

Lo vital y lo virtual

REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE
LA COTIDIANIDAD EN EL MUNDO
CONTEMPORÁNEO

Primera edición: 2021

D.R. © Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur 104
Facultad de Filosofía y Letras
Av. Juan de Palafox y Mendoza 228
Puebla, Pue. México
C.P. 72000

D.R. © Ediciones del Lirio, SA de CV
Azucenas 10, San Juan Xalpa, Iztapalapa
Ciudad de México, C.P. 09850
< <https://edicionesdellirio.com.mx/> >

Cuidado de la edición: Mario Alberto Medrano

Diseño editorial y forros: Patricia Reyes

ISBN: 978-607-8785-28-5

Este texto fue revisado y dictaminado por pares académicos expertos en el tema y externos a la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a partir del sistema doble ciego y conforme a los lineamientos de la Coordinación de Publicaciones de la FFyL-BUAP.

Hecho en México

Made in Mexico

Lo vital y lo virtual

REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE
LA COTIDIANIDAD EN EL MUNDO
CONTEMPORÁNEO

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ
LUIS IGNACIO ROJAS GODINA
AMANDA ROSA PÉREZ MORALES
(Coordinadores)



ÍNDICE

Presentación	9
SECCIÓN I <i>Cotidianidad</i>	
1. Una terra incógnita: el cuerpo impenetrable frente a la transparencia del cuerpo metafísico <i>Jorge Díaz Gallardo</i>	15
2. La estética social del ritmo: sensorialidad y experiencia cotidiana <i>Adriana Duarte Romero</i>	27
3. El resplandor de un dualismo en el siglo XXI: ante un posible diagnóstico acerca del cuerpo en la sociedad contemporánea desde la mirada de Byung-Chul Han <i>Gabriela De Gante Meneses</i>	39
4. La lucha por el reconocimiento del trabajo doméstico: un problema de justicia social <i>Andrea González Medina y María del Carmen García Aguilar</i>	51
5. Memoria y afectividad en el espacio vital. La mirada husserliana sobre la rememoración <i>Carmen López Barrón y Román Alejandro Chávez Báez</i>	65
6. El <i>noise</i> más allá de la catarsis en una sociedad de ruido <i>Ana Alfonsina Mora Flores</i>	79
7. Efectos de la producción de escombros y destrucción de los espacios urbanos <i>Giovanni Perea Tinajero</i>	89
8. Gilles Deleuze en torno a la <i>diferencia</i> en Henri Bergson <i>Emmanuel Tepal Calvario y Claudia Tame Domínguez</i>	107

SECCIÓN II

Virtualidad

9. El mundo virtual como totalizador de la vida del hombre <i>María Elizabeth Aquino Rápalo</i>	123
10. El <i>whatsapp</i> : ¿Explotación virtual? <i>José Javier Contreras Vizcaino y Mayleth Alejandra Zamora Echegollen</i>	135
11. La distinción entre virtual-real en Boellstorff y su efecto en la construcción del campo etnográfico <i>Iván Flores Obregón</i>	149
12. Los límites de la realidad virtual y su redefinición a la luz de una fenomenología del cuerpo <i>Ricardo Gibu Shimabukuro y Ari Lázaro Maya Dávila</i>	159
13. Del panóptico al apóptico: una reflexión sobre nuestra interacción con las redes sociales <i>Gary Manuel Gómez Espinoza y Mauricio Lugo Vázquez</i>	169
14. Memes de internet: reflejos de nuestra circunstancia <i>Adriana Moreno Carrasco</i>	177
15. Cuerpos ligeros en la virtualidad <i>Amanda Rosa Pérez Morales</i>	189
16. La satanización de las <i>fake news</i> <i>Paula Eugenia Reyes Núñez</i>	211
17. Sobre el espacio virtual de la violencia o apuntes sobre la espectacularización de la violencia <i>Óscar Moisés Romero Castro</i>	221
Colaboradores	239

Presentación

La experiencia dual de la existencia es una constante dentro de los estudios clásicos de filosofía. Tanto el pensamiento oriental como el occidental ponen de manifiesto la necesidad humana de fragmentar, dividir y condicionar todo ello con el objetivo de “comprender a plenitud” el mundo y lo que en él deviene. Esto mismo se ha extendido a los campos de estudio: Ciencias/Humanidades, Idealismo/Materialismo, Positivismo/Antipositivismo, Filosofía continental/Filosofía analítica. Paulatinamente, las fronteras entre los campos disciplinares se han ido delineando de manera férrea, limitando muchas veces la interacción entre diferentes áreas del conocimiento e imponiéndose la lógica del *divide et impera*. Este fenómeno no refiere a un hecho espontáneo, sino que más bien es la consecuencia de toda una larga tradición que ha insistido en un posicionamiento semejante ante la vida interior, así como ante la vida en comunidad.

No obstante, las fronteras tanto físicas como culturales e intelectuales siempre han comportado momentos de infracción, de infiltraciones y de traslapes, instantes en los cuales los supuestos límites bien definidos se desdibujan y dan luz a una reflexión más libre y abarcadora. Un catalizador de estas posibilidades transgresoras a partir de la segunda mitad del siglo xx y las dos primeras décadas del siglo xxi ha sido la irrupción, en prácticamente todas las esferas de nuestras vidas, de múltiples fenómenos agrupados bajo los nombres de *técnica* y *tecnología*.

Por un lado, se podría decir que en todo tiempo y lugar donde han existido seres humanos siempre ha habido técnica y tecnología: ya sea en los pueblos primitivos que descubrieron el fuego e inventaron la agricultura, pasando por los egipcios, midiendo las riveras del Nilo, y los mayas, calculando las posiciones de los astros en Copán, hasta llegar al enlace indisoluble entre macrociencia, economía y sociedad consolidado en la Segunda Guerra

Mundial. *Técnica* y *tecnología* han definido capacidades del *homo faber* para transformar su mundo circundante y producir objetos y dispositivos que le han permitido satisfacer sus necesidades y caprichos.

Pero, por otro lado, es justamente hacia la segunda mitad del siglo pasado que *técnica* y *tecnología* cobraron un nuevo sentido cualitativamente distinto a lo que habían significado con anterioridad al dejar de señalar simples *medios* para la obtención de fines.

Lo característico de los nuevos fenómenos de la *técnica* y de la *tecnología* es que ellos no tienen eficacia solamente con respecto a los resultados y productos de la actividad humana —por ejemplo, en los ámbitos económicos y militares—, sino que son justamente determinantes con respecto a las acciones mismas que definen nuestra vida desde los niveles más básicos de la cotidianidad hasta los estratos más complejos de la praxis colectiva.

Desde los años treinta del siglo xx, autores como Ernst Jünger vieron que esta profunda transformación que comenzaba a cobrar forma en Europa y Norteamérica —desde ahí se proyectó al resto del mundo— comportaba una victoria de la *técnica* sobre el ser humano en la que cobraba forma un nihilismo del que ni Schopenhauer ni Nietzsche habían dado cuenta. A su vez, la *tecnología* dejó de implicar la mera materialización objetiva del espíritu científico en aras del progreso para dar lugar a una nueva forma de poder que en las décadas posteriores a la guerra permeó cada vez con más fuerza prácticamente todas las dimensiones de nuestra existencia. En su novela de 1949, *Heliópolis*, Jünger nos presenta una distopía marcada por artilugios tecnológicos que dictan el ritmo de la vida cotidiana como el *phonophoro*, verdadera premonición de nuestros teléfonos inteligentes y del internet.

Las reflexiones desde diferentes trincheras filosóficas sobre la *técnica* y la *tecnología* han dominado el panorama durante casi un siglo. Desde las primeras cavilaciones de Husserl sobre el olvido del mundo de la vida a partir de su representación tecnocientífica y de Heidegger acerca de la esencia de la *técnica*, pasando por los trabajos de Mumford, Jonas, Anders, Ortega y Gasset, Arendt, Benjamin, Adorno, posteriormente de Ellul, Simondon y más recientemente de Hottois, Nancy, Stiegler, Sadin, hasta llegar a los trabajos de los mediáticos Zizek y Han, se ha hecho patente que tales fenómenos definen claramente a una nueva época de la humanidad, la nuestra.

En los últimos años del siglo pasado hemos sido testigos de la emergencia de nuevas y sofisticadas formas de interacción entre los seres humanos en donde la tecnología ha abierto posibilidades jamás antes vistas, que lejos de resolver de una buena vez los problemas de la humanidad, en realidad, han dado paso a nuevas necesidades, pero también a nuevos conflictos. Un elemento decisivo de este periodo que se extiende hasta las primeras dos décadas del siglo XXI, posibilitado en gran medida por la gran red informática global que hoy en día conecta a todo con todo, es la irrupción de la *virtualidad digital* como un espacio de interacción aparentemente infinito que ha desafiado los límites de la realidad efectiva, por ejemplo, con respecto al modo en que se define actualmente la sociedad de la información frente una sociedad cuyas capacidades productivas dependen mayoritariamente de la explotación de sus recursos materiales; no es extraño ver a inicios del siglo XXI pequeños Estados nacionales con enormes limitaciones territoriales y de recursos naturales convertidos en potencias tecnológicas y financieras.

No obstante, para autores como Pierre Lévy la virtualidad no necesariamente trae consigo la más salvaje deshumanización y tampoco podría ser reducida a un mero mundo imaginario; por el contrario, la virtualización de la existencia en sus múltiples facetas trae consigo la apertura a nuevos ámbitos de verdad y falsead, con ello, nuevas exigencias de responsabilidad y de sentido, por ejemplo, en el arte. Por nuestra parte, debemos decir que la imparable virtualización de nuestra existencia, si bien no trae consigo el fin de lo real —como han pregonado algunos—, ciertamente se impone como un *factum* que nos obliga a cuestionar viejos moldes y anquilosados límites que durante largo tiempo han permanecido inalterados en nuestra comprensión de lo humano.

De manera que no es extraño ver que en las últimas décadas han surgido nuevas interpretaciones y afiliaciones filosóficas con corrientes tales como el posthumanismo con la finalidad de echar luz en la intrincada relación entre tecnología, virtualidad y las dimensiones que forman parte de los fenómenos fundamentales de nuestra existencia, como son el conocimiento, el arte, el trabajo, la política, pero también el ocio. Las nuevas formas de comprendernos, por ejemplo, desde la explosión de las redes sociales, han vuelto necesario repensar desde la raíz conceptos como mente, cuerpo, espacio,

realidad, entre muchas otros. El objetivo no necesariamente ha sido desechado las características tradicionales de estos conceptos, sino resignificarlos y adaptarlos al mundo de hoy.

