Posthuman” does not denote just anything that happens to come after the human era, nor does it have anything to do with the “posthumous.” In particular, it does not imply that there are no humans anymore.) (p. 5).

La nueva nomenclatura yace todavía demasiado lejos para ser concebida con precisión, del mismo modo que del *Übermensch* solo tenemos noticias como quien sigue las huellas de un mítico animal en un denso bosque. Pese a lo anterior, el filósofo sueco nos da un par de ideas más al mencionar «conciencias subidas a una red» o «inteligencias



artificiales completamente sintéticas» como posibles ejemplos de un posthumano, haciendo una muy importante salvedad al mismo tiempo:

Some authors write as though simply by changing our self-conception, we have become or could become posthuman. This is a confusion or corruption of the original meaning of the term. The changes required to make us posthuman are too profound to be achievable by merely altering some aspect of psychological theory or the way we think about ourselves. Radical technological modifications to our brains and bodies are needed (Bostrom, 2003, p. 6).

Está claro -como mencionamos un poco más arriba- que el mero 'pensar' no alcanza para justificar los cambios que busca la corriente transhumanista. Es probable que el verdadero problema se abra realmente en una dimensión biopolítica, en la cual el mayor obstáculo se presenta en la aceptación y el reconocimiento de los «nuevos humanos» por parte de los biopoderes establecidos (o lo que declare la *antropotecnología*, empleando nuevamente un vocablo de Sloterdijk (2004)).

Siguiendo la línea que ya hemos esbozado, otra piedra en el zapato de la postura de Bostrom se relaciona con el descuido del pensamiento, característico del materialismo inherente a la corriente transhumanista. Ciertamente, no creemos que por el mero hecho de entendernos 'diferentes' pudiésemos cambiar nuestra propia composición orgánica, de la misma manera en que no nos convertiríamos en pollos al vernos al espejo y pensar 'piando'. Una cosa nos parece clara: en el caso hipotético de que llegemos a presenciar un momento histórico que nos permita hacer una transición radical -como las que ejemplifica Bostrom-, esta transición sería un fracaso si el pensamiento no está abierto a las nuevas maneras de relacionarse con la realidad que exige dicha transformación; podríamos imaginar, incluso, que si ponemos una mente humana en un cuerpo sintético, esta podría caer en la más profunda locura si no posee

la preparación adecuada, como podemos ver en la obra clásica de la ciencia ficción japonesa, *Ghost in the Shell*¹⁸.

Pareciera ser, desde nuestra perspectiva, que el mayor desafío de las nuevas corrientes es la de preparar al pensamiento para lo venidero: a estas alturas, el punto de inflexión no se presenta realmente en las nuevas investigaciones ni sus resultados, o en el cuánto avancemos en la fabricación de una inteligencia artificial superior al ser humano, sino que en la capacidad del pensamiento para adaptarse a los nuevos cambios, como nos dice la filósofa italo-australiana R. Braidotti (2013) en este respecto:

We need to devise new social, ethical and discursive schemes of subject formation to match the profound transformations we are undergoing. That means that we need to learn to think differently about ourselves. I take the posthuman predicament as an opportunity to empower the pursuit of alternative schemes of thought, knowledge and self-representation (p. 12).

El breve recorrido que hemos llevado a cabo en nuestros esfuerzos de ratificar o rechazar preliminarmente la relación íntima entre el movimiento transhumanista y las ideas de Nietzsche encuentra su sentido en la siguiente aseveración: los muchos parecidos y puntos de encuentro que existen entre ambas chocan inevitablemente con el sentido de «superación artificial *controlada*» que persigue el transhumanismo, como hemos visto hasta este punto. No obstante autores como Stefan Lorenz Sorgner o Max More encuentran en Nietzsche un antecedente filosófico importante -identificando al *Übermensch* como el posthumano (Tuncel, 2017, p. 20)-, las similitudes que defienden solo encuentran asilo dentro del viejo paradigma metafísico del *tertium non datur* aristotélico, en el cual nuestro entendimiento del ser humano descansa en el cómo lo caracterizamos y determinamos a partir de sus particularidades.

¹⁸ En este respecto, recomendamos la lectura de Agar (2021).



(B). Buscando al *Übermensch*: Sorgner carga a Nietzsche en los hombros

Si revisamos brevemente algunas de las ideas sostenidas por Sorgner en Tuncel (2017), notaremos que su intención es la de encontrar en Nietzsche una cierta línea evolutiva que se complemente con la idea del perfeccionamiento transhumanista, por una parte, nos dice que “both transhumanists and Nietzsche hold a dynamic view of nature and values” (p. 15), aludiendo a la noción nietzscheana del perspectivismo y que nada es estático ni fijo en la naturaleza. Esta intención, si bien se basa en la interpretación de las fuerzas elementales (quanta) o afectos, se presenta bajo los lineamientos de entender al ser humano como una especie “con un potencial y número limitado de características” (Sorgner en Tuncel, 2017, p.16), por lo que supeditar dicha especie a una realidad dinámica conlleva necesariamente a su evolución en el tiempo.

Un poco más adelante, el transhumanista alemán nos recuerda que “there are no absolute and unchanging values, as there is no Platonic realm of ideas in which something could remain fixed” (Sorgner en Tuncel, 2017), haciendo hincapié en que el contenido de lo que la voluntad de poder denomine como «valor» está sujeto a lo que la experiencia y la intuición nos diga. En este punto, vale la pena rescatar que el transhumanismo, por su parte, también toma en cuenta la naturaleza cambiante del mundo.

Siguiendo el análisis de Sorgner (Tuncel, 2017), su muy particular comprensión de lo que compromete el perfeccionamiento transhumanista encuentra su raíz más profunda en Nietzsche solo si entendemos dicho proceso como una suerte de ‘educación’:

If genetic engineering, or liberal eugenics, can actually be seen as a special type of education, which is what transhumanists seem to hold, then it is possible that this position would have been held by Nietzsche, too, as education played a

significant role in this ethics. He affirmed science and was in favor of enhancement and the bringing about of the overhuman (p. 19).

Esta postura aparece como una respuesta al análisis que Jürgen Habermas realiza sobre la tentativa manipulación genética de parte de los padres a sus hijos, la cual se asimila al proceso educativo de estos últimos. La única diferencia entre ambos procedimientos es la siguiente: si bien uno educa a sus hijos en virtud de provocar cambios estructurales en sus personalidades o potenciar ciertas características consideradas como ‘positivas’, los hijos siempre tendrán la posibilidad de rebelarse contra una enseñanza que no sientan auténtica, o incluso cambiar y contrarrestar lo aprendido con el tiempo, de todos modos. Muy distinto sería manipular derechamente el código genético de nuestros hijos, ya que ambas expresiones de autonomía por parte de niños se verían cortadas de raíz (2017).

Sorgner toma el paralelismo que realiza Habermas entre perfeccionamiento/educación, pero se aleja rápidamente de la postura más cautelosa del sociólogo haciendo uso de la contraargumentación de Bostrom, quien desestima la reflexión de Habermas al postular que no existe ventaja ni valor alguno en dejar que la “ruleta rusa de la genética” siga haciendo de las suyas, y, por el otro lado, sugiriendo que todo padre siempre quiere lo mejor para sus hijos, por lo que lógicamente es deseable que tomen acción frente a la posibilidad de enfermedades o deficiencias - a través de la manipulación genética- en vez de enfrentar dichos problemas en el futuro (2017).

Más adelante, Sorgner (Tuncel, 2017) cierra la idea del perfeccionamiento como educación con el siguiente apartado:

Not only the aspect of the “fully-developed and well-rounded personality” can be found in Nietzsche, but also the striving “to constantly refine ourselves and to broaden our intellectual horizons.” In Nietzsche, this aspect is called “overcoming” (KSA, 4, 146-49). Higher humans wish to permanently overcome



themselves, to become stronger in the various aspects, which can be developed in a human being, so that finally the overhuman can come into existence. In transhumanist thought, Nietzsche's overhuman is being referred to as "posthuman" (p. 20).

El principal problema de relacionar al perfeccionamiento artificial con el proceso educativo, a nuestro parecer, es que dos procesos no son equivalentes por el mero hecho de llegar a un mismo resultado. Así, de igual manera que trabajar no es lo mismo que robar un banco (aunque por ambos medios podamos conseguir algo de dinero al final del día), crecer y potenciar nuestras habilidades por medio del mejoramiento tecnológico no es absolutamente equivalente a lograr lo mismo a través del aprendizaje. Tomando en cuenta lo anterior, no costaría imaginar, por ejemplo, que más de algún neurólogo se habrá preguntado al ver la película *Matrix* por primera vez el cómo era posible que Neo aprendiese karate con la 'instalación de un programa', sin darle tiempo a su cuerpo y su cerebro para reorganizarse y consolidar las nuevas conexiones neuronales (como sí ocurre con el aprendizaje).

Si ignoramos los presupuestos platónicos del tosco ejemplo anterior, el punto principal se mantiene relativamente ileso: no pretendemos otorgarle una valoración negativa al perfeccionamiento artificial comparándolo con el robo de un banco, pero tal como este es la opción 'rápida' para conseguir dinero -no exenta de dificultades y riesgos impensados- versus la lentitud y estabilidad propias de un trabajo, la educación pareciera ser un proceso gradual, más adecuado al funcionamiento de nuestro actual cuerpo orgánico.

Para cerrar el análisis de Sorgner (Tuncel, 2017), interpretamos que este asume dos presupuestos clave: 1) que el perfeccionamiento es un mejoramiento de capacidades y 2) que mejorar nuestras capacidades es el método de acceso al *Übermensch*. Un poco más adelante, el autor alemán nos entrega dos definiciones acerca la extraña figura del

posthumano, cada una basada en ideas del filósofo transhumanista Fereidoun Esfandiary y Nick Bostrom, respectivamente. Por un lado, el posthumano es una “nueva etapa evolutiva del ser humano” (2017, p. 21), tan alejada de los seres humanos actuales que no podríamos siquiera reproducirnos con ellos (tal como no podemos hacerlo con los primates), o, el posthumano es un ente cuyas capacidades exceden ostensiblemente a las de cualquier ser humano actual, pero sin negar necesariamente su naturaleza inicial (2017). Esta última definición, cabe destacar, no descarta que podamos alcanzar tales capacidades ahora mismo por medios tecnológicos, como rescata Sorgner:

[H]e (Bostrom) thinks that any human being, by means of technology or other methods, might be able to develop into a posthuman. He even claims: “This could make it possible for personal identity to be preserved during the transformation into posthuman” (Tuncel, 2017, p. 21).

Al final, Sorgner opta por seguir la primera definición, inspirada en la postura de Esfandiary. Esta perspectiva considera al posthumano como una nueva etapa evolutiva, y Sorgner la prefiere luego de reflexionar sobre el hecho de que hasta ahora no ha existido ningún sobrehombre (haciendo caso omiso de la imagen del valeroso Napoleón que el mismo Nietzsche presenta en *La genealogía de la moral*, tal como hemos omitido nosotros mismos también al entenderla como un mero ‘ejemplo ilustrativo’), pero aclarando que lo anterior no descarta que figuremos como un ‘paso evolutivo’ hacia el *Übermensch* a través de la ciencia y la tecnología (Tuncel, 2017).



Conclusión

Llegados a este punto, asumimos que, aunque ciertos aspectos de nuestro propio análisis nietzscheano encuentran similitudes en el examen de Sorgner, finalmente terminan alejándose de manera muy parecida a como Bostrom (2011) termina distanciando al transhumanismo en general de las ideas de Nietzsche:

What Nietzsche had in mind, however, was not technological transformation but a kind of soaring personal growth and cultural refinement in exceptional individuals (who he thought would have to overcome the life-sapping “slave-morality” of Christianity). Despite some surface-level similarities with the Nietzschean vision, transhumanism – with its Enlightenment roots, its emphasis on individual liberties, and its humanistic concern for the welfare of all humans (and other sentient beings) – probably has as much or more in common with Nietzsche’s contemporary the English liberal thinker and utilitarian John Stuart Mill (pp. 4-5).

El filósofo sueco es bastante claro con la distinción que hace de Nietzsche como antecedente del transhumanismo, con la cual nosotros concordamos, si bien con ciertos reparos, ya que no pensamos que la superación a la que nos invita Nietzsche sea solo una de orden ‘cultural’, como establece Bostrom. Es por esto que afirmamos que las ideas de Sorgner también terminan siendo incompatibles con la postura del filósofo del eterno retorno al distanciarse del sentido nietzscheano del cuerpo y su aceptación de las vicisitudes propias del vivir.

Sin embargo, aunque nos hayamos esforzado en distanciar al transhumanismo del pensamiento nietzscheano, sí debemos rescatar su influencia como incitación a la superación del Homo sapiens moderno. El transhumanismo es un movimiento sumamente fértil, del cual probablemente veremos un número importante de nuevos aportes provenientes de sus esfuerzos por redefinir la relación del ser humano con la tecnología, además de poner en entredicho los viejos paradigmas

acerca de 'qué es el ser humano' de los humanismos ilustrados, que ya se van quedando cortos frente al dadivoso porvenir tecnológico que se despliega ante nuestros ojos.

Referencias

- Agar, N. (2021). What Does it Mean to be Human, Prehuman, or Posthuman? *Journal of Posthuman Studies*, 5(1), 5-18. <https://doi.org/10.5325/jpoststud.5.1.0005>
- Asimov, I. (2016). *Sueños de robot*. Editorial Penguin Random House.
- Bardziński, F. (2014). Transhumanism and Evolution. Considerations on Darwin, Lamarck and Transhumanism. *Ethics in Progress*, 5(2), 103-115. <https://dx.doi.org/10.14746/eip.2014.2.7>
- Bechara, A., Damasio, H. y Damasio, A. (2000). Emotion, Decision Making and the Orbitofrontal Cortex. *Cereb Cortex*, 10 (2), 295 – 307. <https://dx.doi.org/10.1093/cercor/10.3.295>.
- Bostrom, N. (2000). When Machines Outsmart Humans. *Futures*, 35(7), 759-764. <https://nickbostrom.com/2050/outsmart>
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*. World Transhumanist Association Publishing.
- Bostrom, N. (2005). *Transhumanist Values*. Philosophy Documentation Center Publishing.
- Bostrom, N. (2011). *A History of Transhumanist Thought. Academic Writing Across the Disciplines*. Editorial Pearson Longman.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Editorial Polity Press.
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas* (Alicia Martorell, trad.). Alianza Editorial.
- Hardy, M. (2018). *Meet the Transhumanist Turning Themselves into Cyborgs*, en Wired.com.