Este, precisamente, ha sido el propósito fundamental de la presente recopilación, la cual funciona como memoria del congreso Realidad virtual/ Realidad Vital, realizado durante los días 21 y 22 de agosto de 2019 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. A lo largo de estas páginas se combinan diferentes puntos de vista sobre la eficacia que tienen en nuestras vidas la *tecnología* y la *virtualidad* en relación con la corporalidad, el espacio privado, el espacio público y urbano, la afectividad, la sociedad del ruido, el trabajo en la era digital y las redes sociales, así como en la emergencia de fenómenos tales como el urbicidio, la transparencia, la violencia digital, la hipervisualización y las noticias falsas. Para ello, nos unimos filósofos, sociólogos, etnólogos digitales, antropólogos, músicos, estudiosos de la cultura y psicólogos con la intención de poner en marcha una mirada y un diálogo críticos sobre nuestra actualidad.

Hemos intentado abarcar problemáticas actuales desde distintas ópticas. Gracias a esto, se ha aunado en los trabajos que aquí presentamos el pensamiento de pensadores clásicos y contemporáneos con las miradas de los propios ponentes, quienes intentan plantar de manera contundente sus propias ideas. De Levinas al Whatsapp, de Instagram a Han, de Bergson a los juegos virtuales, de Ortega y Gasset a los memes, de los alimentos a Lipovetsky, todo con la intención de demostrar que los límites de la existencia se han desvanecido para dar paso a una conformación del *yo* atravesado, y sí, en muchos casos fracturado, por las vicisitudes de la actualidad. La unión de todos estos textos plantea una hipótesis global: *el hombre es tanto lo que se manifiesta corpóreamente en lo terrenal como lo que manifiesta en lo virtual*. Sus limitaciones, contradicciones, depresiones se enlazan en un movimiento danzante, fluctuante, entre la identificación por píxeles y la concreción de la carne en la tierra. En estos tiempos que corren, marcados por la reclusión y el miedo al contagio ante una pandemia mundial, se pone de manifiesto, más que nunca, la necesidad de aceptar y también aprehender críticamente las nuevas formas de interacción humana impuestas por la propia fusión (en este caso, podríamos decir, negativa) de la naturaleza y el ser humano. Éste

es un momento de crisis donde nosotros, los que dedicamos nuestras vidas a comprender el mundo en sus múltiples manifestaciones y transformaciones desde nuestras áreas de conocimiento, debemos contribuir a la identificación de dichas formas emergentes de vida. Más allá de lo poco esperanzador que se visualiza el futuro próximo, se hace inminente nuestro aporte al contexto presente.

Auguramos entonces, una positiva asimilación de lo planteado acá y esperamos propiciar el debate en todas las esferas posibles. Éste es un mundo del cual somos parte. Ésta es una realidad que nos transforma y que a la vez transformamos. Un mundo y una realidad que, a pesar de todo sigue ahí, contundente, apareciendo.

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

LUIS IGNACIO ROJAS GODINA

AMANDA ROSA PÉREZ MORALES

SECCIÓN I
COTIDIANIDAD

1.

***Una terra incógnita:
el cuerpo impenetrable frente a la transparencia
del cuerpo metafísico***

JORGE DÍAZ GALLARDO

“Testimonio, cuerpo mío, duéleme, que eres mi último sufrimiento antes de que me entregue al sufrimiento puro, al que no tiene ni principio ni fin, ni mezcla de alegría ni de esperanza”.

La frontera increíble.

José Revueltas.

INTRODUCCIÓN

Párpados, pliegues palpitantes que nos proyectan y protegen del afuera, del mundo; compuertas que regulan el flujo de la luz, que resguardan incluso cuando el órgano receptor se ha vuelto inútil; fronteras sutiles entre el mundo onírico y la vigilia; también, fronteras nefandas que separan lo vivo de lo muerto. Pero ellos únicamente son las puertas visibles de un límite incógnito, abismal: el cuerpo. A veces interpretado como prisión, como castigo; otras, como maquinaria, como *res extensa*, el cuerpo ha sido un elemento inferior, contraproducente e incluso contrario a aquello que cada época ha definido como naturaleza humana, pues lo propiamente humano ha sido ubicado en el espíritu, el alma, la conciencia o el yo: el cuerpo simplemente es un residuo, incluso un mal necesario para permanecer en la existencia. Aunque sólo momentáneamente. Pues el cuerpo pertenece a la tierra, mientras que el alma a un más allá; así, al dividir lo que hay en él, el ser humano

gana una doble patria, la cual, sin embargo, rápidamente es reducida a una sola, la del alma.

Toda esta lógica se funda sobre un único supuesto: la transparencia del cuerpo, es decir, la creencia en un conocimiento claro y distinto del cuerpo que depende únicamente del avance tecnológico para un entendimiento más abarcador, más absoluto, que podrá afirmar en un futuro próximo “¡esto es el cuerpo y esto se puede hacer con él!”, dando paso a la realización de las elucubraciones de la mayoría de los relatos de la llamada ciencia ficción. Desde el ejemplo literario de un ser constituido por diversas partes humanas, como *Frankenstein*, de Mary Shelley, hasta la versión animada de un cuerpo humano reemplazado hasta casi su último nivel, como sucede en *Ghost in the Shell*, de Masamune Shirow, se fundan en la tesis de la transparencia del cuerpo. No se trata de lo diáfano, sino de la exposición. No se trata de un cuerpo inmerso en los vaivenes de la claridad y la oscuridad, sino de uno espectral atravesado por la mirada. Un cuerpo cosificado, expuesto y explotado (Han, 2013, p. 29 y ss.). Antes esto, quisiéramos brevemente cuestionar la validez de la tesis sobre la *transparencia del cuerpo*, defendida, principalmente, por el pensamiento metafísico mediante el contraste con el cuerpo como cuestión impenetrable.

1. EL CUERPO IMPENETRABLE

Para José Revueltas, los párpados también constituyen una frontera que, en el momento de nuestra muerte, separan la vivencia interna, subjetiva, de la escena presenciada por quienes nos asisten durante esos últimos momentos. *La frontera increíble*, cuento publicado por primera vez en 1946, narra los postreros instantes de un hombre agonizante, asistido por su familia y por el cura que prepara su extremaunción, mientras la atmósfera del relato nos conduce hacia el límite entre vivos y muertos. Inmediatamente, cuando comenzamos a leer el relato nos encontramos con una tesis relativa a la de la transparencia del cuerpo, pues aquellos que presencian “los párpados quietos del agonizante” suponen que su muerte será tranquila, “sin sufrimientos, no como esas muertes angustiosas en que la casa se llena de terror y hay un deseo tremendo de que todo ocurra de una vez, sin transiciones, para que

cese el espectáculo intolerable del moribundo que gime o grita como una encarnación del espanto” (Revueltas, 2015, p.41). Pero Revueltas es escéptico frente a la interpretación de los espectadores, duda sobre la posibilidad de reducir el cuerpo a sus rasgos más superficiales y duda sobre la posibilidad de que el espectador pueda penetrar en él, coincidiendo así con el primero de los *58 indicios sobre el cuerpo*, de Jean Luc-Nancy. “El cuerpo es material. Es denso. Es impenetrable. Si se lo penetra, se lo disloca, se lo agujerea, se lo desgarrar” (2007, p. 9).

Una vez finalizada la extremaunción, el cura se dispone a comenzar la confesión del moribundo, quien, en ese momento, abre plenamente los ojos y dirige una mirada que llena al cura de culpa y remordimiento. Ante esto, el cura únicamente puede decirse: “Todos los días, en todas partes de la tierra, mueren los hombres. No hay un segundo en el tiempo en que no se produzca una muerte. Recibe, Dios inmenso, esos espíritus en tu seno” (Revueltas, 2015, p. 42). Y con esta acción el confesor se ha convertido en el confesado, quien, tratando de aliviar su culpa, se administra el consuelo de la generalidad –el saber que todos mueren– y la promesa del más allá. Pero, ¿por qué se suscita esta inversión?, ¿por qué el cura, quien suponemos ha asistido a otros moribundos, experimenta culpa y remordimiento en ese momento específico?, ¿qué tiene de particular la mirada de este moribundo? Y, más aún, ¿qué contempló en su mirada? Para intentar responder a estas interrogantes quisiéramos retornar la tesis de la impenetrabilidad del cuerpo de Nancy, de modo que podamos entender mejor la escena anterior.

Nancy se esfuerza por definir el cuerpo más allá de cualquier rótulo filosófico, científico, religioso o estético, por ello afirma que el cuerpo ha de entenderse como la concretización de la existencia, ya que el cuerpo “*da lugar a la existencia*” (2003, p. 16). Este “lugar” es la reapropiación de la noción heideggeriana de “apertura” [*Erschlossenheit*] como modo fundamental del ser del *Dasein*, de manera que puede afirmarse que “el cuerpo *es* el ser de la existencia” (p.16). Lo cual, además, nos dice que la correspondencia entre cuerpo y existencia consiste en una relación indisoluble que debe expresarse por medio de la idea de la *carneación*, esto es, del “hacerse carne” de la existencia (p. 17). Por tanto, los límites del cuerpo son los límites de la existencia: allí donde el cuerpo muere, la existencia acaba.

Ahora bien, si regresamos al relato antes citado podemos suponer que el cura ha contemplado en los ojos del moribundo esta verdad, de modo que la culpa y el remordimiento que experimenta provienen del darse cuenta de que ese hombre, tendido en cama y a punto de morir, no habrá de cruzar ninguna frontera. Emerge el doble sentido de la frontera increíble: no como asombro, sino como inverosímil, como imposible de creer, ante el hecho develado de que no podemos ir más allá de nuestro cuerpo, ya que sólo por medio de él nos encontramos en la existencia, sólo por medio del cuerpo somos-en-el-mundo (Quesada Rodríguez, 2012, p. 24). Por ello el cura busca aminorar su culpa mediante la toma de conciencia de un hecho general y consabido: “todos los días, en todas partes de la tierra, mueren los hombres” (Revueltas, 2015, p. 42). Pero el dolor que trae consigo este hecho no puede consolarse por medio de la generalidad, se necesita de algo que dote de sentido al sufrimiento experimentado mientras permanecemos en la existencia; se necesita de un medio que haga soportable este hecho, que brinde esperanza. Por estos motivos el cura termina su soliloquio invocando a Dios como forma de consolarse frente a la escena que contempla, aunque es incapaz de pronunciar a otros las palabras que se dice a sí mismo, como si en el fondo permaneciera escéptico frente a sus propias palabras.

Y, efectivamente, podríamos pensar de ese modo, ya que cuando el cura se acercó al moribundo los hilos de oro de su estola cayeron dentro de la bacinica del hombre agonizante. Luego de terminar su soliloquio el cura se percata de ese hecho, volviendo inútiles las palabras que hace un momento se dijo frente al hecho de que él mismo es “un hombre capaz de pudrirse, de tener pus y arrojar deyecciones” (p. 43). Es decir, el cura recordó que él, antes que alma, es cuerpo. A su vez, Revueltas se esfuerza por obligarnos a tomar una postura frente al sentido de la frontera increíble debido a la cita que antecede su relato, donde coloca un fragmento de *Eupalinos*, de Paul Valéry, que dice: “Fedro: No oigo nada. Veo bien poca cosa. / Sócrates: Quizá no estás suficientemente muerto” (Valéry en Revueltas, 2015, p. 41).

Más bien, el fragmento, descontextualizado y reintegrado en un nuevo texto, es quien nos obliga a tomar una postura dentro del relato, ya sea que concibamos lo increíble como asombro, el descubrimiento de un más allá, o como inverosimilitud, el descubrimiento de ningún más allá.

Sin agotar el sentido del relato revueltiano, quisiéramos optar por el segundo sentido de lo increíble, coincidiendo así con la tesis de Nancy sobre el cuerpo como lugar de la existencia. Siguiendo esta tónica, el fragmento que abre el relato estaría satirizando el diálogo platónico en torno a la inmortalidad del alma, donde aparece la concepción del cuerpo como prisión del alma, como elemento secundario, prescindible, así como donde aparece la relación incuestionada entre verdad y alma, que será heredada a toda la tradición del pensamiento occidental. Ya sea que se piense en el alma, en el yo o en la conciencia, el filósofo creará que sólo por medio de ellos se alcanza la verdad, generando en sus momentos de reflexión una visión *descorporeizada*, etérea, de sí mismo, la cual estará fundada en la supuesta capacidad del filósofo para suspender las voliciones de su cuerpo cada vez que reflexiona en torno a la verdad, todo gracias a su alma. Pero, ¿hasta qué punto se confirma este supuesto?, ¿hasta qué punto el hambre o la sed no intervienen de manera subterránea dentro de la reflexión de la razón pura?, ¿hasta qué punto elementos igualmente dejados de lado como las pasiones o los sentimientos no intervienen en la reflexión? Pues, ¿quién puede decir que no ha actuado bajo el influjo de la ira, la tristeza o la alegría? En suma, ¿hasta qué punto el cuerpo está supuestamente ausente dentro de la reflexión?

Nietzsche es uno de los primeros en llevar estos cuestionamientos hasta el final. En el prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia* aparecen las primeras consecuencias de este modo de pensar cuando reconoce “en efecto, suponiendo que uno es una persona, también se tiene necesariamente la filosofía de su persona [...]. En uno son sus carencias las que filosofan, en el otro sus riquezas y fuerzas. [...] ¿qué ocurriría con el pensamiento mismo que está sometido a la *presión* de la enfermedad?” (cc, 2014, p. 2). Por ello, Nietzsche afirmará que al no haber sido planteado de manera suficiente el papel del cuerpo dentro de la reflexión, específicamente dentro de la reflexión filosófica, la filosofía, por tanto, “no ha sido hasta ahora sólo una interpretación del cuerpo, un *malentendido del cuerpo*” (cc, 2014, p. 2). El asunto consiste, entonces, en entender en qué consiste dicho malentendido.

2. EL CUERPO DESCONOCIDO

Un año antes de la publicación de la segunda edición de *La gaya ciencia*, Nietzsche comienza a poner a prueba una idea que permeará la totalidad de su pensamiento durante sus últimos años de quehacer filosófico, dicha idea es nombrada como “el hilo conductor del cuerpo” [*den Leitfaden des Leibes*] (*FP III*, 2010, 40 [15], p. 848). Esta tesis se nos presenta bajo una doble significación: por un lado, el cuerpo como hilo conductor hacia un nuevo tipo de filosofar; mientras que, por otro lado, el nuevo tipo de filosofar como un filosofar del cuerpo. En otras palabras: el cuerpo sustituye epistemológica y metodológicamente el lugar que anteriormente ocupó la conciencia o el sujeto cognoscente en la forma gramatical “yo” dentro de la fundamentación del conocimiento, de modo que el cuerpo conforma el hilo conductor de la investigación al mismo tiempo que conforma la investigación misma; es decir, no se trata simplemente de sustituir el hilo de la investigación, sino de sustituir la investigación misma en la medida en que el fenómeno del cuerpo lo exige. Para esclarecer aún más esto, pongámoslo en términos benjaminianos: Nietzsche busca un filosofar a contrapelo. Él quiere sacar a la luz un espacio subterráneo colmado de fenómenos desatendidos o infravalorados que son más fundamentales de lo que se pensó¹. Por ello no basta con invertir los términos, no se trata de un sencillo cambio de enfoque que mantenga el cuadro intacto, se trata más bien de desmontar la imagen percibida y rehacerla de tal modo que se produzca no sólo una nueva percepción de la imagen, sino una imagen totalmente distinta. Sólo así podremos interrogarnos sobre lo que significa esta nueva imagen al mismo tiempo que vislumbramos el nuevo tipo de mirada que ella exige. Para rehacer la imagen, entonces, preguntamos: ¿cómo entender la importancia epistemológica y metodológica del cuerpo?

1 En el prólogo de 1886 a la segunda edición de *Aurora*, Nietzsche destaca el rasgo “subterráneo” [*unterirdisch*] de su pensamiento respecto a la excavación que realiza dentro de los prejuicios morales en dicha obra. Sin embargo, éste es un rasgo que podemos reconocer en toda su obra, donde, precisamente, busca excavar hasta el “fundamento” moral de cualquier actitud, sea religiosa, filosófica, científica o artística. (*A*, 2014, p. 483-484).

En un fragmento de 1882, Nietzsche afirma: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos está tu cuerpo y tu ti mismo [*dein Selbst*] en tu cuerpo: la tierra incógnita. ¿Para qué tienes tu *estos* pensamientos y estos sentimientos? Tu yo en tu cuerpo, *quiere* algo en todo eso. (FP III, 2010, 5 [31], p. 166)”. Esta cita tiene varios sentidos. Por un lado, nos habla de la compleja e importante actividad que realiza el cuerpo dentro de nuestra vida en general al encontrarse detrás, tanto de nuestros pensamientos como de nuestros sentimientos; mientras que, por otro lado, nos revela que vivimos en un constante desconocimiento de nuestro cuerpo, no sólo en su dimensión fisiológica, sino también en la multiplicidad de sentidos bajo los que se expresa y que lo convierten en una “tierra incógnita” que, sin embargo, nos es propia. Lo cual, al ser contrastado con la pregunta realizada anteriormente, nos conduce hacia una nueva dificultad: si, por un lado, afirmamos la importancia del cuerpo como el detrás de nuestra vida mental, es decir, como el detrás de nuestros pensamientos y sentimientos, y, por otro, admitimos el desconocimiento en el que vivimos respecto a él, es decir, admitimos ignorar en qué consiste exactamente su importancia, entonces, ¿cómo habremos de lograr seguirlo como hilo conductor?, ¿cómo, incluso, el cuerpo habría de ser pensado como principio metodológico de la reflexión filosófica? Esto, sin embargo, tiene buen fundamento.

El cuerpo, según es concebido por el filósofo alemán, expresa una unidad no sustancial que reúne la multiplicidad de fenómenos que se dan en su interior. Es decir, el término “cuerpo” funge como receptáculo y foco de atención del continuo flujo en el que se encuentran los movimientos y procesos que habitan en él; además, sobre él descansa la condición de posibilidad de toda ontología, incluso, y más aún, la condición de posibilidad de todo conocimiento debido a que epistemológicamente ocupa el lugar del *ser* sobre el que se fundamenta –y sin el cual no sería posible– todo conocimiento posible.

Siguiendo el hilo conductor del cuerpo, se muestra una enorme *multiplicidad*. Está permitido metodológicamente emplear el fenómeno *más rico*, que puede ser estudiado mejor, como hilo conductor para la comprensión del *más pobre*. Por último: suponiendo que todo es devenir, *el conocimiento sólo es posible sobre la base de la creencia en el ser*. (FP IV, 2006, 2 [91], p. 103).

La última parte de esta cita resulta sumamente importante, ya que Nietzsche insinúa el hecho de que es sobre la aparente unidad del cuerpo que se genera la creencia en el ser, en algo que permanece al devenir del mundo. Sin embargo, en el caso de la metafísica, la creencia en el ser se convirtió en un axioma, antes que en una hipótesis. Así, sobre la base de esa creencia se erigieron nociones como las de “sustancia”, “sujeto”, “yo” o “alma”. Estas, a su vez, fueron interpretadas como el agente causal de cada acción bajo proposiciones como “yo pienso” o “yo quiero”. Por último, esta falsa idea de la causalidad se extrapoló a la naturaleza, así si ella existe es por obra de un agente, de un “yo” creador: Dios. Para decirlo contundentemente: Dios surge del cuerpo.