<https://www.wired.com/story/transhumanism-cyborg-photo-gallery/>

- Heidegger, M (2016b). *Carta sobre el Humanismo* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trad.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2016). *Nietzsche* (Juan Luis Vermal, trad.). Editorial Ariel.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (Roberto R. Aramayo, trad.). Alianza Editorial.
- Lee, N. (2019). *The Transhumanist Handbook*. Editorial Springer Nature Switzerland.
- Mallarmé, S. (2010). *Un golpe de dados jamás abolirá el azar* (Enan Burgos, trad.). Editorial Pleamar.
- Mirandola, P. (2010). *El discurso sobre la dignidad del hombre*. Centro de estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Ed. Siglo Veintiuno S.A.
- More, M. y Vita-More, N. (2013) *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Editorial John Wiley & Sons.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. En Obras completas, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos (1882-1885)*. En Obras completas, volumen III. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014a). *Aurora*. En Obras completas, volumen III. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014b). *Humano, demasiado humano*. En Obras completas, volumen III. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016a). *Así habló Zaratustra*. En Obras completas, volumen IV. Editorial Tecnos.

- Nietzsche, F. (2016b). *El Anticristo*. En *Obras completas*, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016c). *Crepúsculo de los ídolos*. En *Obras completas*, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016d). *La genealogía de la moral*. En *Obras completas*, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016e). *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. En *Obras completas*, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016f). *Más allá del bien y del mal*. En *Obras completas*, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Osiński, G. (2021). Theological and Ethical Aspects of Mind Transfer in Transhumanism. *Revista Scientia et Fides*, 9(1), 149-176. <https://dx.doi.org/10.12775/SetF.2021.005>.
- Pisano, R. y Bussotti, P. (2015). Historical and Epistemological Reflections on the Culture of Machines around the Renaissance: Machines, Machineries and Perpetual Motion. *Revista Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum*, 1, 69-87. <https://dx.doi.org/10.11590/abhps.2015.1.04>
- Platón (2016). *Fedón / Fedro* (Luis Gil Fernández, trad.). Ed. Alianza.
- Porges, S. (2009). The polyvagal theory: New insights into adaptive reactions of the autonomic nervous system. *Revista Cleveland Clinic Journal of Medicine*, 2(2), 1 - 8. <https://dx.doi.org/10.3949/ccjm.76.s2.17>
- Ramírez, M. (2019). Exoesqueletos, el camino hacia la robotización humana. *Revista Técnica Industrial*, 322, 4-6. <https://www.tecnicaindustrial.es/exoesqueletos-el-camino-hacia-la-robotizacion/>
- Sloterdijk, P. (2004). Hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica. *Laguna: Revista de Filosofía*, 14, 9-22.



https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/30785/L_14_01.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Sorgner, S. (2018). Transhumanism and the Land of Cockayne. *Revista 탈경제인문학 TRANS-HUMANITIES*, 11(1), 165-188.

<https://dx.doi.org/10.22901/trans.2018.11.1.165>

Tuncel, Y. (2017). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge Scholars Publishing.

Souza, R., Souza, E., Silva, T. & Gonzalez, M. (2020). The Transhumanist conception of body: a critical analysis from a complex systems perspective. *Natureza humana*, 22(1), 17-33.

<https://dx.doi.org/10.17648/2175-2834-v22n1-431>

El problema del conocimiento en el primer Heidegger

The problem of knowledge in the first Heidegger

Constanza Iturriaga Baeza¹
constiturriaga@gmail.com

Recibido: 16/10/2022
Aceptado: 02/12/2022
DOI: 10.5281/zenodo.7493161

RESUMEN

El presente artículo se propone analizar, de acuerdo con Heidegger, el problema del conocimiento y la relación y modo de ser entre sujeto y objeto que subyace en éste, esbozando, para ello, un lineamiento general de las tesis constitutivas y presupuestos básicos que han operado en su tematización a lo largo de la tradición metafísica filosófica. Se tomará por referencia la etapa del primer Heidegger y la analítica-existencial del Dasein como base desde la cual observamos el fenómeno del conocer.

Palabras clave: Heidegger, Fenomenología, Conocimiento, Sujeto.

ABSTRACT

This article intends to analyze, according to Heidegger, the problem of knowledge, the underlying relationship between subject and object, and the ontology involved in this relationship, elaborating, for this, a general outline of the fundamental theses and basic presuppositions that have operated in their schematization throughout the philosophical metaphysical tradition. The period corresponding to the first Heidegger, and the existential analysis of the Dasein will be taken as a reference and basis from which we observe the phenomenon of knowledge.

Keywords: Heidegger, Phenomenology, Knowledge, Subject.

¹ Licenciada en Filosofía, Magister en Análisis Existencial, Estudiante de Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte en Universidad de Chile.





Contexto de la pregunta por el conocimiento

Señala Heidegger (2009) -en la entrevista *Der Spiegel* respecto del carácter de su quehacer filosófico- que “[t]odo mi trabajo en los cursos y seminarios en los últimos treinta años sólo ha sido, en lo fundamental, una interpretación de la filosofía occidental” (p.75). Entonces el problema del conocimiento y el examen de la posibilidad misma de la epistemología, tal y como ha sido abordada desde la tradición, necesita ser posicionada de modo central dentro de la obra y proyecto del autor. Para ello proponemos examinar la introducción de esta problemática en el primer Heidegger, específicamente en el seminario de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (2006), y en *Ser y Tiempo* (2005)². Los párrafos utilizados serán el §20 y el §13, respectivamente.

Para comenzar, podríamos preguntarnos ¿qué es, en definitiva, lo problemático del conocimiento? ¿Por qué y en qué contexto el conocimiento se nos aparece como algo problemático? En orden a responder estas interrogantes, lo primero es inscribir la introducción de la temática de la ciencia y el conocimiento en el plan y proyecto del autor en las obras mencionadas. En *Prolegómenos* (2006), Heidegger tiene como objetivo principal revisar la concepción de tiempo en tanto que hilo conductor para el abordaje de la cuestión por el ser y para ello se plantea la necesidad de exponer las condiciones de posibilidad que permitan, posteriormente, una fenomenología de la naturaleza e historia, como elemento subyacente a la concepción del tiempo y a la pregunta misma

² Si bien el seminario fue dictado en Marburgo en 1925, y *Ser y Tiempo* fue publicado en 1927, los desarrollos y lineamientos estructurales análogos entre ambos, han favorecido el ver en estas lecciones una suerte de versión temprana de *Ser y Tiempo*. Curioso resulta, por tanto, que al igual que en *Ser y Tiempo*, en *Prolegómenos* no se concluya el cometido principal de la propuesta, y que teniendo en vista la consideración sobre el concepto del tiempo, no se aborde la temporalidad propia del Dasein.

por el ser³ (pp. 15-25). Desde el primer párrafo, nos situamos ya en una problemática específica, a saber, el desarrollo de las ciencias, sus objetos de dominio y estudio, y la condición de posibilidad del fenómeno del conocimiento en tanto tal. Luego se fundamenta la elección de un análisis fenomenológico respecto al tiempo, la historia y la naturaleza, por sobre el análisis teórico sobre las categorizaciones propias de las ciencias y del método científico.

En *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2005), el lugar y problematización del conocimiento es similar (dado que su proyecto propone la búsqueda de un saber filosófico radical, el cual está abocado a la elaboración y desarrollo de la pregunta por el ser) La comprensión, por ende, juega un rol fundamental puesto que incumbe tanto a la pregunta por el *ser*, como a la posibilidad de comprender este *preguntar*, y al ente mismo de *quien* pregunta. En este sentido es relevante enfatizar que la analítica existencial no corresponde a una antropología filosófica, sino a la posibilidad de realizar una ontología fundamental. Dicho de otro modo - y a riesgo de ser reduccionista- lo que conocemos de *Ser y Tiempo* (la llamada “Primera Parte”), es un análisis preparatorio para la pregunta por el ser. Y si la pregunta por el ser es la orilla hacia la cual queremos llegar, entonces el abordaje fenomenológico acerca del ‘quién’ que pregunta – que constituye la analítica-existencial- es el necesario paso de transición para abordar la pregunta por el ser. En este contexto, la problemática del conocimiento y las consideraciones respecto a las ciencias, aparecen desde temprano. En el §3, por ejemplo, el autor ya plantea:

Ser es siempre el ser de un ente. El todo del ente, según sus diferentes sectores, puede convertirse en ámbito del descubrimiento y la delimitación de determinadas regiones esenciales. Éstas, por su parte, p. ej., la historia, la

³ Esto resulta especialmente iluminador tomando en consideración el subtítulo que sugiere el mismo Heidegger (2006) para estas lecciones: *Prolegómenos para una fenomenología de la historia y de la naturaleza*; y el título del §1: *Naturaleza e historia: dominio de objetos para las ciencias*. (p.16)



naturaleza, el espacio, la vida, el Dasein, el lenguaje, etc., pueden ser tematizadas como objetos de las correspondientes investigaciones científicas. La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales (Heidegger, 2005, p. 32).

Ahora bien, esta primera introducción dialoga a cabalidad con la introducción de la temática de las ciencias en *Prolegómenos*. Dice Heidegger (2006): “[n]o está escrito que por el hecho de que la ciencia de la historia trate de la historia, esta historia, tal como se entiende en la ciencia, tenga que ser necesariamente también la realidad histórica verdadera” (p.16). Y más adelante:

Podiera ser que para el modo científico posible de alumbrar un campo de cosas haya algo esencial que necesariamente le quede cerrado; es más que le tenga que quedar cerrado, si la ciencia quiere responder a su cometido más propio [...] Son las ciencias las primeras en dar lugar a la separación al reducir historia y naturaleza a dominios de objetos (Heidegger, 2006, p.16).

En ambos textos, por tanto, la introducción del conocimiento y las ciencias se ha realizado prácticamente desde el inicio. La crítica a las ciencias positivas y al método científico en general -junto con la adyacente interpretación de la filosofía occidental que el propio autor reconoce como su quehacer filosófico (Heidegger, 2009)- es algo que subyace en la obra del autor. Ahora bien, cabe preguntar en este punto ¿qué es lo que queda cerrado en el modo científico y por qué se afirma que naturaleza e historia, en tanto que ciencias, han sido *reducidas* al dominio de objetos?

El problema del conocimiento

La tesis central de Heidegger, tal y como se expresa en el §13 de *Ser y Tiempo* (2005, p.86), es que el conocimiento del mundo es un modo fundado del *estar-en* [*In-Sein*] del Dasein. Lo que quiera decir esto se

comprenderá tanto mejor en cuanto separemos la temática en tres áreas de análisis.

a) Presupuestos sobre el modo de ser y relación implicados en el conocimiento

Para que pueda haber conocimiento, es necesario que exista una relación, a saber, la particular relación que existe entre quien realiza el acto de conocer y aquello a lo que éste se dirige, es decir, un sujeto cognoscente de un lado y un objeto cognoscible por el otro. Ahora bien, ¿cómo puede ocurrir el conocimiento?, ¿qué es el conocimiento? y ¿dónde encontrarlo si éste no parece estar ni en el objeto a conocer, ni en el sujeto que conoce (puesto que no es una cualidad que el sujeto pueda tener, tal como color o extensión y porque, por lo demás, si tuviese conocimiento no necesitaría dirigirse a aquello por conocer)? ¿Dónde está, por lo tanto, este conocimiento y cómo ocurre? Hasta ahora, hemos mencionado que desde la tradición hay, al momento de conocer, una relación -de ser- entre dos entes: el ente que conoce (que es el sujeto) y el ente por conocer (el objeto o naturaleza). Y dado que el conocimiento no se encuentra en el objeto, entonces el conocimiento deberá encontrarse necesariamente en el sujeto. Sin embargo, el conocimiento no está en este sujeto del mismo modo en que dicho sujeto tiene una propiedad o cualidad externa. El conocimiento no se halla en la ‘cosa-sujeto’ [*Subjekt-Ding*], sino ‘dentro’ suyo, ‘en la mente’ o conciencia (*in mente*). (Heidegger, 2006, p.202). Y es justamente esta caracterización la problemática, puesto que presupone una interpretación que sitúa al sujeto y al objeto como compartiendo *un mismo modo de ser* y, aunque desde la tradición se pueda distinguir -y se distingan de hecho- las diferencias entre uno y otro (*res cogitans* y *res extensa*), ambos han sido ya tratados de modo análogo respecto a su ontología fundamental. Sólo sentadas estas bases, el conocimiento puede



aparecer como algo problemático, pues lo que aquí se supone es una relación de ser entre dos entes *que están-ahí* y esta relación de ser entre sujeto y objeto, es reducida, según lo recién expuesto, a una relación de algo externo con algo interno.

b) La relación de sujeto y objeto caracterizada a partir de su *estar-ahí*.

De acuerdo con lo expuesto en el punto anterior, cabe preguntar ahora ¿qué quiere decir que, respecto a la cuestión del conocimiento del mundo, se haya presupuesto esta relación de ser entre dos entes que *están-ahí*? Es justamente a partir de esta pregunta -desde nuestro punto de vista- que se explica de mejor modo por qué no existe una correspondencia entre Dasein y sujeto, y mundo y objeto. El carácter ontológico que presupone esta relación (el *carácter reico* de sujeto y objeto), es la base a partir de la cual se constituye una problemática y es lo que lleva, de hecho, a responder desde la tradición con la *adaequatio intellectus et rei*. Ahora bien, ni Dasein ni mundo son dos entes que simplemente *estén-ahí*. Y no son dos entes que *estén-ahí* porque para que un ente, cualquiera que sea éste, pueda *aparecer* como simplemente *estando-ahí*, es necesario reducirlo, sacarlo de su red de remisiones, con lo que deja de ser el ente con el cual tratamos y nos ocupamos constantemente en la cotidianidad. De este modo, mermado en su respectividad y mundanidad, logra ahora *aparecer* y aparece como algo que *está-ahí*.