Una idea similar a esta la encontramos en Foucault, quien afirma que las utopías, como formas de escape del sufrimiento presente, nacen del cuerpo mismo, aunque terminan por volverse contra él (2012, p.12). Lo mismo ocurre con la creencia en el alma y en el más allá, sea este religioso o metafísico, pues estas nociones no sólo sirven para dotar de sentido al sufrimiento presente, sino que también fungen como las bases sobre las que creemos fundamentar nuestra concepción de nosotros mismos como verdaderos agentes de cada una de nuestras acciones, como responsables de ellas. Podemos ejemplificar este proceso del siguiente modo: usualmente, nos servimos del pronombre “yo” para referirnos a nosotros mismos, por lo que cada vez que reflexionamos sobre nuestra interioridad forzosamente debemos hacerlo en términos de “yo pienso”, “yo quiero”, “yo siento”, y cualesquiera otros estados internos que creamos tener, de modo que fundamos la creencia en la conciencia como facultad sustantiva, como fuente generadora de todos nuestros estados mentales y como guía del cuerpo (Katsafanas, 2005, p. 11 y ss.). Posteriormente, y basándonos tanto en la creencia en la unidad mental como en la creencia en la capacidad para suspender toda acción proveniente del cuerpo, creemos en la independencia del yo respecto a aquél, y con ella, creemos en la existencia del alma, dando lugar al dualismo cuerpo/alma. Por último, considerándonos seres pensantes, y por tanto, almas, nos decidimos por el yo y por el mundo al que pertenece: un mundo *descorporeizado*.

A partir de esto podemos entender el sentido de la filosofía como un malentendido del cuerpo, pues no ha logrado observar la importancia del

cuerpo dentro de las condiciones del conocimiento mismo. Por esta razón, Nancy, siguiendo muy de cerca a Nietzsche, puede afirmar que la condición de posibilidad de cualquier ontología –como reflexión en torno a la existencia– se funda en la corporalidad misma: sin cuerpo no hay ontología, pues toda ontología comienza en el cuerpo, y por tanto, toda ontología futura no habrá de ser sino una ontología del cuerpo: “La ontología no está pensada aún, en tanto que fundamentalmente es ontología del cuerpo = del lugar de existencia o de *la existencia local*” (2003, p.17). Por ello, la dificultad reside en cómo habremos de acercarnos al cuerpo sin recaer en el malentendido en el que cayó la tradición, es decir, ¿cómo aprehender al cuerpo desde el cuerpo mismo? La respuesta a esta interrogante resulta sumamente extensa y supera los límites de este escrito, por lo que sólo podemos atisbar un indicio.

3. EL CUERPO OTRO: CONSIDERACIONES FINALES

Siguiendo a Nancy, el cuerpo se caracteriza por encontrarse en dos tipos de límite: el primero es un límite fronterizo, se trata de la línea que separa nuestra interioridad de la exterioridad del mundo –lo cual nos recuerda a los juegos del dentro y fuera de la voluntad de poder nietzscheana–; mientras que el segundo consiste en un límite de las posibilidades, se trata de la imposibilidad de asir, de significar e incluso de tocar el cuerpo. El primero es el límite de la piel, el segundo es el límite del sentido. Y es este último el que nos compete en este momento. Ya que en la medida en que la imagen del cuerpo ha sido creada a partir de significaciones reduccionistas, inspiradas en criterios externos al cuerpo mismo y que han buscado sedimentar su modo de ser como siempre deviniendo, como “acontecer” [*Geschehen*], el pensamiento en torno al cuerpo ha permanecido ausente y, por tanto, el cuerpo no ha sido pensado hasta ahora, motivo por el que Nancy insistirá en ubicar el lugar del cuerpo en el límite, no en la materialidad ni en la espiritualidad y mucho menos aún dentro de los discursos que históricamente lo han construido: “*Los cuerpos no tienen lugar, ni en el discurso, ni en la materia. No habitan ni el espíritu ni el cuerpo. Tienen lugar al límite, en tanto que límite: límite –borde externo, fractura e intersección del extraño en el continuo del sentido [...]*” (2003, p.17-18).

Nancy, además, insistirá en un tercer tipo de límite que se desprende de este último: el límite de lo desconocido. No sólo se trata de una construcción reduccionista o errónea del cuerpo, sino que se trata, principalmente, del impulso que busca explicar el cuerpo desprendiéndolo de su ser desconocido, de su permanecer incógnito, enigmático; una tendencia a convertir lo otro en lo uno, lo alterno en lo idéntico, impidiendo así cualquier tipo de expresión de aquello que se busca explicar, enmudeciéndolo totalmente. Es la imagen del cuerpo como carne, como fuente de pecado que debe ser acallada; es el cuerpo como prisión muda, como castigo que no enseña nada, sino que es mero dolor.

Por ello, el moribundo del relato de *Revueltas* comienza en sus últimos momentos una súplica contra su propio cuerpo, lo exhorta a sufrir con todas sus fuerzas, de manera que el mundo en el que se encuentra se le haga cada vez más desconocido, pues comienza a vislumbrar, supuestamente, el más allá. Su cuerpo ya no sufre “ni de alegría ni de esperanza”, únicamente padece un dolor mudo que no es escuchado más que por el hombre agonizante, un dolor que no puede expresarse porque habita en lo más recóndito del cuerpo y que es, al mismo tiempo, una llamada de auxilio del cuerpo mismo, una queja ante la presión a la que se le somete y un intenso deseo por querer seguir vivo, deseo que, sin embargo, sucumbe bajo el lapidario peso del alma.

BIBLIOGRAFÍA

- HAN, B.C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. (Trad. Raúl Gabás). Barcelona: Herder.
- FOUCAULT, M. (2012). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. (Trad. Víctor Goldstein). Buenos Aires: Nueva Visión.
- KATSAFANAS, P. (2005). “Nietzsche’s Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization”. *European Journal of Philosophy*, (1-31), 13-1.
- NANCY, J.L. (2003). *Corpus*. (Trad. de Patricio Bulnes). Madrid: Arena libros.
- _____. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. (Trad. y postfacio de Daniel Alvaro). Buenos Aires: Ediciones La Cebra.

- NIETZSCHE, F. (2006). *Fragmentos Póstumos*. (Vol. III; 1882-1885). (Ed. Diego Sánchez, Trad., Intr. y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill). Madrid: Tecnos.
- _____. (2010). *Fragmentos Póstumos*. (Vol. IV; 1885-1889). (Ed. Diego Sánchez Meca, Trad., Intr. y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares). Madrid: Tecnos.
- _____. (2014). “Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales”. En *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. (Ed. Diego Sánchez Meca Trad., Intr. y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal). Madrid: Tecnos.
- _____. (2014). “La Gaya Ciencia”. En *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. (Ed. Diego Sánchez Meca; Trad., Intr. y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal). Madrid: Tecnos.
- OSHII, M. (Director) y Yoshimasa, M. (Productor). (1995). *Ghost in the Shell* [Película]. Japón: Kodansa, Bandai Visual, Manga Entertainment y Production I.G.
- QUESADA RODRÍGUEZ, F. (2012). “Filosofía del cuerpo de Jean-Luc Nancy y Bioética de la transplantología”. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 12 (2), 20-29.
- REVUELTAS, J. (2015). *Dormir en tierra*. México: ERA.
- SHELLEY, M. (2013). *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Trad. de Rafael Torres. México: Sexto piso.

2.

La estética social del ritmo: sensorialidad y experiencia cotidiana

ADRIANA DUARTE ROMERO

1. RITMOS

Entre el sonido y el silencio, entre la quietud y las vibraciones, hay sintonías, cadencias, pulsos y acentos que marcan nuestros pasos. Estas características rítmicas no sólo aparecen en la música, la danza o la poesía, sino que también determinan los modos y formas de la vida cotidiana, la cual tiene un marcapasos rítmico que reproduce sus latidos sin parar y que nos lleva como una pareja de baile. Sin embargo, estamos tan inmersos en las ritmicidades de la vida cotidiana que parece que hemos perdido la capacidad de distinguir las fácilmente. En palabras de Claire Revol:

El concepto de ritmo es difícil de entender, y no podemos estar seguros de llegar a definirlo adecuadamente porque está, y ha estado siempre, involucrado en la percepción y en la experiencia del cuerpo: forma parte del lenguaje, pues la dicción integra invariablemente el ritmo, pero no es cierto que pueda expresarse con el lenguaje (2011, p. 126).

La definición tradicional de ritmo, a saber, que éste es métrica y aritmética, se remonta a los tiempos platónicos en la Antigua Grecia y nos remite, por ejemplo, al papel de la rima en el verso (Michon, 2019). El ritmo, como asunto fundamental de la vida y la naturaleza, ha sido abordado en la poesía en relación con asuntos como los estados de ánimo, el amor o el heroísmo.

Sin embargo, las aproximaciones al ritmo como categoría sociológica son apenas recientes.

Algunas propuestas previas sentaron el camino al tratar al ritmo como algo socialmente relevante en lo cotidiano, al menos implícitamente, como los estudios de Marcel Mauss (1979) sobre el movimiento: aquello que él nombró técnicas corporales y que constituyen formas de hacer socialmente determinadas que varían a partir de caracteres individuales como el género, la edad o la profesionalidad. Por ejemplo, el ritmo al caminar de una niña pequeña será muy distinto al de un militar o un deportista profesional. A partir de los aportes de este autor francés, podemos comenzar a intuir que el ritmo se lleva en el cuerpo como un modo o una forma de movernos por el mundo.

Podría decirse que el inicio de una corriente sociológica que tiene como centro los estudios del ritmo ocurre con la aparición de *Éléments de rythmanalyse*, de Henri Lefebvre, publicado de manera póstuma un año después de su muerte en 1992. En 1996 dos textos breves sobre el ritmoanálisis se tradujeron al inglés y se incluyeron en el libro *Writings on Cities*. Finalmente, se publicó una exhaustiva selección de textos sobre el ritmo en *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, editada en 2004. La propuesta del ritmoanálisis de Lefebvre sería la última parte de sus *Críticas de la Vida Cotidiana*, y aunque nunca fue terminada, sus fragmentos dan muchas pistas sobre la importancia de los ritmos en la ciudad y las posibles formas de abordarlos.

Una de las primeras aproximaciones anglosajonas al ritmoanálisis es un ensayo de Ben Highmore sobre la vida callejera en Londres del siglo XIX, es un intento por describir el ritmo de dicha ciudad en los albores de la modernidad a través de narrativas, fotografías e ilustraciones de la época. Highmore retoma la perspectiva de Lefebvre y la complementa con las reflexiones de Walter Benjamin sobre el *flâneur* y otras figuras urbanas modernas, para dar cuenta de las proximidades y cruces de ritmos armónicos y disonantes entre los asentamientos urbanos, los vendedores ambulantes y la circulación de mercancía en la ciudad. La modernidad se muestra como ese momento en el que la aceleración determina la experiencia del espacio y del tiempo, como una especie de negación de la lentitud que caracteriza a la vida cotidiana. El análisis meticuloso de los ritmos congelados por las fotografías devela una política espacial cargada de conflictos de clase (Highmore, 2002). El ritmo

puede aportar una mirada crítica al objeto a primera vista menos rítmico entre las artes: La fotografía.