Este *estar-ahí* [*Vorhandensein*] muestra el modo de ser del ente intramundano cortado de su red remisional, sacado de su mundicidad, y es lo que Gaos -en su traducción de *Ser y Tiempo* (1993)- ha traducido al español como *ser ante los ojos*. Rivera (2005), por su parte, propone traducir este modo de ser como *estar-ahí*, por cuanto guarda relación con

aquello que ‘*está allí delante*’, que *aparece* y ‘*está a la vista*’. Cuando tratamos con los entes en la cotidianidad, la relación que se da primeramente con ellos es la relación con el *útil* [*Zuhandenes*]⁴, en que lo propio de este ente no es justamente que *aparece*, sino al contrario, más bien *desaparece* en el trato cotidiano, siendo invisibilizado por nuestra misma ocupación con él (al contrario de lo que ocurre en la mirada teórica o contemplativa en la que justamente las ‘*cosas*’ *aparecen*). Originariamente, el útil no es realmente aprehendido como una cosa (*res*) que se nos hace presente *a la vista*, al contrario, es primeramente el trato con él en la ocupación de la cotidianidad lo que permite que algo se nos puede *aparecer* ante la vista, que se cosifique, dando paso a la mirada teórica y contemplativa que nos saca de la cotidianidad de la mirada circunspecta. Dado que la constitución fundamental del Dasein es *estar-en-el-mundo* [*In-der-Welt-sein*], entonces es el ‘*estar-en*’ el fenómeno originario que ha sido omitido en la problemática del conocimiento. El conocer es *una* manera del *estar-siendo-en*, pero no *la* manera básica ni fundamental del *estar-siendo-en-el-mundo*.

Sobre las nociones de sujeto y objeto, consideramos necesario agregar algunas aclaraciones adicionales respecto a la ‘no-correspondencia’ entre ellos, y Dasein y Mundo. Primero, el sujeto “comporta ontológicamente la posición *subiectum* (ὑποκείμενον), por más que uno se defiende ónticamente en la forma más enfática contra la ‘sustancialización del alma’ o la ‘cosificación de la conciencia” (Heidegger, 2006, p.71). La referencia a la sustancia es siempre inevitable al tratar con el sujeto, ὑποκείμενον es lo que subyace, es donde ocurre y puede ocurrir cualquier predicado, pero él mismo no se predica de nada (desde entonces su ligazón con οὐσία, con esencia y subsistencia) Pero el Dasein es justamente aquel ente *cuya esencia consiste en su existencia* (Heidegger,

⁴ Gaos en su traducción de *Ser y Tiempo* (1993), propone ‘ser a la mano’.



2006, p.67) y, por tanto, sus cualidades y características fundamentales no pueden predicarse de él tal como si fuesen propiedades de un ente que *está-ahí*, si no siempre modos de ser posibles para sí mismo.

Por otra parte, el objeto definido a partir de este *estar-ahí-delante*, no puede coincidir con Mundo, puesto que Mundo no está puesto allí delante, ni se nos opone o pro-pone, ni está lanzado ante uno, sino que el Mundo es aquello en lo que el Dasein vive de modo concreto, fáctico. Por otra parte, si en el Mundo encontramos “la totalidad de lo ente, primeramente, como “*prágmata*” (en tanto útiles), entonces sólo mediante la tematización de aquellos podrían luego aparecer como objetos, exentos de su trato cotidiano y de la manipulación cotidiana” (Acevedo, 1985, p.92). Tampoco podemos considerar al mundo del mismo modo en que consideramos al objeto externo, dado que el mundo mienta ya un momento de la estructura constitutiva y fundamental del Dasein. No pueden ser plenamente separados ni divididos por cuanto están en una co-determinación constitutiva y esencial el uno con el otro. Esto es lo que expresan los guiones respecto a la caracterización del Dasein como *estar-en-el-mundo*, la cual sigue el uso del propio de Heidegger en el alemán original *In-der-Welt-sein*. A riesgo de ser reiterativa, es necesario enfatizar que sólo podemos conocer en la medida en que ya *estamos-en-el-mundo*; nunca hubo un momento (previo) en que el Dasein ‘no tuviese mundo’, sino que desde que somos un Dasein estamos siempre ya *en-el-mundo*, *junto-a* y en *medio-de* todo ente. El conocimiento, por lo tanto, tampoco es algo que se adquiriera una vez constituidos como sujetos, ni hay primero un sujeto exento de mundo y luego un mundo al cual éste tenga que acceder, sino que desde que somos, somos *estando-en-medio-del-mundo*.

c) Tipos de conocimiento

Siguiendo a Acevedo (1985) y a Heidegger (2005), consideramos que pueden destacarse cuatro modos de conocer, los cuales son necesarios de esclarecer para distinguir cómo y por qué es que resulta problemático su abordaje desde la tradición. Antes, sin embargo, es necesario volver la mirada al fenómeno de la *comprensión* en el primer Heidegger por cuanto se relaciona con el fenómeno del conocimiento en general (como se podrá observar a partir de este análisis realizado a grandes rasgos y a riesgo de un gran reduccionismo) Lo primero a considerar es que tanto la comprensión como la disposición afectiva,⁵ son para el Dasein existenciales, es decir, características constitutivas que no podríamos llamar categorías, cualidades, ni predicados, puesto que la existencialidad del Dasein tiene en vista el fenómeno unitario de su existencia y constitución, lo cual no es posible separar en partes.

Una vez tomada en cuenta esto, distinguimos cuatro modos de conocimiento, tomando por referencia a Acevedo (1985) en *Sobre el “problema” del conocimiento en Heidegger*: (1) la comprensión de ser; (2) el ver fenomenológico en Heidegger; (3) el conocer propio de la mirada de circunspección; (4) el conocimiento teórico como tal. Es el cuarto modo de conocimiento el que ha planteado la problemática inscrita en la tradición.

El primer modo de conocimiento refiere a la comprensión pre-ontológica del ser, en la cual nos movemos desde siempre como en un horizonte respecto a lo que nos rodea y a nosotros mismos. El Dasein desde que es Dasein, es ya siempre comprensión. Y el carácter “pre-ontológico” refiere a que aquella comprensión no es una comprensión

⁵ La palabra que se ha traducido como ‘Disposición Afectiva’, es la palabra alemana *Befindlichkeit*. Rivera, en su traducción de *Ser y Tiempo* (2005, p. 474), plantea que en la traducción de Gaos (1993), éste traduce *Befindlichkeit* como “encontrarse”, ya que el Dasein siempre se encontraría en algún estado afectivo.



referida a la medianidad (comprensión media), ni a conceptos, ni a una teoría u objeto teórico sobre el ser, sino al mencionado carácter existencial de comprensión: nuestra comprensión, involucra también -y cada vez por vaga que sea- una comprensión del ser. Es por eso que, sin necesidad de conceptualizar ni dirigir la mirada hacia el ser, podemos comprender cuando alguien utiliza expresiones como ‘el pasto es verde’, ‘la marea está en calma’ o ‘soy amigable’. Su carácter pre-ontológico refiere a que no hay un momento anterior, una prioridad antecesora-temporal entre el comprender, existir y comprender el ser: en cuanto existe un Dasein, éste ya se mueve en un horizonte de comprensión desde el cual se iluminan tanto su propio ser como el del resto de lo ente.

El segundo modo de conocimiento es el ver fenomenológico en Heidegger. Este ver fenomenológico consiste en una radicalización de la comprensión pre-ontológica (Acevedo, 1985, p.87) y, en cierto modo, acusa -desde nuestro punto de vista- la influencia Husserleana en el desarrollo posterior de la fenomenología hermenéutica en Heidegger, por cuanto procede de modo similar en su metodología al poner en tela de juicio cada desarrollo teórico alcanzado por una u otra disciplina respecto a lo que será analizado. Considérese, por ejemplo, el §32 de Ideas I, *La ἐποχή fenomenológica*:

Así, pues, desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; no hago absolutamente ningún uso de lo que es válido en ellas. De las proposiciones que entran en ellas, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni una acepto, ni una me sirve de fundamento (Husserl, 2013, p.145).

No es el propósito del siguiente análisis encontrar paralelos en los procedimientos fenomenológicos de cada autor, sin embargo, no podemos evitar observar una cierta analogía, al menos respecto a ciertos supuestos básicos de la actitud natural y la actitud teórica en Husserl y Heidegger,

respectivamente (por más que -según este último- la radical ruptura con la tradición metafísica no habría ocurrido precisamente con Husserl) Ahora bien, con Heidegger la mirada fenomenológica implica desde siempre, por lo mencionado a partir del carácter existencial de la comprensión, una interpretación. Esta interpretación fenomenológica no implica un conocimiento de las propiedades de tal o cual ente, sino más bien la determinación de las estructuras constitutivas de los entes.

El conocer propio de la mirada de la circunspección, es el que surge a partir del trato con el ente intramundano. El trato primario del Dasein con éste es un trato de uso y manipulación, en que el útil pone de manifiesto su misma utilidad y funcionalidad. En el manejo del útil y en su ocupación hay, implícitamente, un modo de conocer que no es el propio de la mirada teórica. No necesitamos, por ejemplo, saber la nomenclatura química del agua para beberla, para limpiar con ella, o para saber que ella moja. Tampoco necesitamos tener bien delimitado el concepto del lápiz mientras lo ocupamos para escribir o pintar (lo que necesitamos en este trato, es simplemente que el útil funcione, que se manifieste simplemente en su basal utilidad).

El conocimiento teórico como tal, es aquel que ocurre en la medida en que mi trato originario y cotidiano con el ente intramundano se ve interrumpido. Esta interrupción puede suceder porque algo en el útil deja de funcionar como de costumbre, o bien, algo en él nos sorprende comportándose entonces de un modo inesperado. Ahora bien, ¿cómo ocurre exactamente este paso del ente-útil al ente-compareciente? Tomemos uno de los ejemplos anteriores, digamos, el lápiz: imaginemos que estamos escribiendo a mano con un lápiz de tinta azul; mientras escribo, no estoy pensando en el lápiz, sino simplemente en lo que estoy escribiendo. De pronto el lápiz deja de escribir y la tinta no sale. Entonces, a menudo y literalmente, lo ponemos frente a nosotros y lo miramos. Recién entonces aparece y puede ser entendido como un objeto teórico,



como algo que -volviendo a lo que mencionaba en la sección II- *está-ahí* (frente a los ojos). En palabras de Heidegger:

Este ya-estar-en-medio-de no es un mero quedarse boquiabierto mirando un ente que no hiciera más que estar presente. El estar-en-el-mundo como ocupación está absorto en el mundo del que se ocupa. Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí llegue a ser posible, se requiere una previa deficiencia del quehacer que se ocupa del mundo (Heidegger, 2005, p.87).

En *Prolegómenos* (2006), el autor plantea: “[c]onocer no es sino una manera de estar-siendo-en-el-mundo y, no precisamente la manera primaria, sino un modo de ser fundado del estar siendo-en-el-mundo, solo posible sobre la base siempre de una actuación que no es cognoscitiva”.

Queda, de este modo examinado lo que en un principio sólo enunciamos: en el Heidegger de esta etapa, el conocimiento es un modo de ser fundado en el *estar-en*.

Entonces, para que el conocimiento teórico sea posible, se necesita esta reducción del ente que está a la mano a su mera apariencia, a su *estar-ahí* delante de los ojos. Lo así reducido es su mundo. El útil, el ente con el cual nos ocupamos en la cotidianidad, no salta a la vista, sino más bien lo contrario, *desaparece* de esta mirada, quedando en otra, *circumspecta*. Esta mirada circumspecta es totalitaria y abarcadora de todo aquello con lo que nos ocupamos y tratamos constantemente. Cada útil, en tanto útil, conforma un propio mundo, su red remisional. Sin embargo, en el conocer teórico [*Erkennen*], estas remisiones son mermadas. Dicho de otro modo, al dirigir nuestra mirada hacia un ente y detenernos en él, en esta mirada el ente que antes permanecía de un modo no-llamativo, ahora se nos aparece estando privado de su totalidad remisional.

En el §20 de *Prolegómenos* (2006), Heidegger describe distintos niveles que pertenecen a la estructura procesal del conocer. Lo primero a tener en consideración, es que el conocimiento es algo que se produce y,

en tanto producción, su primer nivel es siempre un *dirigirse-a*, ponerse en dirección hacia algo (p.205). A continuación, hay un *detenerse*, un pararse-en ese algo para luego percibirlo. Y en tanto *percibido*, aquel ‘algo’ es *retenido y conservado* (p.206). Estos tres pasos dan lugar no solo a una nueva mirada en relación con la problemática del conocimiento, sino que más bien niegan que exista el problema. En estos niveles, el Dasein nunca ‘sale’ o se encuentra ‘fuera’, pues está desde siempre arrojado, volcado a las cosas, al mundo. No hay un afuera ni un adentro, sino que el Dasein está tanto fuera como dentro. Está ‘fuera’ junto a las cosas del mundo, y ‘dentro’ en tanto es él mismo quien conoce, pero no hay un dentro ni fuera tal como lo ha planteado la tradición. El mundo desde siempre está ya descubierto por el Dasein. Desde que éste es Dasein, en la mirada teórica o contemplativa, lo que hacemos al dirigir la mirada hacia algo, es ver su aspecto y un punto de vista de dicho ‘algo’. Luego ‘apuntamos’ ese ‘algo’ y sólo así comparece ante la vista. Escribe Heidegger:

Si ese hallazgo fenoménico lo reproducimos así: *conocer es un modo de ser del estar-siendo-en*, entonces, orientados por el horizonte tradicional de la cuestión de la teoría del conocimiento, tendemos a responder: ¡pero con esa interpretación se elimina por completo el problema del conocimiento! (Heidegger, 2006, p.203).

De este modo, lo que Heidegger intenta es posicionarse, epistemológicamente, *fuera de* todo realismo e idealismo, acusando a uno de poner la primacía de la relación entre sujeto y objeto en el sujeto y al otro de ser el objeto el que produce -por medio de la causalidad- la relación de ser con el sujeto (p. 210). Ambas posiciones omiten el carácter originario de la relación misma y el modo de ser propio de quienes están involucrados en ella.

¿Cómo, entonces, es que puede quedar zanjado el problema del conocimiento? ¿Qué quiere decir que habiendo sistematizado fenomenológicamente la cuestión del conocimiento, el modo de ser de éste



y de quien conoce, el problema mismo sea “eliminado”? Sugiero para ello, observar el final del §13 en *Ser y Tiempo*:

Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre "fuera", junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez (Heidegger, 2005, p. 88).

A modo de conclusión, el así llamado ‘problema del conocimiento’, se ha descubierto como un ‘no-problema’ en cuanto tomamos en consideración una ontología fundamental que implica al ser de quien conoce, el ser de lo cognoscible y el ser mismo de la relación que ambos presuponen. No estamos ya sentados en un *commercium* entre cosas, ni en la situación de un sujeto cognoscente que se aproxima a objetos para conocerlos, tampoco en la situación de la *adaequatio intellectus et rei*. Y esto porque, en definitiva, no existe una división tal entre dos esferas, ni una separación tal que nos haga preguntarnos cómo una accede a la otra o cómo la otra puede actuar sobre la primera. El carácter relacional constitutivo, el *estar-en-el-mundo* del Dasein permea todo conocer, siendo el conocer tan solo un modo fundado del *estar-en*.

Referencias

- Acevedo, J. (1985). *Sobre el “problema” del conocimiento en Heidegger*. En *Revista De Filosofía*, vol XXV-XXVI, pp. 85–100. Santiago: Universidad de Chile.
- Acevedo, J. (1994). *La sociedad como proyecto*. Santiago: Universitaria.
- Heidegger, M. (1993). *Ser y Tiempo* (9na ed.). / M. Heidegger; tr. por Gaos, J. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. por Gred Ibscher Roth. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Trad. por Rivera, Jorge Eduardo. Santiago: Universitaria.

Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo*. Trad. por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2009). *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-34. Entrevista de Spiegel*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. por Gaos, J. y Ziri6n Quijano, A. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Econ6mica.

El lugar del espejo lacaniano en la concepción de ideología de Althusser

The place of the Lacanian mirror in Althusser's conception of ideology

Luca De Vittorio¹

 <https://orcid.org/0000-0003-3993-0726>
luca.devittorio@ug.uchile.cl

Recibido: 14/08/2022

Aceptado: 25/12/2022

DOI: 10.5281/zenodo.7502013

RESUMEN

En el presente artículo, se expondrá la relación que existe entre los mecanismos de constitución subjetiva en la concepción de ideología de Althusser y la teoría lacaniana del estadio del espejo y su función en la formación del yo. Concretamente, se resaltarán la operación de representación unitaria del yo en el plano imaginario y su traslado a la función de la ideología relativa a la constitución de individuos en sujetos. Para esto, se realizará un recorrido introductorio de la argumentación que Althusser exhibe en Ideología y aparatos ideológicos del Estado hasta llegar al punto nodal del tratamiento de la ideología y su rol en la reproducción de las condiciones de producción, esto, a través de su función de producción de subjetividades autoidentificadas. En este punto, se introducirá, junto con otras reflexiones asociadas, el texto de Lacan El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia analítica para dar cuenta de la transformación que ejerce en el infante la incorporación de su imagen especular exterior en los procesos identificatorios. Con estos antecedentes, se argumentará que la teoría lacaniana de la función especular ejerce un rol de fundamentación sobre el análisis althusseriano de la ideología, debido a que aporta el pivote conceptual que permite pensar la principal operación de la ideología: la constitución de sujetos.

Palabras clave: Ideología, Sujeto, Espejo, Lacan, Althusser

ABSTRACT

In this article, it will be exposed the existent relation between the constitutive subject mechanisms in Althusser's conception of ideology and lacanian theory of the mirrors stage and its formation of the self-function. Precisely, it will be highlighted the operation of unitarian representation of the self in the imaginary level and its transfer to the ideology function related to the constitution of individuals in subjects. For this purpose, it will be

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile. Estudiante del Magíster en Psicoanálisis, Universidad Diego Portales, Chile.



undertaken an introductory path of Althusser's argumentation exhibited in *Ideology and Ideological State Apparatuses* until reach the core of his treatment of ideology and its role in the reproduction of the conditions of production, this, through its function of production of self-identified subjectivities. In this point, it will be introduced, with additional associated reflections, Lacan's text *The Mirror Stage* as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience to give account of the transformation that the incorporation of the external specular image exerts in the infant's identificatory processes. With this background, it will be argued that lacanian theory of the specular function exerts a foundation role over the althusserian analysis of ideology, because it provides the kingpin conceptual pivot that allows to think the main operation of ideology: the subject constitution

Keywords: Ideology, Subject, Mirror, Lacan, Althusser.

Introducción

En este artículo, se buscará rastrear las huellas conceptuales que dejó la teoría lacaniana del estadio del espejo en la concepción de la ideología de Althusser, especialmente en lo relativo a los mecanismos de constitución subjetiva. En este sentido, el objetivo principal que articula todo este trabajo consiste en mostrar que el lugar que ocupa reflexión de Lacan sobre el estadio del espejo y su papel en la formación del yo fundamenta teóricamente la reflexión althusseriana sobre procedimiento de la "interpelación", esencial para producción ideológica de sujetos. Esto último, a su vez, tiene un lugar crucial en la argumentación althusseriana en tanto culmina su análisis de las condiciones de reproducción de las condiciones de producción. Por lo tanto, podríamos decir sin exagerar, que la teoría lacaniana sustenta en gran medida todo el edificio teórico de la propuesta del Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*.

La estructura argumental de este trabajo consistirá en la exposición somera del recorrido teórico que Althusser realiza en el texto anteriormente mencionado para, finalmente, llegar a su análisis de la ideología y los mecanismos que esta utiliza para constituir a los sujetos. En este punto, se introducirá la teoría del estadio del espejo de Lacan, presente en su ensayo *El estadio del espejo como formador de la función*



del yo, para de ahí establecer una relación de fundamentación entre la consideración lacaniana de la formación del yo y la operación althusseriana de la interpelación ideológica. Esta relación primordial será complementada, a su vez, con otros aportes relativos tanto al vínculo que se establece entre un autor y el otro, junto con discusiones asociadas al sentido que cada teoría tiene considerada autónomamente.

Desarrollo

Althusser inicia el texto *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* estableciendo, de inmediato, el objetivo de su análisis: dilucidar las condiciones “de reproducción de las condiciones de producción”, y con esto último mienta las “fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes” (citado en Žižek, 2003, p. 115). Como se puede apreciar, a pesar de las modificaciones sustantivas que Althusser introduce en el aparato teórico del marxismo dominante en ese momento, el léxico de este último domina en la matriz analítica de nuestro autor en sus categorías esenciales.

En virtud de esto último, podríamos ubicar el plano de análisis según el tratamiento posterior que nuestro autor realiza de las dos instancias fundamentales de la totalidad social: la “infraestructura” o base económica, que comprende las relaciones de producción (división social del trabajo) y las fuerzas productivas (la fuerza de trabajo y los medios de producción); y la “superestructura” que, a su vez, contiene las relaciones jurídico-políticas (el Derecho y el Estado) y la ideología, internamente diferenciada (moral, religiosa, etc.) (2003, p. 120). La metáfora espacial permite inteligir las relaciones de dependencia entre los niveles anteriormente mencionados: la superestructura no se puede sostener sin la base, lo que denota una determinación en última instancia de la parte superior por la inferior.

No obstante, Althusser no se conforma con remitir las explicaciones de la existencia de la superestructura a sus fundamentos económicos. Por el contrario, piensa la relación entre estos niveles en términos de “eficacia derivada” (2003, p. 121), lo que indica el estatus de los estratos superiores de la sociedad de acuerdo con su autonomía relativa y la reacción, no unidireccional y mecánica, que tiene la superestructura sobre la base. En rigor, acá hablamos de una determinación dialéctica entre los dos “topos” o lugares. Esto va en línea con lo que Badiou afirma como una de las características centrales de la corriente marxista a la que adscribe a nuestro autor, al marxismo analógico. En sus palabras, esta corriente “concibe la relación base-superestructura no en términos de causalidad lineal (como el marxismo totalitario) ni como mediación expresiva (marxismo fundamental), sino como isomorfa. El conocimiento es definido aquí por el sistema de funciones que permiten reconocer en un nivel la misma organización formal que en otro” (2014, p. 79). De lo que se trata entonces es de conocer esa superposición entre estructuras aparentemente diversas pero que tienen igualdad de forma, lo que permite, a pesar de la diferencia de estatus y jerarquías, explicarlas a partir de la reconducción de una a otra.

Más adelante, luego de analizar las condiciones de reproducción de las condiciones de producción dentro de la esfera infraestructural – considerando tanto el papel del salario en la reproducción de la fuerza de trabajo como la renovación de insumos y maquinaria técnica en el lugar de los medios de producción– Althusser ingresa al análisis de las condiciones superestructurales de reproducción del modo de producción.

Dentro de esto, el autor establece una división en el seno del Estado en tanto este contiene un determinado poder y también diversos aparatos para ejercerlo (Althusser, citado en Žižek, 2003, p. 124). En otras palabras, por un lado, existe en el Estado un conjunto de instituciones materiales internamente diferenciadas en las que se ejerce el poder



político de acuerdo con determinados fines. Y, por el otro, el Estado posee la capacidad de sostener y promover determinadas relaciones de clase y dominación, que se distinguen de las estructuras en las que este sostenimiento y promoción se realizan de manera efectiva. Así, por ejemplo, pueden acontecer sucesos que trastocuen el ejercicio de poder del Estado, dejando intacto el aparato a través del cual se despliega en la sociedad. De la misma manera, pueden transformarse los aparatos a través de los cuales el poder se ejerce, pero manteniendo la naturaleza y cualidad del poder mismo.

A su vez, dentro de los aparatos del Estado, se establece otra distinción de naturaleza: existen los aparatos represivos del Estado (desde ahora, los ARE, como las instituciones militares y policiales) y los aparatos ideológicos del Estado (AIE, como la escuela, la iglesia, la familia, etc.) (2003, p. 125). La diferencia esencial que los separa es que mientras los primeros funcionan mediante la violencia, los segundos lo hacen mediante la ideología.

Con esto a la vista, y volviendo al punto inicial, Althusser sostiene que en gran medida la reproducción de las relaciones de producción está garantizada por los AIE que, “tras el escudo de los ARE” (2003, p. 130), permiten un despliegue eficaz en el nivel de la conciencia de la aceptación y naturalización de la ideología dominante, que corresponde a la de la clase dominante. Esto último, porque las ideologías siempre expresan “posiciones de clase” (p. 136), independiente del contenido particular de cada formación social. Se podría decir que la violencia de los ARE se ejerce cuando la eficacia de la ideología queda interrumpida en la dimensión del consentimiento, en la medida en que este implica la apropiación efectiva de la pertenencia a determinada organización social y el lugar que asigna. Por lo tanto, cuando este asentimiento queda trastocado, se vuelve necesario recurrir a otros medios para restituir el orden social y sus

posiciones constitutivas y, así, extender y perpetuar las condiciones de reproducción del modo de producción en el tiempo.

Otro punto que nos parece relevante destacar en este análisis de la ideología realizado por Althusser es la relación entre la naturaleza de la ideología y la historia. Nuestro autor afirma que la ideología en general no tiene historia, mientras que la ideología en sentido particular sí (2003, p. 138). Lo que nuestro autor señala es que la naturaleza de la ideología, caracterizada por la producción de determinados efectos en la sociedad, es la misma en todas las formaciones sociales independiente de sus particularidades históricas; el funcionamiento que la define perdura intacto a pesar de los contenidos que definen a cada agrupación social situada históricamente; la ideología en general es “omnihistórica” (2003, p. 138). Y esto es así, porque la ideología en general permite, en rigor, que cualquier proyecto de vida social se instale. Esto, en la medida en que cumple un rol esencial de cimentación: “[s]u función es asegurar la cohesión de los seres humanos entre sí y entre los seres humanos y las tareas que deben desempeñar, por lo que opera como “cemento” que se introduce en todas partes del edificio social y hace posible el ajuste y la adaptación de los seres humanos a sus roles, soportar su situación y ejecutar sus tareas. Por lo tanto, es un elemento esencial de todas las sociedades” (Larraín, 2008, p. 126). En cambio, en un sentido particular se podrían establecer diferenciaciones entre formaciones ideológicas situadas históricamente, en virtud de las ideas, creencias, prácticas, y rituales concretos que esta articule en relación con un determinado modo de producción. Esto es lo que nos permite, por ejemplo, hablar de “ideología burguesa” en la modernidad, y distinguirla así de otras organizaciones ideológicas.

Ahora bien, más adelante Althusser sostiene que “la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (citado en Žižek, 2003, p. 139). El sentido de



“imaginario” acá tiene relación con una no correspondencia entre la representación y la realidad, o sea, de una función distorsiva. Ahora bien, esta representación alude a la realidad, lo que las distingue de una mera ilusión, y basta con interpretarla para encontrar allí su núcleo de verdad, “para encontrar en su representación imaginaria del mundo la realidad misma de ese mundo” (2003, p. 139). Por esta razón, la ideología no es simplemente el resultado de un defecto cognitivo, sino el resultado de un proceso articulador entre los hombres, sus condiciones reales de existencia y la manera en cómo se la representan.