Otros aportes hacia el estudio de los ritmos urbanos parten de una de las prácticas más evidentes del ritmo en la vida cotidiana en la ciudad: el caminar. La cadencia y la velocidad del andar por los espacios públicos otorgan una experiencia urbana corporeizada que se antoja muy distinta a la de trasladarse en un vehículo, por lo que los peatones se han convertido en uno de los ejemplos más comunes en la literatura reciente sobre los ritmos en la vida cotidiana. El ritmo aparece como punto de encuentro entre categorías tan complejas como el cuerpo, el tiempo, el espacio y la experiencia. Desde esta perspectiva, el caminar como actividad privilegia el lugar del cuerpo y su sensorialidad para la construcción de la experiencia cotidiana, de la temporalidad y la espacialidad de los lugares que se recorren andando.

Wunderlich (2008) propone que el caminar como actividad rítmica puede ser una práctica espacial creativa y crítica y, además, analiza las implicaciones que esta práctica debería tener en el diseño de espacios urbanos. Middleton (2009, 2010) explora las distintas temporalidades y especialidades que se despliegan a partir del caminar en la ciudad, más allá del simple paso del tiempo en el reloj. Estos ritmos peatonales enmarcan el tiempo, el espacio, la identidad y las relaciones con los otros. De forma similar, Tim Edensor observa las intersecciones del tiempo-espacio y la experiencia del lugar a partir de los ritmos característicos e inevitables del caminar (2010). Asimismo, el análisis rítmico de las calles de Aberdeen, Escocia, elaborado por Jo Vergunst (2010), recalca la importancia de esta categoría para la comprensión de los espacios urbanos y las prácticas de quienes los usan, así como de la relación de las personas entre ellas mismas y entre ellas y los espacios que habitan. Más cerca de aquí, desde una perspectiva antropológica y haciendo uso de la etnografía, está el análisis de los ritmos peatonales en la Ciudad de México. Miguel Ángel Aguilar plantea que el caminar es una forma de sociabilidad que configura vínculos interpersonales en movimiento (Díaz, 2006). Por otro lado, a partir de la velocidad (o mejor dicho, la lentitud) propia de los recorridos en un museo, Nick Prior aborda la velocidad como característica temporal de la modernidad y de la mercantilización y problematiza la multiplicidad de ritmos que coexisten y se traslapan en la ciudad (Prior, 2011).

Otros aportes recientes sobre el ritmo apuntan a abordajes más interdisciplinarios, re-articulando el análisis del ritmo en las ciudades a partir de elementos como el tiempo, el territorio o el feminismo: El análisis cronológico de Mulíček, Osman y Seidenglanz (2015) aborda el movimiento urbano en el transporte público, el ciclo laboral que se repite todos los días y el ritmo de las ventas en establecimientos comerciales. Brighenti y Kärrholm (2018) proponen una concepción de ritmo no sólo como patrones en repetición, sino también como elemento que genera y territorialidad en situaciones y momentos intensos. Por otro lado, Emily Reid-Musson realiza una lectura del ritmo desde el feminismo interseccional para encontrar que el ritmo puede entretenerse con otros conceptos como las categorías de diferencia y poder. La autora postula que el ritmo participa en la producción de posiciones sociales desiguales en migrantes, pero, al mismo tiempo, el ritmo representa usos vividos del tiempo y el espacio que permiten transgredir barreras raciales, de género y de clase (Reid-Musson, 2018).

Volvamos al inicio: como base de su estudio sobre los ritmos, el autor francés Henri Lefebvre se dedicó a observar la Rue Rambuteau desde el balcón de su departamento, y a partir de estas observaciones, reflexionó sobre el papel que tiene el ritmo como elemento para la construcción de la ciudad desde sus calles. Veinte años después, Claire Revol vuelve al mismo lugar y replica las observaciones de Lefebvre, encontrando que el paso del tiempo y sus inevitables cambios en las ciudades transforman la experiencia cotidiana de estar en ese lugar, es decir, que la espacialidad y la temporalidad se relacionan de forma dialéctica a través del ritmo. Menciona Revol:

Los ritmos presentes se comprenden gracias a su vínculo con el pasado y el futuro, pero también están vinculados con un lugar y sus imbricaciones en un espacio más grande. Así, el ritmoanálisis se interesa por las escalas y las proporciones, ya que es a la vez espacial y temporal (2011, p. 136).

Y a todo esto, ¿qué es el ritmo? Haciendo eco de las conclusiones de Revol, John May y Nigel Thrift describen al ritmo como un proceso híbrido que incluye tanto al tiempo como al espacio (2003). Sin embargo, las investigaciones sociológicas al respecto parecen privilegiar la dimensión espacial del

ritmo sobre la temporal.² Por otro lado, exploraciones artísticas como el arte sonoro o el paisaje sonoro suelen dar más énfasis al carácter temporal de los ritmos.³

La poesía, la música y la danza son formas de expresión artística que remiten inmediatamente a la noción de ritmo. Los ritmos del cuerpo parecen resonar con ellas, coincidir en su cadencia y moverse a su tiempo, produciendo ciertos patrones de repetición en el espacio y el tiempo: son ritmos que se sienten en el cuerpo. Los ritmos de la vida cotidiana son más difíciles de identificar, sin embargo, están ahí. En palabras de Lefebvre, los ritmos se sienten antes de lograr comprenderse, “para asimilar un ritmo, resulta necesario que éste nos haya asimilado a nosotros” (2012, p. 37).

El movimiento ha sido parte fundamental para la comprensión del ritmo, desde las raíces griegas del término. Platón, en sus *Leyes*, lo describe como un “orden del movimiento”, aunque la noción preplatónica implicaba “una organización de lo que está en movimiento” o incluso “una forma particular de fluir” (Dalimier, 1992). Existe la noción coloquial de que el movimiento es lo que le *da vida* a un espacio. Con esto en mente, podemos plantear que esta dinámica espacio-temporal -el ritmo- es la que otorga sentido práctico al espacio, que de otra forma se entendería sólo como el contenedor de objetos, pero también dota de sentido práctico al tiempo, que deja de parecer solamente lineal y se puede percibir como rutinario y, por lo tanto, cíclico.

Ash Amin y Nigel Thrift (2002) definen al ritmo como aquellas actividades, sonidos u olores que se repiten con cierta regularidad y que se tejen en una complejidad que va más allá de lo directamente perceptible. Es decir, incluyen también los ritmos biológicos y corporales, psicológicos, sociales, temporales y espaciales que discurren y se traslapan en la cotidianidad. No hay un solo ritmo, sino que los ritmos, por definición, son múltiples: El latido del corazón, la respiración y el andar que son sinónimo de vida; las fluctuaciones sentimentales, que van del apego a la indiferencia, de la alegría

2 El llamado “giro espacial” ha tenido relevancia en las ciencias sociales durante las últimas décadas, explorando al espacio como parte importante en el desarrollo de fenómenos sociales de diversa índole.

3 Por ejemplo, las piezas de arte sonoro de Pierre Schaeffer, Walter Ruttmann y Ray Murray Schafer, entre otros.

a la incomodidad y más allá de ellas, y constituyen la tonalidad que colorea la experiencia (Fernández Christlieb, 1994); la rutina diaria de las personas que habitan la ciudad o el campo; los tránsitos entre la memoria y el olvido; los tiempos (y espacios) de la educación, de la circulación de capital y del intercambio son, entre muchos otros, ritmos que coexisten y se relacionan entre sí, dejándonos entrever que la vida cotidiana, en toda su complejidad, está hecha de ritmos.

Asimismo, Henri Lefebvre ubica al cuerpo como el punto en el que colisionan los ritmos biológicos y sociales, de forma que los ritmos naturales, como el sueño y el hambre, están cada vez más condicionados por los ritmos sociales, como el trabajo, a fin de cuentas, por el capital. Para Lefebvre, “el cuerpo nos sirve como un metrónomo” (2012, p. 29) para analizar el papel del Estado para la creación de esta aparente continuidad, en la que el tiempo lineal de la producción aplasta los ritmos cíclicos de la vida humana en relación con la naturaleza. De acuerdo con Lefebvre, es necesario estudiar el ritmo para comprender sus consecuencias prácticas: el orden que se oculta debajo de los ritmos cotidianos, orden que es proporcionado por el Estado. La realidad y el presente disimulan el cambio bajo la rutina y las repeticiones de la vida cotidiana. El ritmo-análisis es una herramienta y no un fin en sí mismo: se trata del análisis a través de los ritmos, no simplemente el análisis del ritmo.

2. EXPERIENCIA COTIDIANA

En la ciudad existen ritmicidades superpuestas que determinan a los lugares y a las personas: tiempo y espacio se entretejen mutuamente con el hilo del ritmo, haciendo imposible pensar en uno sin pensar en el otro. Estas ritmicidades superpuestas constituyen flujos de movimiento –presencia y ausencia– que se pueden observar en la vida cotidiana y que son determinados por distintas situaciones, por ejemplo, las horas de trabajo y ocio (Mulíček *et al.*, 2015).

El ritmo modela el flujo de la experiencia, la ordena en una cuadrícula marcada por los hábitos, por las rutinas cotidianas que construyen nuestros días. Las rutinas de la vida diaria, aunque parezcan mundanas, otorgan sig-

nificado, orden y control a nuestra vida, la vuelven predecible aun frente a las contingencias del contexto (Highmore, 2004; Martin, 1984). La cotidianidad, entonces, es “el espacio de todos los espacios, la vida de todo lo vivido” (Seigworth, 2000).

La multiplicidad de ritmos que se entretajan en la vida cotidiana forma redes invisibles que ocultan relaciones de poder y dominación detrás de sus repeticiones aparentemente inocuas. El ritmo es el pulso que otorga estructura espacio-temporal a nuestra existencia, como el tictac de un reloj que nos ayuda a percibir y a actuar sobre el tiempo: el tiempo abstracto se vuelve concreto cuando al mirar el reloj reconocemos la necesidad de correr para llegar a tiempo a la escuela o al trabajo. Así, tiempo y espacio no se perciben solamente como una abstracción: en las fluctuaciones cotidianas de cambio y permanencia, de hábito y repetición, se viven como parte de la experiencia misma de la vida cotidiana.