Es importante destacar que los hombres no representan, en la ideología, sus condiciones de existencia, sino la forma en que se vive la relación entre ellos y esas mismas condiciones. Este es un punto que distingue a Althusser de sus predecesores, incluyendo al joven Marx y la Ilustración, que veían en la ideología una representación mistificada de las relaciones reales de los individuos. Por el contrario, “la ideología es un nivel objetivo de la realidad, una instancia de la totalidad social” (Larraín, 2008, p. 125), por lo que no puede ser reducida a una creación subjetiva para comprender las relaciones sociales, sino que es ella misma la que produce y estructura a los sujetos. Por lo tanto, siguiendo a Strathausen (1994) estamos hablando ahora de una relación de segundo orden, ya que lo que se representa es *la manera* en que los hombres viven su relación con sus condiciones reales de existencia, no estas últimas directamente.

Luego, el francés establece una premisa fundamental que articulará gran parte de su posterior reflexión sobre la ideología: “la ideología solo existe por el sujeto y para los sujetos” (Althusser, citado en Žižek, 2003, p. 144). La categoría de sujeto es de crucial importancia para pensar la función de la ideología en la medida en que la operación esencial que la define consiste en la “constitución de individuos en sujetos” (2003, p. 145). En otras palabras, el paso de una entidad indiferenciada a un sujeto delimitado a partir de palabras, nombres, roles y tareas; tal es el

movimiento que produce la ideología en el seno de una totalidad social. La categoría de sujeto, entonces, permite pensar la introyección de una cierta representación de uno mismo que, como veremos más en detalle, nos demarca respecto a la masa homogénea e indistinta de individuos y nos singulariza como portadores de una identidad específica, de un sello definitorio. De acuerdo con Eagleton, “al identificarnos de ese modo, tentándonos personalmente a salir de la masa de individuos y volviendo benignamente su cara hacia nosotros, la ideología nos da el ser cuanto sujetos individuales” (2019, p. 213). La ideología instala un recorte definitorio y, en virtud de esta operación, nos sentimos llamados a actuar de acuerdo con una representación imaginaria de nosotros mismos que es puramente ficcional, establecida por la función práctico social. Volveremos sobre esto más adelante.

El parafraseo que Althusser establece respecto a las palabras de San Pablo nos permite expresar esta relación de manera más diáfana: “es en el “Logos” (entendamos, la ideología) donde tenemos “el ser, el movimiento y la vida”” (2003, p. 145). La densidad ontológica que se desprende de esta caracterización debe ser tomada al pie de la letra. El proceso identificatorio que produce la maquinaria ideológica se expresa en una situación de reconocimiento en que el sujeto adquiere un nombre que reviste su heterogeneidad y descentramiento y, a su vez, lo dota de una capacidad de acción, de un horizonte de objetivos y determinados roles vinculados, que están en íntima conjunción con el lugar que ese nombre le abre. En este sentido, los efectos de la ficción son reales, en la medida en que operan sobre la realidad, la configuran, la invisten de determinadas representaciones y, junto con ello, abren campos de acción sobre esta.

Por lo tanto, el reconocimiento es una dimensión crucial para comprender el mecanismo ideológico de constitución subjetiva. Si “la ideología produce un efecto de reconocimiento, no de conocimiento”



(Badiou, 2014, p. 86) es porque el conocimiento se inserta en el dominio de la ciencia, una práctica guiada por la producción de ese objetivo epistémico fundamental y que trabaja a partir de conceptos. En cambio, la ideología es un sistema de representaciones cuyo objetivo es práctico-social y que se realiza a través de un conjunto de nociones o nombres. En palabras de Badiou,

El efecto propio de la ciencia –efecto de conocimiento– es obtenido mediante la producción reglada de un objeto fundamentalmente distinto del objeto dado, y distinto incluso del objeto real. A su vez, la ideología articula lo vivido, es decir, no la relación real de los hombres con sus condiciones de existencia, sino la manera en que los hombres viven su relación con sus condiciones de existencia (2014, p. 85).

Badiou es agudo al notar la diferencia de dimensiones que existe entre un plano de la realidad y el otro. En este sentido, la ideología no es “falsa” de la forma en que una proposición científica lo es, ya que su rol consiste en organizar experiencias, no en conocer la realidad. Por lo tanto, “la ciencia y la ideología solo son diferentes ámbitos del ser, radicalmente inconmensurables entre sí” (Eagleton, 2019, p. 208).

En este momento, es menester introducir a Lacan para comprender el mecanismo de la “interpelación” a través del cual los individuos se constituyen en sujetos. En base a las observaciones que Wallon (Thibierge & Morin, 2013, p. 1) consigna en 1931 respecto a cómo la noción del cuerpo propio se desarrolla a partir de la relación que el niño tiene con su imagen especular, entre los 6 y 24 meses, Lacan toma nota de la siguiente situación: el niño inicialmente trata a las partes de su cuerpo como si fueran diversas y separadas, cada una con vida propia. Luego, descubre su imagen en el espejo y despliega una actividad jubilosa frente a esta, girándose hacia el adulto y buscando aseguramiento de que la imagen es efectivamente suya. El aporte propiamente lacaniano es la intelección de este proceso bajo la luz de la “identificación”, esto es, “la

transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen” (Lacan, 2009, p. 100). Para Lacan, el cuerpo pasa de un estado real (fragmentado) a un estado unificado dentro del registro imaginario (imagen virtual). En palabras de Dor, este proceso se describe como “la identificación primordial del niño con esta imagen va a promover la estructura del yo (Je) poniendo término a la fantasía del cuerpo fragmentado. La dialéctica del espejo neutraliza la dispersión angustiante del propio cuerpo en favor de la unidad del cuerpo propio” (Dor, 1995, p. 91). Lacan llena el vínculo ausente entre la dispersión del goce pulsional de infante y la constitución unificada del yo a través de la postulación del mecanismo del espejo y su función de erogenización del cuerpo propio como totalidad coherente.

Entonces, el cuerpo humano pasa a identificarse como completo y unificado, identificación que es imaginaria ya que, a partir de esta apropiación de la imagen especular, se recubre una precariedad real, una prematuración que perdura, aunque la percepción del cuerpo, desde este momento, se viva como total y coherente. En palabras de Lacan, “el lactante frente al espejo aún no tiene dominio de la marcha ni de la postura, pero a pesar del estorbo de algún soporte humano o artificial, supera jubilosamente las trabas de ese apoyo y se yergue o inclina la postura y así consigue fijar un aspecto instantáneo de la imagen” (Lacan, 2009, p. 99). A pesar de no haber desarrollado aún sus facultades motoras y no tener control de la estructura de su cuerpo como un todo integrado, el revestimiento imaginario que produce el rebote de su imagen especular y su posterior apropiación permite al infante superar esas trabas físicas y organizar su cuerpo en torno a la unidad de la imagen. Como afirma nuestro autor:

El estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que, para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su



totalidad –y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental (2009, p. 102).

En el corazón del drama anteriormente descrito reposa la discordancia esencial entre un estado real de cosas y la asimilación de una ficción que recubre esta situación y la dota de una virtualidad que, a su vez, alude a esta realidad y la sobrepasa (como vimos respecto a Althusser, lo imaginario no es pura ilusión). La alienación en cuestión implica una separación constitutiva entre lo que soy y lo que, desde ese momento, pienso o creo que soy. El reconocimiento al que asistimos se produce a través de una imagen exterior y simétricamente inversa: “la dimensión de este re-conocimiento prefigura así, para el sujeto que inicia la conquista de su identidad, el carácter de su alienación imaginaria de donde se perfila el “desconocimiento crónico” que no dejará de tener consigo mismo” (Dor, 1995, p. 93). No solo el sujeto se estructura a partir de esta alienación, sino que, como veremos más adelante, la realidad que se percibe adquiere la misma estructura, en la medida en que la estructura perceptiva que la asimila porta los rasgos característicos de esta configuración primigenia.

Ahora bien, esta identificación originaria también opera en el registro simbólico; mejor dicho, es posibilitada por este, en la medida en que el infante requiere de un gesto que confirme, por parte del representante del Otro, la pertenencia de su imagen, cuya manifestación se da a través del lenguaje. Ese representante (la madre, usualmente) realiza esta operación a través de palabras, indicaciones y el nombre, junto con las decantaciones que de este nombre se derivan (relaciones familiares, lugares, etc.). De este modo, el ser humano se vuelve un sujeto, a partir del reconocimiento de la unidad totalizada del cuerpo y el gesto simbólico que le da consistencia. La madre introduce a ese organismo en el campo simbólico al asociar su identidad imaginaria a determinadas palabras, nombres y categorías que le asignan un lugar, le abren un

espacio donde puede surgir subjetivamente. La madre provee no solo los requerimientos básicos, sino también la mirada, la libidinización y las palabras; introduce al organismo en la estructura del lenguaje, y el cuerpo adquiere también esta estructura al quedar dividido por significantes (situación que no se da en la psicosis, ya que no se abre el espacio entre significantes que permita el surgimiento del sujeto).

Por lo tanto, la imagen se articula con la palabra, lo que le da consistencia y permite que sea apropiada. La actividad verificadora de la madre le permite al niño apropiarse de su imagen y fundar su identidad en el lugar que ese gesto, esa marca simbólica le abre. Esa marca es de crucial de relevancia, pues abre la posibilidad de representación del sujeto, pero bajo la modalidad de una ausencia, en la medida en que es consustancial a la estructura del lenguaje que el símbolo sea la evocación de esta. Es sujeto no pertenece al plano real, sino al simbólico, se termina de armar en ese registro, en donde aparece en su propio discurso como lo que falta, como ausencia; se desvanece en el momento mismo en que se lo invoca, en palabras de Strathausen: “el intento del sujeto de expresarse el mismo en el lenguaje falla, porque el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado no se funden” (1994, p. 67). El sujeto solo se manifiesta en el discurso como falta, como ausencia; desaparece en el lenguaje. De acuerdo con Žižek, “el sujeto del significante es un efecto retrospectivo de la falla de su propia representación” (citado en Strathausen, 1994, p. 67). Anticipamos una falla en la presencia discursiva del sujeto, lo que constituye la existencia misma de este en tanto imposibilidad de ser representado.

Otra característica importante de esta situación es que, siguiendo a Thibierge y Morin (2013, p. 2), “este proceso de identificación no solo concierne al autoconocimiento”. Freud ya había mencionado que el ser humano invierte libidinalmente su propio cuerpo, lo que entiende por “narcisismo” (Freud, 1984). Lacan especificó dos aspectos de esta libido:



por un lado, el sujeto capturado por la forma del cuerpo humano y, por el otro, su cuerpo representado para Otro, entendido esto último como la representación del propio cuerpo como objeto deseo para otros. Lo que un sujeto representa para otro, en el ámbito del deseo, es algo que no puede conocer, por lo que escapa de lo imaginario o simbólico; ingresamos a su aspecto real. Lo que el otro quiere de mí siempre escapa al dominio del sujeto. De esta manera, un cuerpo investido narcísicamente representa también la pregunta del sujeto correspondiente a su habilidad para complacer la demanda o deseo del Otro. Thibierge y Morin sostienen, de manera bastante precisa, que:

el psicoanálisis lacaniano, en contra de nuestra intuición común, enfatiza que la subjetividad humana es heterogénea y dependiente del otro. El término de la imagen especular designa el entrelazamiento de tres registros: 1) el objeto, que no es una cosa o persona en el mundo externo, sino que delimita las modalidades del valor y posición del sujeto ante los ojos del Otro 2) la imagen corporal y 3) los significantes que lo representan en el orden simbólico. La imagen de nuestro cuerpo provee la forma básica de nuestra completa representación del mundo externo. Como resultado, comúnmente llamamos percepción a lo que consiste en reconocer estructuras que son familiares (congruentes con nuestra representación corporal) (2013, p. 2).

Lo real, lo simbólico y lo imaginario entretajan la realidad del sujeto en su propia diversidad interna. Además, como vimos anteriormente, esta estructura atraviesa la percepción que tenemos de la realidad, en cierto sentido la proyectamos y aprehendemos adecuándola a estas formas. Para Lacan, la imagen especular comparte la estructura perceptiva de la realidad o del reconocimiento, la vinculación entre “Innenwelt y Umwelt” (Lacan, 2009, p. 102). Así como Wallon sostuvo que el reconocimiento del propio cuerpo es el preludio a una actividad simbólica que transforma la diversidad de datos sensoriales en un determinado universo, Lacan señala que la creación de un universo también implica que el sujeto distorsiona y pierde un montón de sensaciones que lo hacen reaccionar a la realidad; esto se remite a la fractura entre la imagen especular y el

deseo (Thibierge & Morin, 2013, p. 3), al desacoplamiento estructural entre estas dos instancias.

La proyección de esta estructura a la realidad, como mencionamos hace un momento, tiene el carácter de ficción. La ficción, a diferencia del delirio, no surge de la nada, sino que siempre presupone un entorno, un escenario que provee puntos de referencia que configuren un espacio de representación. La imagen especular es ficticia en la medida en que interpretamos la realidad a partir de su ordenación imaginaria. Necesitamos la ficción porque desde el inicio, antes de hablar, tratamos con esta falta que nos es ya tangible y perceptible. Para el niño, es en el discurso de sus padres, en sus intercambio y discordancias. Esta falta es lo que nos constituye desde el principio como inadaptables (Thibierge, 2015, p. 9). Es a partir de la duda en este discurso del otro de donde puede emerger un sujeto.

Por otro lado, la imagen especular puede ser considerada en tanto “yo ideal”, esto es, la imagen ideal y el resto que me separa de su cumplimiento. Esta adecuación, que llega al máximo en la megalomanía y al mínimo en la melancolía (con sus estadios intermedios), es comprendida bajo el paraguas del narcisismo en el psicoanálisis, lo que nos remite al problema de la investidura libidinal en la constitución del yo; esto es, al corazón mismo de la función formadora del ego en el estadio especular.

Con estos antecedentes, podemos comenzar a establecer el vínculo teórico entre la teoría del estadio del espejo de Lacan y el mecanismo de interpelación de Althusser. Este último afirma que “toda ideología interpela a los individuos concretos como sujetos concretos” (citado en Žižek, 2003, p. 147). La analogía que sostiene para ilustrar esta operación es el llamado de un policía: “¡Eh, usted, oiga!”. El individuo interpelado se vuelve en dirección hacia aquel, percibe el llamado como dirigido a su persona y, en esto la singulariza, la demarca con respecto a los otros,



porque es precisamente a él a quien está dirigido el llamado de atención. Además, “[l]a interpelación siempre alcanza al hombre buscado” (2003, p. 147), no hay margen de error.

La ideología, así como el inconsciente, es eterna, por lo que los individuos son siempre ya interpelados o, como dice Althusser, “los individuos son siempre ya sujetos” (2003, p. 148). Los individuos, según Althusser, incluso antes de nacer son sometidos a una serie de asignaciones, nombres, expectativas, etc. que ya de por sí los instalan como sujetos. Así, aunque para ilustrar la relación de interpelación Althusser apela a un ejemplo de orden sucesivo (el llamado policial), este efecto se produce en el orden de la simultaneidad. No hay un afuera de la ideología para pensar al individuo desvestido de sus caracteres subjetivos definitorios. Por otro lado, este carácter común entre el inconsciente y la ideología repercute en la evidencia subjetiva que genera “el rasgo común entre el inconsciente y la ideología es que ocultan su propia existencia dentro de su funcionamiento, produciendo una red de verdades evidentes subjetivas, donde subjetivas significa que constituyen al sujeto (no solo que lo afectan)” (Pêcheux, citado en Žižek, 2003, p. 164).

En este punto, nos parece relevante señalar una reflexión que Michel Pêcheux realiza sobre la contradicción entre la interpelación presentada como movimiento entre un estado a otro (de individuo a sujeto) y realidad de esta operación como siempre ya efectuada. Según este autor, el efecto de lo preconstituido del sujeto puede ser comprendido como una modalidad discursiva de aquella discrepancia por la cual “el individuo es interpelado como sujeto [...] a pesar de ser siempre ya sujeto” (2003, p. 165). Esta discrepancia entre ese afuera extraño e independiente de la ideología y esa fuerte evidencia del sujeto identificado consigo mismo, refleja una operación de contradicción. La realidad que esto señala es la de un proceso del significante en la interpelación/identificación: si el significante, según la lectura que Pêcheux hace de Lacan, es lo que

representa al sujeto para otro significativo, entonces el sujeto podría ser comprendido como un proceso de representación, como vimos, imposible, ya que se da dentro de la red de significantes que lo hacen desaparecer. Por esta razón, concluye que el sujeto es *causa sui* (en sentido spinoziano, o sea, ligado a una totalidad que lo abarca y lo atraviesa), entendida como un proceso de identificación/interpelación en que los “objetos” que aparecen ahí se duplican y se dividen para actuar sobre sí mismos como algo distintos de sí mismos. Esto es lo que Pêcheux denominó “*efecto Munchausen*” (2003, p. 166) y que puede ser graficado por la obra de Escher, “Drawing hands” en donde las manos (resultado de un proceso de dibujo) operan como causa de sí mismas (origen del proceso).

Nos parece relevante mencionar esa reflexión porque reafirma el efecto de redoblamiento que tiene la operación ideológica de la interpelación, resultado que vuelve a poner en primer plano el lugar ficcional que el espejo le estatuye a la realidad como fundada en este mismo proceso de duplicación. El ejemplo anterior instala la relevancia de la alienación constitutiva del individuo, que resulta de la exterioridad de la imagen con la cual nos identificamos y que perdura en todo proceso de comprensión tanto de sí mismo como de la realidad.

Volvamos a Althusser. Siguiendo la reconstrucción de su argumento, luego de presentar el mecanismo de la interpelación ideológica recurre al caso de la religión cristiana para clarificar este procedimiento de subjetivación: esta formación discursiva provee un nombre para un determinado creyente y, con eso, le indica su lugar, le prescribe conductas, le asigna un conjunto de preceptos morales, etc. Llama a los sujetos por su nombre, los hace portadores de una identidad y el sujeto responde “Sí, ¡soy yo!”, obteniendo el reconocimiento necesario para hacer suyo el lugar que le fue arbitrariamente impuesto y cumplir con los requerimientos que se le imponen.



Esta función solo es realizable en la medida en que existe ese Otro Sujeto Absoluto, en este caso Dios, a través del cual los sujetos obtienen su imagen, su reflejo:

La estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es especular, es decir en forma de espejo; este redoblamiento especular es constitutivo de toda ideología y asegura su funcionamiento. Esto significa que toda ideología está centrada, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del centro e interpela a su alrededor a la infinidad de individuos como sujetos, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la garantía de que se trata precisamente de ellos y de Él (Althusser, citado en Žižek, 2003, p. 151).

Sujeción de los sujetos al Sujeto, interpelación por parte del Sujeto hacia los sujetos. En esta dialéctica de las imágenes y las realidades, el espejo es el núcleo articulador entre dos términos mutuamente dependientes. El Sujeto, que aquí alude al Otro lacaniano, es el tesoro de significantes ideológicos que constituyen la realidad discursiva del sujeto, cuya designación imposible, como vimos, retrospectivamente constituye su realidad como falta, como vacío. De la misma manera, “la interpelación tiene un efecto retroactivo, con el resultado de que, una vez ya constituido el individuo como sujeto, este se reconoce a sí mismo como “siempre ya-sujeto”” (Pêcheux, citado en Žižek, 2003, p. 165), siendo esto último la designación de su ausencia, que constituye a la vez su lugar en el discurso.

Ahora bien, nos parece que existe un claro paralelismo entre un aspecto de la libidinización del yo a partir de la demanda del Otro en la teoría lacaniana y la identificación subjetiva en Althusser en base a las exigencias que impone el Sujeto al nombrar al sujeto, junto con los deberes que le impone. En este sentido, la libidinización del cuerpo propio como totalidad coherente implica la presencia de un exterior al cual nos dirigimos a satisfacer, no obstante, desconozcamos su deseo. Tanto en

Lacan como en Althusser la excedencia del deseo ajeno respecto a mi conocimiento nos impide establecer la certeza de mi posibilidad de satisfacerlo; no obstante, esto no es óbice para intentar encontrar o hacer aquello que lo cumpliría.

Por otro lado, el cambio en el uso del término sujeto en la concepción althusseriana permite exponer el rol del yo ideal en la realización de las tareas sociales con mayor plenitud: la tradición filosófica precedente concebía al sujeto en el sentido etimológico, *subjectum*, esto es, lo que está debajo y que por lo tanto opera como fundamento. Althusser trastoca esta concepción y concibe al sujeto como “lo sujeto”, lo que está atado o sometido a algo, y es esa particular dependencia la que lo constituye. Sujeto en el sentido de “ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto, despojado de libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión” (Althusser, citado en Žižek, 2003, p. 152). Así como el 'yo ideal' de Lacan, la imagen ideal también implica el resto que me falta por cumplirla y, con ello, la instancia crítica que juzga mi inadecuación, también en Althusser está presente la crítica del desempeño de las labores asignadas en tanto está mediada por la ley del Sujeto, quien impone límites, prohíbe, pero también señala posibilidades legítimas, autoriza (las que, por supuesto, coinciden con la coordenadas de posición impuestas al sujeto en el campo social, y que aseguran los límites de su desplazamiento).

Por otro lado, la centración ideológica que constituye al sujeto es entendida como una unificación imaginaria de elementos que, en otro plano, son dispersos y descentrados. Así como la imagen del espejo en Lacan unifica la dispersión real del cuerpo fragmentado, en Althusser el reflejo ideológico unifica la dispersión del individuo en la concentración imaginaria del sujeto. En palabras de Eagleton,

La ideología tiene un carácter antropomórfico, está centrada en el sujeto: nos hace ver el mundo como algo naturalmente orientado a nosotros,



espontáneamente dado al sujeto; y el sujeto, a la inversa, cree que es parte natural de esa realidad, reclamada y requerida por él(...) Esto es una ilusión(...) La teoría muestra que la sociedad carece de centro alguno, y no es más que una unión de “estructuras” y “regiones”; y es igualmente consciente de que el ser humano es descentrado, portador de estas diversas estructuras. Pero para que la vida social avance con resolución, estas verdades inconfesables deben ser enmascaradas en el registro de lo imaginario (Eagleton, 2019, p. 213).

Pero Eagleton erra cuando piensa esta relación como una ilusión, porque la estructura ficcional que constituye a los sujetos alude a lo real y lo organiza apelando a sus coordenadas. El problema no descansa en la errata del sujeto individual en la comprensión de la realidad por un proceso cognitivo defectuoso, por una ilusión, sino que es el “discurso o estructura opaca la que induce el mal reconocimiento en el sujeto, lo que significa que, en el mismo proceso de interpelación, el sujeto es construido a través de los efectos de un mal reconocimiento producido por la relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia” (Larraín, 2008, p. 131).

Reflexiones finales

El efecto especular expresa un redoblamiento constitutivo inherente a la apropiación de una imagen exterior que estructura esa misma realidad subjetiva y, a su vez, esta misma configuración queda atascada en las formas de comprensión y aprehensión de la realidad. El hecho de que la inversión en la realidad propia de la alienación que nos caracteriza como sujeto nazca de la estructura del espejo, implica también que cualquier tentativa de apelación a la realidad esta mediada por esta misma estructura.

Finalmente, el mecanismo de interpelación tiene por efecto fundamental el hecho de que “los sujetos marchen solos” (Althusser, citado en Žižek, 2003, p. 152), esto es, la introyección de imperativos sociales asociados al lugar y las tareas que la ideología le asignó a cada

sujeto. De esa manera, la prescindencia de mecanismos violentos de aseguración del orden social es un resultado de la efectividad de la ideología en su rol formador. Los sujetos perciben su la configuración de la totalidad social como naturalmente realizada, y su ubicación y desplazamiento en ese mismo espacio como libremente elegido. En este sentido, la creencia en la autonomía subjetiva es un efecto ideológico crucial:

Todos los individuos creen que son libres porque la ideología, actuando como un espejo, los ha hecho mal reconocer su auto-constitución. La metáfora lacaniana del espejo en la constitución de la identidad personal refleja esta situación: un niño mirando su imagen en el espejo es inducido a creer que es un sujeto independiente (Larraín, 2008, p. 131).

La autonomía infundada del infante que se autopercibe como separado, sustentado en sí mismo, es analogable a la del sujeto ideológico que, preso de distorsiones y desencuentros, asume su voluntad como centro articulador de su posición y el campo social en el que se despliega. Pero en realidad, como vimos, no hay tal centro, sino una sobreterminación del sujeto por estructuras y registros que lo exceden y, a la vez, lo constituyen.

En conclusión, la relación especular que constituye a los individuos en sujetos configura la realidad de estos siguiendo el esquema lacaniano del estadio del espejo en la construcción de la identidad imaginaria del yo. Como resultado de este proceso se garantiza la función práctico social de la ideología: el reparto funcional de sujetos dentro de la división social del trabajo de acuerdo con la identidad que le fue asignada. En este sentido, la constitución de individuos en sujetos opera como *conditio sine qua non* para la reproducción de las condiciones de producción, ya que las relaciones de producción demandan la presencia de sujetos prestos a desempeñar determinados roles, demanda que es satisfecha por los mecanismos ideológicos de producción subjetiva.



El mecanismo de la interpelación, la constitución de individuos en sujetos singulares por la ideología, tiene por efecto que los “sujetos marchen solos”, esto es, que interioricen las normas de vida social, las labores asignadas y asociadas a su identidad construida para que la sociedad se pueda sostener a sí misma; la repartición de los sujetos en el mapa social es un elemento esencial de la reproducción de las condiciones de reproducción en el plano superestructural y, en este sentido, la ideología cumple un rol determinante para que cualquier organización social sea la menos concebible.

Referencias

- Althusser, L. (2003). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En Žižek, S (Ed.). *Ideología: Un mapa de la cuestión* (pp.115-156). FCE.
- Badiou, A. (2014). *La aventura de la filosofía francesa*. LOM.
- Dor, J. (1995). *Introducción a la lectura de Lacan: El inconsciente estructurado como lenguaje*. Paidós.
- Eagleton, T. (2019). *Ideología*. Paidós.
- Freud, S (1984). Introducción al narcisismo. En S. Freud, *Obras completas: XIV. Amorrortu*.
- Lacan, J (2009). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia analítica. En J. Lacan, *Escritos I. Siglo XXI*.
- Larraín, J. (2008). *El concepto de ideología. Vol. 2: El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. LOM.
- Strathausen, C. (1994). Althusser's Mirror. *Studies in 20th Century Literature*, 18, 61-73.
- Pêcheux, M. (2003). El mecanismo de reconocimiento ideológico. En Žižek, S (Ed.). *Ideología: Un mapa de la cuestión* (pp. 157-168). FCE.

Thibierge, S. (2015). Fiction, delusion and the virtual. *Association Recherches en psychanalyse*, 19, 7-12.

Thibierge, S. & Morin, C. (2013). Identification, recognition and the misidentification syndromes: a psychoanalytical perspective. *Frontiers in psychology*, 4, 1-7.

Orden y entorno: Whitehead y la cosmología del proceso

Order and environment: Whitehead and the process cosmology

Marcos Aguirre Franco¹
marcosdej.aguirre@gmail.com

Recibido: 08/09/2022
Aceptado: 24/12/2022
DOI: 10.5281/zenodo.7501970

RESUMEN

Aunque el entorno supone una fuente de orden para la organización de sus propios componentes, su amplitud y generalidad mantiene siempre abierta la posibilidad de transgredir la trayectoria histórica de decisiones que en última instancia dan forma y constitución a cada uno de sus componentes. En este sentido, el entorno no es un espacio pasivo e independiente donde se reproducen simplemente los acontecimientos, sino un sistema activo que fluye y se transforma en función de las relaciones que se producen en él. A través de una aproximación hermenéutica a la filosofía especulativa de Alfred N. Whitehead, el presente artículo analiza, desde un punto de vista cosmológico, las relaciones que constituyen el entorno en el que devienen las sociedades y los individuos. No obstante, y aunque una sociedad funge como el entorno de éstos últimos, se verá que la propia sociedad es también una entidad individual inmersa en un entorno –cada vez– más amplio y general en el que interacciona con otras sociedades más o menos heterogéneas. Desde esta perspectiva, la influencia del entorno podrá entenderse como el principio de orden que justifica el proceso mediante el cual evoluciona toda entidad, tanto social como individual.