La repetición como característica del ritmo permite apropiarnos de los espacios y reconocerlos como lugares familiares porque los incidentes recurrentes son similares a los que se presenciaron con anterioridad. La ritmicidad permite comprender el presente y el futuro que son puntuados por repeticiones, es decir, que el ritmo es un elemento constitutivo de nuestra relación espacio-temporal con la realidad. “Los ritmos se entienden como una ondulación y constituyen un elemento formativo de la experiencia” (Stavrídes, 2016, p. 69), es por esto que Stavros Stavrídes reconoce que los ritmos pueden habitarse de la misma forma en que habitaríamos un hogar. En efecto, el espacio habitado se construye por cierto tipo de prácticas recurrentes (y por lo tanto, rítmicas) combinadas con la permanencia de relaciones espaciales características del lugar:

Usando el concepto de ritmo podemos comprender las cualidades características del espacio público al ser creado por las prácticas sociales recurrentes. El espacio puede definirse como un artefacto socialmente significativo en el proceso de ser temporalizado a través del habitar los ritmos (p. 35).

El ritmo implica pensar el tiempo y el espacio en conjunción dialéctica, ya que en el ritmo siempre hay reiteración y movimiento a través del espacio.

En palabras de Lefebvre: “En todas partes donde hay una interacción entre un lugar, un tiempo y uso de energía, ahí está el ritmo” (Lefebvre, 2012, p. 25). Así, el análisis del ritmo requiere pensar en el cuerpo como una temporalidad vivida. El ritmo implica que el espacio, el tiempo y la energía se desdoblán a través del cuerpo y más allá de él, de modo que es distinto de la mera repetición mecánica, robótica. Esta distinción entre los ritmos mecánicos y los ritmos humanos, sociales, está determinada por la creatividad, pero al mismo tiempo por la familiaridad, que son características rítmicas.

De acuerdo con Henri Lefebvre, el punto de partida para el análisis del ritmo es la subjetividad, ya que a través de ella se ordena la temporalidad pasado-presente-futuro en un continuo indivisible. A través del ritmo se le da sentido al tiempo y al espacio en un sentido práctico. Por otro lado, Lefebvre reconoce que los ritmos son ambiguos, complejos e incluso contradictorios: la vida cotidiana se entiende como un ensamblaje complejo y polirrítmico de ritmos que compiten y se traslapan entre sí.

El principal conflicto rítmico de la modernidad ocurre entre dos categorías: los ritmos cíclicos, es decir, repeticiones endógenas que se asocian con la naturaleza y el cosmos; y los ritmos lineales, en los que la repetición es un tiempo medido, externo, impuesto, como el ritmo del reloj o el martillo al estar clavando. Las ciudades se rigen, principalmente, por los ritmos lineales: los momentos de relajación y diversión, las horas de sueño y de comida o la necesidad de apresurarse no aparecen natural y espontáneamente, sino que son ritmos impuestos desde fuera. Es decir, los ciclos naturales están subordinados a la lógica del capital: de ahí viene la aceleración característica de la vida urbana (véase Rosa, 2011). De modo que los ritmos cotidianos no son arbitrarios ni mucho menos neutrales, son la manifestación de relaciones de poder y dominación que permea hasta lo más íntimo de nuestra existencia. En la ciudad los ritmos diarios están organizados con base en el reloj lineal de 24 horas, pero ese reloj ya no está fuera de nosotros, se ha interiorizado y desde allí determina nuestras relaciones espacio-temporales con la realidad.

3. ESTÉTICA SOCIAL

Según John Dewey (2008) el ritmo es una cualidad primigenia del mundo que nos rodea: la ley natural es al mismo tiempo una ley rítmica e incluso es el ritmo el que permite la existencia de las distintas formas artísticas. El ritmo se hace presente en aquellas repeticiones cíclicas propias de la naturaleza que describe Lefebvre, como las estaciones del año o el día y la noche, que en sociedades no capitalistas constituyen el orden de la vida cotidiana. Sin embargo, el capital y sus formas de dominación también son rítmicas. En las ciudades contemporáneas, el orden rítmico se impone a través de los tiempos de la mercancía y del capital, es decir, de la repetición lineal. Al disciplinar los ritmos, se disciplina la vida cotidiana, el cuerpo⁴ y el tiempo-espacio, en un esfuerzo constante por convertirlos en instrumentos al servicio de la totalización: hoy en día habitamos el ritmo del capital.

El análisis del ritmo hace notar que la corporalidad y las formas culturales están entrelazadas, concatenadas. Para explicar este tipo de fenómenos, Ben Highmore propone el término estética social como la categoría que inter-conecte la percepción, el afecto, los sentidos y las emociones (Highmore, 2010). Y es que, para lograr captar la complejidad del ritmo como experiencia cotidiana, es necesario entenderlo como una categoría estética. Sin agotarse en la belleza y lo sublime, la primera definición del término, aquella formulada en el siglo XVIII por Alexander Baumgarten describe a la estética como “la región entera de la percepción y la sensación humana, en contraste con el dominio enrarecido del pensamiento conceptual” (Eagleton, 2006, p. 65).

De este modo, la categoría ritmo no se limita a la forma racional de entender la realidad, sino que contiene también, por ejemplo, las sensaciones de disgusto que nos causa el habitar un ritmo que no es el nuestro, que nos es impuesto desde fuera. Lefebvre (2012) reconoce que los ritmos objetivos se traducen a nuestros propios ritmos, se convierten en ellos, de modo que los ritmos están tan dentro como fuera de nosotros.

4 Al respecto están los estudios sobre la repetición como herramienta para el *disciplinamiento* de Michel Foucault.

La sensorialidad juega un papel importante en el análisis de la multiplicidad rítmica: los ritmos se piensan con el cuerpo, a través de nuestros propios ritmos, como del andar, de la respiración o del latido del corazón (Lefebvre, 2012). El análisis social de los ritmos es multi-sensorial, corporal. Tal y como nosotros habitamos ciertos ritmos, otros más habitan nuestro cuerpo, volviéndonos parte un flujo polirrítmico que nos mueve como un barco en altamar.

La contradicción rítmica entre la aceleración de la mercancía, de las formas y artefactos del capital aún se opone a la lentitud contemplativa de los hábitos que componen la vida cotidiana. Las rutinas, con sus patrones rítmicos contradictorios, se insertan en el cuerpo e imprimen su marca distintiva en nuestra experiencia. Así es que surge la necesidad de una forma de registrar la vida cotidiana que pueda ordenar la simultaneidad de la contradicción: esa necesidad es estética (Highmore, 2004) y la herramienta para ese ordenamiento es el ritmo. La experiencia cotidiana es la base material de la estética: dentro el flujo constante de experiencias, hay algunas que se separan de él, que se consuman antes de volver de nuevo al continuum. Es decir, la experiencia cotidiana se ordena rítmicamente a través de su puntuación, de la distinción entre lo que ocurrió antes y lo que ocurrirá después.

La experiencia corporeizada del tiempo-espacio se construye y se mantiene a través de ritmos heterogéneos, relaciones sociales que contienen la posibilidad de creación de otras temporalidades, especialidades y ritmicidades. Lo cotidiano sólo puede ser redimido por su transfiguración estética, por la transformación de sus hábitos y repeticiones (Lefebvre, 1991, 2005, 2008). En otras palabras: Es el ritmo, como artefacto de la estética social, el que nos brinda la posibilidad de comprender radicalmente la experiencia cotidiana y así, quizás, de lograr su transformación.

BIBLIOGRAFÍA

AMIN, A., Thrift, N. (2002). *Cities: Reimagining the Urban*. Cambridge: Polity Press.

- BRIGHENTI, A. M. y Kärholm, M. (2018). Beyond rhythmanalysis: Towards a territorialology of rhythms and melodies in everyday spatial activities. *City, Territory and Architecture*, 5(1).
- DALIMIER, C. (1992). Emile Benveniste, Platon, et le rythme des flots (Le père, le père, toujours recommencé...). *LINX*, 26 (1), 137-157.
- DEWEY, J. (2008). *El arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.
- DÍAZ, M. Á. A. (2006). El caminar urbano y la sociabilidad. Trazos desde la Ciudad de México. *Alteridades*, 26 (52).
- EAGLETON, T. (2006). *La estética como ideología*. Madrid: Trotta.
- EDENSOR, T. (2010). Walking in Rhythms: Place, Regulation, Style and the Flow of Experience. *Visual Studies*, 25 (1).
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, P. (1994). Teorías de las emociones y teoría de la afectividad colectiva. *Iztapalapa*, 35 (2).
- HIGHMORE, B. (2002). Street life in London: Towards a Rhythmanalysis of London in the late Nineteenth Century. *New Formations*, 47(1), 171-193.
- ____ (2004). Homework: Routine, Social Aesthetics and the Ambiguity of Everyday Life. *Cultural Studies*, 18 (2-3), 306-327.
- ____ (2010). Bitter After Taste: Affect, Food and Social Aesthetics. En Melissa Gregg, Gregory J. Seigworth, Sara Ahmed (eds.). *The affect Theory Reader*. North Carolina: Duke University Press Books.
- LEFEBVRE, H. (1991). *Critique of Everyday Life: Foundations for a Sociology of the Everyday*. Londres: Verso.
- ____ (2005). *Critique of Everyday Life: From Modernity to Modernism*. Londres: Verso.
- ____ (2008). *Critique of Everyday Life: Introduction*. Londres: Verso.
- ____ (2012). *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*. Londres: Bloomsbury.
- MARTIN, B. (1984). 'Mother Wouldn't Like It!'; Housework as Magic. *Theory, Culture y Society*, 2 (2).
- MAUSS, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- MAY, J., y Thrift, N. (2003). *Timespace: Geographies of Temporality*. Londres: Routledge.