Palabras clave: Whitehead, Cosmología del proceso, Orden, Entorno, Relación

ABSTRACT

Although the environment is a source of order for the organization of its components, its breadth and generality always keep open the possibility of transgressing the historical trajectory of decisions that ultimately shape and constitute each component. In this sense, the environment is not a passive and independent space where events are reproduced, but an active and interdependent system that flows and transforms depending on the relationships that occur in it. Through a hermeneutic approach to the speculative

¹ Es licenciado en arquitectura en la Universidad de Guadalajara. Máster en teoría y crítica de la arquitectura. Doctor en urbanismo. Más allá de su práctica en el diseño arquitectónico, sus áreas de interés en investigación se encuentran en la teoría de la arquitectura y el urbanismo, la filosofía de la ciencia, las ciencias cognitivas y la psicogeografía.

philosophy of Alfred N. Whitehead, this article analyzes, from a cosmological point of view, the relationships that constitute the environment in which societies and individuals develop. However, and although a society acts as the environment for the latter, it will be seen that the society itself is also an individual entity immersed in an environment –ever more– broader and more general in which it interacts with other more or less heterogeneous societies. From this perspective, the influence of the environment can be understood as the principle of order that justifies the process by which every social and individual entity evolves.

Keywords: Whitehead, Process cosmology, Order, Environment, Relationship

Introducción

En 1929 el filósofo y matemático inglés Alfred North Whitehead publicó *Process and reality*, obra profunda en la que urdió los principios de una cosmología fundamentada en una red de relaciones ontológicas en constante devenir (principio de relatividad²). Aunque la filosofía de Whitehead (2021) ha suscitado una vertiente muy particular dentro del pensamiento occidental, la esencia reflexiva de su filosofía está centrada en el proceso que conduce a toda *entidad actual*³ a constituirse a través de sus *prehensiones*⁴.

Si se considera que el devenir natural que estructura la organización de toda entidad actual se extiende más allá de su propia constitución individual, entonces cualquier entidad que sea percibida ya *sugiere* una manera determinada de accionar en el entorno. Por lo tanto, el entorno representa la red de relaciones que en último término justifica la continua organización de las entidades que lo conforman. Según

² "El *Principio de Relatividad* afirma que todos los elementos del universo, incluyendo a todas las demás entidades actuales, son elementos constituyentes de cualquier entidad actual." Bernal Enjuto citado por (Gómez, 2010, p. 716). (Sobre el significado de *entidad actual* ver la siguiente nota a pie de página).

³ Para Whitehead "las «entidades actuales» –llamadas también «ocasiones actuales»– son las cosas reales últimas de las que se compone el mundo. No es posible ir más allá de las entidades actuales para encontrar algo más real" (Whitehead, 2021, p. 105).

⁴ "Una prehensión reproduce en sí misma las características generales de una entidad actual: hace referencia a un mundo externo, y en este sentido se dirá que tiene un «carácter vectorial»; comporta emoción, propósito, valoración y causación. [...] Cada entidad actual es «divisible» de un número indefinido de maneras, y cada modo de «división» da lugar a una cuota definida de prehensiones." (Whitehead, 2021, p. 106)



Whitehead (2021), el carácter de un individuo particular, siempre con capacidades de influir en la acción de otros individuos (otras entidades), depende del carácter de su entorno contemporáneo que es la suma de las diversas sociedades de entidades actuales que lo constituyen.

Además, se debe destacar que cada una de las entidades capaces de accionar siguiendo un orden superior (como por ejemplo las células pancreáticas que están capacitadas para reconocer su función hormonal en el órgano pancreático que ellas mismas conforman) interaccionan con entidades tanto de su mismo entorno de funcionalidad, así como con otras entidades de funcionamiento distinto (sociedades que constituyen otros órganos, por ejemplo). De esta manera, los conjuntos de entidades conformadoras de sociedades actuales se constituyen, de momento a momento, según un complejo sistema de cúmulos funcionales que, como ellos, accionan a partir de la relación establecida con otras entidades del entorno. Es de suponer que aquello que se transgrede por la influencia del entorno, es justamente el comportamiento y configuración de las propias entidades, un proceso de continua reorganización que Whitehead (2021) categorizó en *nexos y sociedades*⁵.

Esto supone que a cualquier escala de observación o en cualquier estado de las cosas susceptibles al entendimiento (ya sean partículas subatómicas, átomos, moléculas, cristales, células, tejidos, órganos, organismos, sociedades, galaxias, cúmulos galácticos, etc.) "los hechos finales son, todos por igual, entidades actuales, y esas entidades actuales son gotas de experiencia, complejas e interdependientes" (Whitehead, 2021, p.105).

Así pues, la tesis del presente artículo defiende que la noción de entidad particular se justifica gracias a la relación que toda entidad

⁵ Nexos y sociedades. Según ha dicho el filósofo Miguel Candel en la introducción a la obra de Whitehead, "los nexos de entidades [...] en un orden creciente de integración pueden llegar a constituir sociedades (término aplicable a todo tipo de entidades, no sólo a los conjuntos de seres humanos)" (Whitehead, 2021, p. 51).

mantiene con respecto a entornos cada vez más generales al punto de constituir una urdimbre relaciones complementarias, un proceso de cambio y devenir que tiene como efecto la diversificación de las entidades y sus entornos.

1. Orden, entorno y generalidad

Aunque en el sistema de relaciones entre las entidades que constituyen al universo coexisten distintas intensidades de influencia que pueden influir de maneras diversas a una determinada entidad actual en una determinada *ocasión* –puesto que en el entorno también existen entidades fuera del orden de cualquier forma de sociedad⁶–, según Whitehead (2021), debería considerarse que el «hábito» que justifica el orden para cualquier entidad actual en una determinada ocasión, proviene de las sociedades que conforman su entorno. En este sentido y como sugiere el pensador inglés, las entidades no-sociales que a su vez inciden en menor medida en la complejión de una ocasión o entidad actual constituyen su elemento de caos y en cierto modo el factor que permite suscitar acciones creativas.

Como indican los principios de esta cosmología fundamentada en el proceso, el mundo no puede ser puramente ordenado ni tampoco puramente caótico. Más allá de ello, el progreso de las sociedades (constituidas por complejos de entidades actuales) se alcanza cuando éstas adquieren el punto crítico en el que se suscita la suficiente libertad como para aventurarse más allá del orden establecido por su propia trayectoria histórica. Esto es lo que Whitehead (2021) llama *la sustitución de tipos inferiores de orden por tipos superiores*, una dinámica evolutiva a

⁶ Según se expone en la sección IV del capítulo III de *Proceso y realidad*, “los miembros de una sociedad sólo pueden existir gracias a las leyes que dominan tal sociedad, y las leyes sólo pueden devenir tales gracias a los caracteres semejantes de los miembros de la sociedad.” (Whitehead, 2021, p. 233)



la que incluso han recurrido científicos y filósofos para comprender el proceso evolutivo, tal es el caso del químico y físico belga Ilya Prigogine (2014) quien se vio influido por la idea de complementariedad entre orden y caos, un principio que le permitió construir su teoría física sobre la autoorganización en sistemas alejados del equilibrio.

Aunque las sociedades actuales influyen funcionalmente en sus propios componentes (entidades actuales como miembros), la influencia del entorno en el que dichas sociedades se sitúan, según Whitehead (2021), no deja de aportar los caracteres más generales que el carácter específico de una sociedad le podría conceder a sus miembros. En este sentido "toda sociedad requiere un contexto social del que ella misma sea parte" (Whitehead, 2021, p. 232). En otras palabras, no existe sociedad o entidad actual que sea independiente de un entorno de influencia, indistintamente de la escala o dimensión a la que se analice.

Es así como el orden de las entidades actuales (particulares) podría imaginarse como un marco organizado a través de distintas áreas de orden social, "de manera que las características definitorias se tornen más amplias y generales cuanto más ampliemos el marco" (Whitehead, 2021, p. 232). Si se sigue dicho proceso, el entorno, como una gran amplitud, aparece como una especie de macro-sociedad de orden que contiene caracteres todavía más generales que aquellos que le otorga una determinada sociedad a sus miembros. *Es la generalidad del entorno que supera al orden inmediato de una sociedad, el factor que influye en el marco de su propia organización.*

Si no existiese la posibilidad de una generalidad cada vez más amplia de la que pudieran surgir las pautas decisivas para así sugerir el orden ontológico, el devenir de cualquier entidad sería imposible pues *no* existirían elementos de orden con los cuales suscitar la evolución o el

flujo de las transformaciones. Es el principio ontológico⁷ fundamentado en la experiencia subjetiva y la complementariedad entre un orden influido por el caos, aquello que representa una clara superación de los principios estáticos en los que se inscribe la dicotomía occidental entre el ser y el devenir.

Más allá de esto, no se debería olvidar que el orden y el devenir de las entidades actuales teorizadas por Whitehead (2021), es decir, aquello que permite distinguir la eficacia causal⁸ de su configuración como una estructura que se ha desarrollado bajo una trayectoria histórica de cambios, *depende* de su inevitable conectividad al entorno: una conectividad fundamental que es lo que de hecho posibilita la existencia desde un punto de vista ontológico.

El cambio y evolución de las entidades actuales se hace posible gracias a las relaciones establecidas no solo con el entorno inmediato, sino también, a través de la conectividad que dicho entorno mantiene con otros entornos más generales, una relación que en cierto modo se extiende a la totalidad del sistema.

Si la influencia del entorno inmediato constituye la fuente de orden para una determinada sociedad actual (más allá del factor caótico que inevitablemente incide en la constitución de cualquier entidad), es de suponer que el orden de dicho entorno inmediato ha sido influenciado por un entorno más amplio. Esto, desde un punto de vista cosmológico, supone todo un engranaje de entornos cada vez más generales por los que se transfiere la información.

⁷ Principio ontológico. Para Whitehead "el proceso es el devenir de la experiencia. [...] Acepta asimismo la doctrina de Hume de que no hay que admitir en un sistema filosófico nada que no pueda descubrirse como elemento de la experiencia subjetiva. Es éste el principio ontológico." (Whitehead, 2021, pp. 369 y 370)

⁸ La «eficacia causal» de una entidad actual según Whitehead (2021), implica el reconocimiento de su trayectoria histórica. Su concepto complementario sería el de la *inmediatez presentacional* o la percepción directa donde la historia no es mediadora en la percepción. Para más información ver Whitehead, A., N. (2021) *Proceso y realidad*, trad., Miguel Candel, Girona: Atalanta.



Aunque metafísicamente no resulta factible imaginar las características particulares de aquellos entornos más generales que le pudieran ser comunes a las últimas formas conocidas de organización⁹, cabría suponer que en el entorno de estas formas de organización deben existir otros entornos más amplios y generales; por lo menos en aquellos elementos estructurales que han podido clasificarse ontológicamente bajo un determinado margen de interpretación como es el caso de ciertas sociedades actuales que requieren de una generalidad de abstracción significativamente amplia como ocurre con las partículas subatómicas o los puntos de las singularidades cósmicas donde las magnitudes físicas no se han definido de manera absoluta. No obstante, y desde el punto de vista de la información que es decodificada por un individuo particular, los elementos numéricos y geométricos han de fungir como el «entorno de generalización» en el que tales sociedades se presentarían al entendimiento como una forma abstracta de organización.

Por ejemplo, si una entidad actual como el átomo de helio –el cual tiene dos protones– tuviese un solo protón ya no podría ser la entidad actual conocida como helio, sería hidrógeno. Así, el entorno de generalización de la sociedad atómica a la que dicha entidad pertenece desde el punto de vista de su trayectoria histórica le proporciona la información numérica que necesita para constituir el entorno que le atañe. Este proceso de significación es lo que permite que un individuo particular (como lo es un químico en su laboratorio) pueda atribuir las conocidas características al átomo de helio. En este sentido, la constitución ontológica que es decodificada por dicho individuo particular (prehensor) se ve influida, por lo menos desde el punto de vista de la interpretación científica, por un entorno abstracto de generalización numérica.

⁹ A escala microscópica estarían los *quarks*, y a escala macroscópica, aquellos objetos astronómicos situados en el horizonte de luz cósmica.

Si bien toda sociedad representa un elemento de orden para cualquier entidad individual, es importante tener en cuenta que la compleja conectividad de los entornos en los que dicha sociedad se desarrolla a su vez supone un factor de influencia en el continuo devenir de las entidades individuales (actuales) que la conforman. Por lo tanto, no resulta coherente considerar, en sí misma, tanto a una entidad como a una sociedad solo por el hecho de que pertenecen a una determinada especie o colectividad en la que se comparten ciertas características específicas de comportamiento y morfología. En última instancia los entornos más amplios y generales *constituyen* los elementos fundamentales que ponen en relación dinámica a *todo* el complejo de entidades.

No obstante, es preciso insistir en que la complejidad de las relaciones que influyen a cualquier sociedad organizada por entidades actuales que inevitablemente se transforman, se presenta de manera heterogénea. Sobre este proceso, los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari proporcionan un ejemplo esclarecedor:

La orquídea se desterritorializa formando una imagen, una reproducción exacta de la avispa; pero, la avispa se reterritorializa en esta imagen; no obstante, se desterritorializa, volviéndose una pieza en el aparato de reproducción de la orquídea; sin embargo, ella reterritorializa la orquídea transportándole el polen. La avispa y la orquídea, en tanto que heterogéneas, establecen rizoma (Deleuze y Guattari, 1994, p. 18).