- MICHON, P. (2019). Ritmo, ritmanálisis, ritmología: Un ensayo del estado de la cuestión. Recuperado de Rhythmos: <http://rhythmos.eu/spip.php?article2340>.
- MIDDLETON, J. (2009). 'Stepping in Time': Walking, Time, and Space in the City. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 41 (8), 1943-1961.
- _____. (2010). Sense and the city: Exploring the embodied geographies of urban walking. *Social & Cultural Geography*, 11 (6), 575-596.
- MULÍČEK, O., Osman, R., y Seidenglanz, D. (2015). Urban Rhythms: A Chronotopic Approach to Urban Timespace. *Time & Society*, 24 (3), 304-325.
- PRIOR, N. (2011). Speed, Rhythm, and Time-Space: Museums and Cities. *Space and Culture*, 14 (2), 197-213.
- REID-MUSSON, E. (2018). Intersectional Rhythmanalysis: Power, Rhythm, and Everyday Life. *Progress in Human Geography*, 42 (6), 881-897.
- REVOL, C. (2011). La rue Rambuteau hoy: El ritmoanálisis en práctica. *Urban*, 0 (02), 125-136.
- ROSA, H. (2011). Aceleración social: Consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada. *Persona y Sociedad*, 25 (1), 9-49.
- SEIGWORTH, G. J. (2000). Banality for Cultural Studies. *Cultural Studies*, 14 (2), 227-268.
- STAVRIDES, S. (2016). *Hacia la ciudad de umbrales*. Madrid: Akal.
- VERGUNST, J. (2010). Rhythms of Walking: History and Presence in a City Street. *Space and Culture*, 13 (4), 376-388.
- WUNDERLICH, F. M. (2008). Walking and Rhythmicity: Sensing Urban Space. *Journal of Urban Design*, 13 (1), 125-139.

***El resplandor de un dualismo en el siglo XXI:
ante un posible diagnóstico acerca del cuerpo
en la sociedad contemporánea desde
la mirada de Byung-Chul Han***

GABRIELA DE GANTE MENESES

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se propone realizar un recorrido sobre lo que ha conllevado una consideración del cuerpo en el ámbito filosófico. Si bien no es de nuestro interés instalarnos formalmente en un concepto específico de *cuerpo* para llevar a cabo un planteamiento introductorio del tema, sí nos permitiremos mostrar las aproximaciones más considerables que se han hecho en la historia de la filosofía, de modo que podamos servirnos de ellas para los fines que nos interesa abordar en el desarrollo del presente escrito.

En la cercanía que podemos tener respecto al problema del cuerpo en la tradición filosófica es posible observar que indudablemente éste ha tenido una consideración importante como una parte constituyente de nuestra humanidad, pero apareciendo siempre como aquello perfectamente diferenciado en tanto lo otro y lo ajeno de su contraparte, reducto siempre partícipe del intelecto. En tal tematización, que hasta hace unos siglos se mantuvo indisoluble, se pensaba que “allí donde [habitaba] la inteligencia no [había] cuerpo, y que allí donde [habitaba] el cuerpo no [había] inteligencia” (Grave y Pérez-Borbujo, 2014, p. 31); de tal modo que el cuerpo aparecía como símbolo de desconfianza de todo saber.

Es hasta el pensamiento de Friedrich Nietzsche que vislumbramos los primeros atisbos de una recuperación del cuerpo de índole vitalista en su tematización sobre la *voluntad de poder*; para, posteriormente, con la fenomenología husserliana, y acentuándose con mayor énfasis en las investigaciones de Merleau-Ponty, retomar el problema del cuerpo a partir de un carácter fundamental en la tematización de ámbitos que van de lo cognoscitivo hasta lo ético. Lo anterior, por mencionar sólo algunos planteamientos filosóficos que aparecen hasta nuestro tiempo.

No obstante, en la última década es más sencillo destacar nuevos escritos –como los de Alexander Bard y Jan Söderqvist en *The body machines* (en *The futurica Trilogy*) o los diagnósticos de Byung-Chul Han en *La sociedad de la transparencia*– que nos muestran la necesidad de repensar el cuerpo a la luz de las nuevas problemáticas que abre nuestra época. En este sentido nos situaremos en uno de los principales asuntos de nuestro tiempo: las nuevas tecnologías. La consideración es importante y no mínima, pues estas reclaman una nueva manera de poner nuevamente al cuerpo –sus alcances y los nuevos panoramas que se vislumbran a partir de él– en un espacio de diálogo. En lo que sigue trataremos de exponer brevemente las formas de dualismo que se han manifestado en la cultura occidental, misma que, a nuestro parecer, no aparece precisamente con el cartesianismo, sino que se ha gestado desde que aparecen los vestigios del pensamiento filosófico. Posteriormente, habremos de mostrar, apropiándonos en cierto modo de la obra de Byung-Chul Han, cómo es que el cuerpo se manifiesta oscilando en un dualismo vigente, en los requerimientos que exigen las sociedades contemporáneas a partir del surgimiento de las nuevas tecnologías. Por último, en nuestro colofón, habremos de mostrar por qué es necesaria una consideración fenomenológica de la corporalidad.

1. EMERGE EL DUALISMO

Es casi un lugar común situarnos en la modernidad para señalar que lo que hoy día conocemos como dualismo tuvo su origen en el pensamiento filosófico de Descartes. Pero si nos remontamos siglos antes de ese periodo, podemos referirnos a la poesía de Homero, donde el autor señala los actos

que lleva a cabo el *nous* –que para este momento no era considerado aún algo abstracto como el entendimiento–, que están relacionados directamente con fenómenos que ponen de manifiesto la interioridad. Estos fenómenos responden a actos emotivos y se encuentran localizados en el pecho, los cuales también corresponden a determinados procesos orgánicos que tienen que ver con el corazón. Sin embargo, considerando lo anterior, en Homero –como señala Esteban García– aún no existe una distinción entre cuerpo vivo y lo que es el alma, pero si hubiera que entenderlo de algún modo, sería no como unidad, sino como una pluralidad de procesos. Los hombres de la poesía homérica desconocían la existencia de su cuerpo en tanto propio y sólo era para ellos una suma de miembros que llevaba a cabo ciertas funciones. Con ello, lo que poseían los hombres era su *psyché*, como una forma divina que tenían bajo resguardo y de la cual eran despojados hasta que morían. Lo que perdían en batalla era justamente su *psyché*, que era considerada como el último aliento.

Para el siglo V a. de C. pasó a recuperarse esta *psyché* como algo que a todo individuo subsiste allende la muerte. Con lo anterior se tomó en adelante que existe en los hombres una realidad de origen divino previo al cuerpo y que persiste incluso posterior a su deceso (Esteban García, 2012, p. 24).

Posteriormente, encontramos a los griegos, quienes, en su interpretación de la *psyché*, volvieron a verter nuevas creencias que tomaban matices morales debido al desarrollo del puritanismo, el cual devenía en el pensamiento griego. De ello se desprendía el hecho de que el cuerpo no tenía lugar dentro de la divinidad que enmarcaba el alma y éste se mostraba como algo oscuro. Incluso fue Platón quien se apropió de la sentencia pitagórica de que “el cuerpo es la tumba del alma”, con lo que se agudizó un desdén evidente hacia la corporalidad humana. (p. 30).

La teología medieval no reparó en adueñarse de la sentencia que expone al cuerpo como tumba del alma. San Pablo hace referencia sobre el cuerpo como aquello que lo arrastra hacia el mal, tal como aquel animal que –en palabras de Platón– llevamos atado a nosotros: “Veo otra ley en mis miembros que se rebela contra la ley de mi espíritu, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros. [...] Yo mismo con la mente sirvo a la ley de Dios, mas con la carne a la ley del pecado” (p. 30). De esta manera se

muestra una desvalorización del cuerpo casi total, y aparece como un síntoma predominante de la época cristiana. Con San Agustín aparece el cuerpo como portador de deseo sexual que pone en peligro la vulnerabilidad del hombre, donde la carne emerge como algo escabroso y digno de toda negación y recelo. El cuerpo es, entonces, aquello con lo que no se identifica el alma humana ni los actos bondadosos que puede alcanzar la voluntad, pero sí se identifica con lo desagradable de la animalidad. A propósito, señala Brown citando a Le Goff: “El cuerpo aparece como un recordatorio incesante del parentesco de los hombres con los animales” (Brown, 1988, p. 590).

Como bien hemos visto, un dualismo no se podría atribuir únicamente a Descartes, aunque, como menciona Crescenciano Grave, sí “funda la filosofía moderna a partir del descubrimiento de que la sustancia pensante está determinada como sujeto [...] que no refiere al yo empírico sino al pensamiento en general” (2014, p. 13).

Si bien el *cogito ergo sum* inauguró la concepción moderna de la subjetividad, siendo lo único apodíctico la certeza del *cogito* y lo único verdadero del mundo percibido aquello que podía pensarse clara y distintamente; el cuerpo, en esta concepción, viene a ser excluido y se torna objeto de características peculiares entre las demás cosas, pero a la vez formando parte de una maquinaria universal:

Y aunque [...] tenga un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, como por un lado tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto sólo soy una cosa que piensa y no extensa, y por otro, tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que [...] mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser o existir sin él. [...] No soy de ningún modo ese ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano (Descartes, 2011, p. 129-130).

Descartes, en sus meditaciones, realiza una separación del sujeto y de su cuerpo otorgándole únicamente a la mente la esencia de toda humanidad, y el cuerpo que ha separado no es cuerpo en tanto vivido, sino que aparece para él como un resto de conciencia, es decir, como una maquinaria. A partir de ahí nada escapa al mecanicismo cartesiano, pues el mismo movimiento

no deviene de un alma que ejerza algún poder vital sobre el cuerpo, sino que simplemente lo reduce a un proceso mecánico que llevan a cabo igualmente los autómatas.

De este modo, el proyecto cartesiano también va unido en un movimiento epocal al nacimiento de la medicina moderna, y el proceso de industrialización fue solidario de un modo de pensar dualista que reducía la esencia humana a lo espiritual, separada de un objeto que ya no es sujeto mismo, sino que sólo lo posee. Al respecto, Mónica Menacho dice: “el autor [en las *Meditaciones Metafísicas*] expresa la creencia no de ser un cuerpo sino de poseer un cuerpo, esto es, el cuerpo se presenta como una propiedad de un algo: el yo” (2008, p. 4).