Es importante tener en cuenta que la existencia de la gran multiplicidad de entidades actuales conformadoras de nexos y sociedades actuales se consolida gracias a la influencia y conjugación de entornos comunes que, aunque heterogéneos en la manera en que se presentan a la experiencia de las diferentes entidades actuales, permite que éstas puedan continuar con su proceso de devenir.



2. El entorno como fundamento de la relación

Según el biólogo estonio Jakob von Uexküll (2014), el *umwelt* o el entorno circundante que le es específico a cada especie biológica esta imbricado con otros entornos en los que se establecen complejísticas relaciones de complementariedad. Así, los elementos del entorno que le son *particulares* a una determinada especie pueden aparecer como elementos generales para otra. De esta manera, la realidad del entorno - desde una perspectiva de la totalidad- emerge gracias a la multiplicidad de configuraciones tan diversas como la configuración física y perceptual de cada uno de los seres relacionados con la totalidad del sistema. Más allá de esto, ha de tenerse en cuenta que una visión absoluta de la totalidad resulta inaccesible para la subjetividad de los seres concretos que decodifican el entorno desde una región particular puesto que, según Uexküll, "no nos es posible salir del círculo vinculado a nuestros órganos anímicos, ya que todos nuestros medios de experiencia son al mismo tiempo los límites de nuestra experiencia" (Uexküll, p. 81, 2014).

Esto último se puede advertir en la armonía del *círculo funcional*¹⁰ que se establece entre el sujeto y su mundo (*umwelt*). Sobre ello, el profesor Uexküll presentó un ejemplo: "[e]l sol del mundo circundante porta la medida del ojo y el ojo del ser vivo porta la medida del sol de su mundo. Así de distintos son los ojos de los seres vivos como de diferentes los soles y los cielos de sus mundos circundantes" (Uexküll, 2014, pp. 92 y 93).

Y sin embargo cada mundo de cada ser vivo goza del mismo soporte dada la relación establecida en la generalidad que envuelve a sus diferencias. Así, en el gran esquema de las cosas, la diversidad se hace

¹⁰ Círculo funcional. Con esta noción "se explica concretamente el mecanismo por el cual el animal construye su mundo circundante". Juan Manuel Heredia en el prólogo de *Cartas biológicas a una dama*, (Uexküll, p. 27, 2014).

posible gracias a la generalidad de la que parte y a la que vuelve, ya sea la singularidad del universo que se expande hasta su colapso, o sea la singularidad del óvulo fecundado que inevitablemente se dirige hacia a la expiración de su entorno que es el organismo. Lo que terminan teniendo en común estos procesos, es el incesante devenir que continuamente palpita de la unidad a la multiplicidad, esto es, de la generalidad de la potencia a la particularidad del acto.

Si se sigue lo anterior, el proceso representa el principio por el cual toda entidad se pone en relación con la generalidad del sistema. Y no existe particularidad alguna que sea pues invariable e independiente como constitución, ni siquiera los objetos calificados como "inertes".

Como expresó el filósofo estadounidense Nelson Goodman quien fuera citado por el físico italiano Carlo Rovelli, "un objeto es un proceso monótono" (Rovelli, 2015, p. 124), es decir, "un proceso que se repite idéntico durante un tiempo. Una piedra es un vibrar de cuantos que mantiene su estructura durante un tiempo, como una ola mantiene una identidad antes de desintegrarse de nuevo en el mar." (Rovelli, 2015, p. 124). Según este ejemplo, mientras *dura* el despliegue de la ola, su significado como una diferencia que sobresale de la relativa homogeneidad del mar, se mantiene durante un momento antes de volver a plegarse en su generalidad uniforme. Pero, más allá de su limitada temporalidad como significado, es innegable la complementariedad del proceso de repliegue que permitió el despliegue de la diferencia particular atribuida a la ola.

Como escribió Whitehead, inclusive "la Roca del Castillo de Edimburgo existe de un momento a otro y de un siglo para otro en virtud de la decisión hecha efectiva por su propia secuencia histórica de ocasiones antecedentes. Y si, por alguna vasta agitación de la naturaleza quedara hecha pedazos, esa convulsión estaría aún condicionada por el hecho de haber sido la destrucción de *esa roca*" (Whitehead, 2021, p. 149).



En este ejemplo, la morfología de la roca derruida por el entorno (o la naturaleza) se hace posible gracias al orden y configuración que mantuvo como la diferencia que fue, las del castillo de Edimburgo. El entorno, que influyó en su mantenimiento y finalmente en su destrucción, concede el orden necesario para que el significado pueda ocurrir, incluyendo el significado de su destrucción.

Continuando con el ejemplo de la ola y la incesable intermitencia de los fenómenos, el profesor Rovelli se hace la siguiente pregunta:

¿Qué es una ola que camina sobre el agua sin llevar consigo nada excepto su propia historia? Una ola no es un objeto, en el sentido de que no está hecha de materia que permanezca. También los átomos de nuestro cuerpo van fluyendo de nosotros. Como las olas y como todos los objetos, somos un fluir de acontecimientos, somos procesos que durante un tiempo somos monótonos (Rovelli, 2015, p. 124).

Según Rovelli (2015), cuando los objetos se presentan a la observación de manera corpuscular como si fuesen entidades aisladas o independientes desde un punto de vista tridimensional, esto es a razón de que ha ocurrido una *interacción* entre diferencias (ontológicas). Según él y desde el punto de vista de la física, los fenómenos cuánticos nos enseñan a no pensar el mundo en cuanto «cosas» [...] sino en cuanto «procesos». Un proceso es el paso de una interacción a otra. Las propiedades de las «cosas» se manifiestan de manera granular y sólo en el momento de la interacción, es decir, en los extremos del proceso y únicamente con relación a otras cosas (Rovelli, 2015, p. 124).

Si se comprende que la realidad emerge al producirse la interacción entre diferencias, parecería más adecuado considerar como fundamento de la experiencia no a las cosas *en sí*, como si fuesen independientes, sino a la multiplicidad de vectores relacionales que permiten que un *estado de cosas* adquiera sentido y significación dentro de un acontecimiento o en aquello «que es el caso» por seguir la fraseología de Wittgenstein (2022).

Dicho de otra manera, si se considera que la existencia de toda entidad actual (siempre en proceso de constitución) depende del sistema de relaciones hacia otras entidades, podría suponerse que las «relaciones», más que las «cosas» en sí, son aquello que, en última instancia, fundamenta la realidad de la experiencia.

De lo anterior, debe destacarse que las interacciones son el medio a través del cual surge la realidad, no como materia, sino como información. Sobre este enfoque, el biólogo de la Universidad de Berkeley, Karl Coryat, escribió: "las interacciones diarias que usted tiene en el mundo son más acerca de experimentar las fuerzas e informarse de las partículas aparentes de energía que llamamos fotones, que tener interacciones directas con la materia" (Coryat, 2016, p. 111). En última instancia, la información es a lo único que tenemos acceso.

Especulaciones filosóficas como ésta ya habían sido desarrolladas en el pasado, tanto en oriente como en occidente. En la India antigua, por ejemplo, pensadores y lógicos como *Nagarjuna* y *Vasubandhu* sostenían que las cosas y los conceptos no podían tener naturaleza propia. En relación con este último, el filósofo Juan Arnau escribió: "lo que convencionalmente llamamos "mundo real" es un mundo de representaciones, que se encuentra constituido por el mismo material del que están hechos los sueños" (Arnau, 2011, p. 16) Según él, en muchos sentidos la esencia del mundo fenoménico no son los átomos o alguna entidad convencional de tipo material, sino el propio acto cognitivo.

Por su parte, George Berkeley (1992), el conocido pensador irlandés, sostuvo, de manera radical, que para nuestro entendimiento no existía una forma de comprensión que estuviera más allá de los contenidos de la consciencia. Según Carlos Mellizo, investigador de la Universidad de Wyoming, "para Berkeley, las sensaciones no sólo tienen lugar sin necesidad de una materia abstracta no-percibida, sino que de hecho excluyen ésta de toda posibilidad de existencia" (Mellizo, 2011, p.104)



Así pues, al excluir a la materia como la sustancia básica que constituye a la realidad como experiencia, lo que queda es la información, pero no la información en abstracto, sino la información que de hecho es decodificada por el sistema de los agentes conscientes particulares que participan de la experiencia, y que en última instancia según Whitehead (2021), les permite constituirse como entidades de significado. Más allá de esto, es importante tener en cuenta que cualquier información puede ser decodificada únicamente a través de las relaciones diferenciales que se producen mediante un proceso de «comparación»¹¹. Como sugiere Rovelli (2015), toda información que es decodificada se origina necesariamente por la interacción entre entidades distintas, sea por semejanza, sea por diferencia. Aunque el proceso de diferenciación presupone el proceso de la relación, debería además considerarse el proceso de limitación ya que, como sugiere el profesor Henri Bortoft, el solo acto de limitar algo es ya una puesta en relación "con aquello de lo que se ha distinguido (es decir, distinguir «algo», es al mismo tiempo distinguir lo que es «otra cosa» en virtud de la distinción en sí) y con lo que en consecuencia está relacionado" (Bortoft, 2021, p. 185).

Dicho lo anterior, el entorno, entendido como una estructura u organización estrictamente relacional, constituye el elemento de orden para cualquier forma de sociedad o entidad actual que sea accesible a la percepción y al entendimiento. Como bien sugirió Whitehead, "si una sustancia precisa tan sólo de sí misma para existir, su supervivencia no puede decirnos nada sobre la supervivencia del orden en su entorno". (Whitehead, 2021, p. 438). Esto quiere decir que no podría sacarse "ninguna conclusión respecto a las relaciones externas de la sustancia superviviente con su entorno futuro" (Whitehead, 2021, p. 438).

¹¹ Para más información sobre este proceso ver Aguirre, M. (2021) *El espacio sugerente como una nueva interfaz para la consciencia: una respuesta a la fragmentación del espacio en la ciudad contemporánea*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara

Según Whitehead, inclusive "las anticipaciones sobre el futuro de un trozo de roca presuponen un entorno con el tipo de orden que ese tipo de roca exige" (Whitehead, 2021, p. 438). Cualquier acto perceptual que presuponga un tipo de razonamiento que vaya de lo particular a lo general requiere ser contrastado dentro de un entorno constituido por el orden de entidades semejantes o diferentes. Por lo tanto:

un entorno completamente desconocido nunca entra en un juicio inductivo. [...] Así pues, el recurso a lo mero desconocido queda automáticamente descartado. La pregunta de qué le ocurrirá a una entidad inespecífica en un entorno inespecífico no tiene respuesta (Whitehead, 2021, p. 438).

Se puede entender que el razonamiento según el cual «todos los cuervos observados hasta el momento tienen color negro y que, por lo tanto, todos los cuervos deben tener dicho color», solo es posible si se presupone un entorno ordenado que justifique las características cualitativas para dichas aves. Así pues, "la inducción siempre tiene que ver con sociedades de entidades actuales que son importantes para la estabilidad del entorno inmediato." (Whitehead, 2021, p. 438). En resumen, los entornos excluidos o separados no pueden otorgar sentido y significación a los juicios inductivos que hacen referencia a entidades actuales particulares.

Conclusión

El entorno no es simplemente el escenario donde transcurren los acontecimientos. El entorno representa la fuente de orden para la constitución de toda entidad actual, sea una sociedad o sea un individuo. En este sentido, la relación con el entorno no es un proceso que pueda darse de manera más o menos activa, sino una conjunción ineludible para cualquier forma de existencia.



Cuando se observa que la configuración de una roca se mantiene con cierta regularidad, su constitución morfológica (que es influida por su trayectoria histórica), es la manera en que el orden de la roca, como una sociedad atómica y molecular, ha respondido al orden del entorno en el que participa cualitativamente como una entidad particular. Por tal razón, una piedra se considera una región concreta del entorno caracterizada por una serie de cualidades comparativamente diferenciables con respecto a otras regiones del entorno. Sin embargo, es la interacción entre las múltiples entidades como regiones particulares constituyentes del entorno, aquello que permite que una entidad pueda mantener su propio devenir y constitución. Por lo tanto, el entorno, como generalidad, constituye un doble sistema de relaciones: por un lado, supone una fuente de organización tanto para sociedades como para entidades particulares, y por el otro, un proceso activo que deviene en su propia complejización a través de nuevas relaciones de información establecidas entre diversas entidades. Esto último se observa principalmente en los seres vivos ya que en su proceso de constitución continuamente se suscita nueva información que no responde enteramente a su trayectoria histórica. Como expresó Whitehead, "un organismo está «vivo» cuando, en alguna medida, sus reacciones son inexplicables mediante cualquier tradición de herencia puramente física" (Whitehead, 2021, p. 257)

Referencias

- Arnau, J., Mellizo, C. (2011) *Vasubandhu / Berkeley*, Valencia: Pre-Textos.
- Bortoft, H. (2020) *La naturaleza como totalidad: la visión científica de Goethe*, trad. Antonio Rivas, Girona: Atalanta.
- Coryat, K. (2016) *The simplest-case scenario*, California: Null Set Press

- Deleuze, G., Guattari, F. (1994) *Rizoma*, 2a ed., México D.F: Ediciones Coyoacán.
- Gómez, A. (2010) *Conocimiento y proceso en la filosofía orgánica de Whitehead*, Madrid: Pensamiento, vol. 66, núm. 250, pp. 687- 717.
- Rovelli, C. (2016) *La realidad no es lo que parece*, trad. Juan Manuel Salmerón, México D.F: Tusquets.
- Prigogine, I. (2014) *El nacimiento del tiempo*, 5a. ed., trad. Josep María Pons, Barcelona: Tusquets.
- Uexküll, J. (2014) *Cartas biológicas a una dama*, trad. Tomás Bartoletti y Laura Cecilia Nicolás, Buenos Aires: Cactus.
- Whitehead, A.N. (2021) *Proceso y realidad: un ensayo de cosmología*, trad. Miguel Candel, Girona: Atalanta.
- Wittgenstein, L. (2022) *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza Editorial.



OTROSIGLO

REVISTA DE FILOSOFÍA