A pesar de que Descartes parece no atender definitivamente a una demostración más clara y explicativa para justificar su concepción sobre el dualismo, se mantiene la preminencia del alma sobre el cuerpo en toda su obra. Hirschberger señala que la princesa Liselotte, discípula de Descartes, se percató de ciertas contradicciones y aporías en sus escritos que no resguardaban un sustancialismo y por consiguiente un completo dualismo: “[por lo que] Descartes hubo de responder en esta cuestión a una evidencia clara y distinta: que la interacción psicosomática es, en general, algo misterioso, aunque es en todo caso un hecho” (2011, p. 51). Lo que podríamos suponer es que ante cualquier tematización o abordaje teórico que se pudiera realizar sobre la división sustancial que corresponde a la antropología humana, aquélla es superada por lo que necesariamente implica toda actividad vital.

2. EL DIAGNÓSTICO CONTEMPORÁNEO

No vendría a ser algo novedoso decir que un dualismo de índole cartesiano sigue vigente desde el giro científico que propició su autor. El cuerpo pasó de estar a la sombra de la razón, a aquello claramente determinado y empleado en aras de ella misma. Este cuerpo cartesiano se ha tornado como objeto de estudio en cuya unidad se busca ver algo perfectamente manipulable con el propósito de alcanzar un proceder exacto en su estudio. Paradójicamente, la medicina, en su sentido más propio, ha buscado sentar todas las bases para

la conservación óptima del cuerpo humano. Crescenciano Grave lo destaca muy oportunamente señalando que,

la modernidad [cartesiana] fundada filosóficamente en una distinción en la que el sujeto se abstrae de la maquinaria corporal para pensar y asegurar los éxitos de la ciencia en la producción de conocimiento ha desembocado en un mundo cuyos mayores logros redundan en un mayor bienestar de la dimensión corporal de la existencia humana (2014, p. 16).

Hasta ahora el dualismo mencionado parece traer grandes consecuencias en cierto grado favorables en el campo científico. Sin embargo, parece que cada momento histórico se reviste de un dualismo que –de acuerdo con las percepciones del hombre y el experimentar su lugar en el mundo– se va modificando, demarcando nuevas características acordes a cada época.

Hoy somos espectadores de una revolución digital que requiere nuevas formas de pensar, de actuar y también de interactuar. En “Technology as the driving force of history”, A. Bard y J. Söderqvist refieren que presenciar esta revolución “significa que el cerebro humano se expandirá a un grado incomprensible a través de su integración con redes electrónicas” (2012, p. 22). Esta revolución llama nuevamente a redefinir conceptos, así como las nuevas categorías o formas no sólo de nombrar las cosas, sino además de experimentarlas. Los sujetos al vivir esta transformación van modificando sus formas de percepción individual y asumen otras expresiones. El dualismo que hoy nos toca encarar radica en la forma de pensar al cuerpo a través de la *world wild web*.

En el capítulo ‘La sociedad de la exposición’, que aparece en *La sociedad de la transparencia*, Byung-Chul Han comienza citando a Walter Benjamin: “para las cosas que están ‘a servicio del culto [...] el que existan es más importante que el hecho de ser vistas” (2013, p. 11), el autor continúa: “Su valor cultural depende de su existencia y no de su valor” (p. 11). Para Benjamin el valor de las cosas radica en su permanecer íntimo e inaccesible de su existencia, prescindiendo de su exhibición. Incluso todo aislamiento bajo una máxima de ‘*estuto secreto*’ es constitutivo inmediato de su valor cultural.

La exhibición, por el contrario, se convierte en degradación total de su valor de culto.

La sociedad de la transparencia invierte la fórmula, donde la exhibición de las cosas viene a ser una característica importante de su existencia. Dicha exhibición propicia su transformación en mercancía al exponerlas en su totalidad; con ello, posibilita una apresurada pérdida de sobre guardo de todo valor cultural. Aun con esto, convertirlas en mercancías no implica necesariamente la permeabilidad de un valor de uso o de cambio sobre ellas, por el contrario, radica en la atención inmediata que sobre las cosas en su desnudez se vuelca. Así, la transparencia exige que se le despoje a las cosas de su singularidad y su intimidad:

Las cosas abandonan cualquier negatividad, cuando se alisan y allanan, cuando se insertan sin resistencia en el torrente liso del capital, la comunicación y la información. Las acciones se tornan transparentes cuando se hacen operacionales, cuando se someten a los procesos de cálculo, dirección y control (Byung-Chul Han, 2013, p. 5).

A partir de que las cosas se revelan en su completa transparencia todo interior se expone hacia el exterior y entonces todo se mide a partir de lo que se muestra, entre más visibles y expuestas aparecen, aumenta su valor de exhibición. Byung-Chul Han en este sentido señala que la sociedad expuesta, es una sociedad pornográfica, pues precisamente todo queda a disposición de un vistazo inmediato que provoca que se muestren las cosas y se consuman con rapidez. (2013, p. 13).

En su obra, Byung-Chul Han continúa mostrando lo que la exhibición en la época de la transparencia nos revela, pero de un salto asemeja la exhibición de los objetos con la del cuerpo humano, con lo que se basta para ejemplificar a partir de la pornografía.

En la pornografía se aniquila completamente el *eros*, pues la exposición del cuerpo humano a partir de la escena pornográfica se consume en la alienación del placer sexual y en la imposibilidad de un gozo. El cuerpo humano se cosifica y decanta en objeto meramente de exhibición y explotación, don-

de la red se convierte en el espacio de exposición, y el cuerpo humano aparece como propaganda que propicia el aumento de atención y consumo veloz.

Al pensar esta *hipervisibilidad* que acaece sobre el cuerpo, nos hace posible desplazar nuestro pensamiento hacia otros espacios en que se exhibe dentro la web. ¿Cabría aquí preguntarnos sobre aquello que se juega en las redes sociales con referencia al cuerpo humano? Ensayando una posible respuesta a esta pregunta, podríamos apuntar en un primer momento a un planteamiento que posicione ese espacio como el intersticio donde se entrega todo a los “torrentes sanguíneos de la *hipercomunicación*” (Byung-Chul Han, 2013, p. 13), y donde todo se permea de visibilidad agrietando con mayor rapidez aquello que demarcaba los límites para las variables corporales en su intimidad y casi nula posible exhibición.

Nuestra época introduce una perspectiva diferente acerca del individuo contemporáneo, donde éste aparece coaccionado ante la mirada del otro, que deviene en una exigencia exasperada de aceptación, misma que lo estimula para llevar a cabo modificaciones cuasi infinitas sobre su cuerpo, que, como característica de nuestro tiempo, es considerado a su disposición como una mercancía que subyace bajo su propiedad. Lo que para Descartes era la posesión de un cuerpo⁵, lo imaginario de las redes sociales nos permite definirlo expresamente como una forma mercantil que nos permite instalarnos como dueños sobre él.

La identidad del sujeto en este punto se vuelve difusa para pensarla en su completitud. Se pierde toda particularidad distintiva y de reconocimiento que permeaba en los sujetos de la modernidad, para pasar a la contemplación inmediata de la imagen visual. La identidad deja de ser la voz de un conjunto de características y rasgos –por ejemplo, intelectuales y afectivas– que se manifestaban como aspectos particulares de todo individuo, para convertirse en pronóstico y estadística mercantil. De este modo, toda transparencia va

5 “En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente, y, de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito de esta manera: por cuerpo entiendo todo lo que puede estar delimitado por alguna figura, estar situado en algún lugar, y llenar un espacio de tal suerte que cualquier otro cuerpo quede excluido” (Descartes, 2011, p. 68).

unida al vacío de sentido y convierte a los individuos en parte de la masa de la información y de la comunicación. Astutamente, con estos rasgos como referencia, actualmente es posible deducir cuál es la imagen corporal que el sujeto desea tener de sí mismo, por lo que toda propaganda que se manifiesta en las redes sociales parece predecir y adecuarse a los gustos que cada personaje requiere satisfacer abocados a determinadas ‘necesidades’.

Otro aspecto que acarrea este nuevo trato con el cuerpo en *La sociedad de la transparencia* radica en el alejamiento corporal entre los individuos, lo cuales se ven atravesados por lo eventual y dejan entre paréntesis la facultad de poder formar mundo entre ellos. El contacto entre individuos para el reconocimiento y empatía corpórea se vuelve innecesaria, y se produce únicamente, como afirma Byung-Chul Han, una efímera “contigüidad epidérmica del ojo hacia la imagen” (2013, p. 14) para poder recorrer al otro en una llana imagen corporal. La transparencia viene a producir una falta de interés que desencadena en una carencia de anhelo hacia lo otro y los otros.

Lo anterior bien nos permitiría pensar que el culto que se rinde al cuerpo en estas sociedades podría ser superior, pero si observamos minuciosamente, dicho culto viene a ser sólo aparente, pues únicamente radica en otorgarle un valor especial en la medida de una veneración contingente por tener-un-cuerpo, más no un reconocimiento que exhorte al respeto por lo que implica ser-en-un-cuerpo.

COLOFÓN

El cuerpo ha tomado un lugar en el espacio de las nuevas tecnologías, de este modo se encuentra en la categoría de objeto perfectamente manipulable cuya relación que llevamos con y hacia él se ve mediatizada por las reglas que imponen las nuevas relaciones personales a través de las redes sociales. Allí, el cuerpo se reviste como dual, permea lo incorpóreo de una subjetividad cartesiana que se comunica a través de dichos medios, misma que enaltece el paso a las modificaciones de una imagen corporal que precisamente no se reconoce como individuo. El cuerpo se desenvuelve como imagen desencarnada, y el sujeto no es consciente de su estructura orgánica enriquecida y compleja que a su vez porta una individualidad; en cambio, sólo se distinguen trozos

de un sujeto empobrecido y carente de mundo. Se produce un olvido de su cuerpo que precisamente lo dota de identidad y porta su historia, así como la intimidad de sus vivencias.

El sujeto para poder estar volcado al mundo necesita estar encarnado, contagiarse de la mundanidad de los otros que lo reconocen y a través de los cuales él también se reconoce:

Están [los otros] también, en efecto, experimentados como gobernando psíquicamente en el cuerpo vivo natural que a cada uno le pertenece. Así, entrelazados peculiarmente con otros cuerpos vivos, como objetos ‘psicofísicos’, están en el mundo. [...] los experimento como sujetos respecto de este mundo; como experimentando este mundo, y experimentando este mundo mismo que yo experimento; y además, como teniendo experiencia de mí, tal como yo la tengo del mundo y de los otros (Husserl, 1985, p. 151).

Estar encarnado es presentarse en un tejido de relaciones, simpatías y rechazos que sólo es posible en la triada cuerpo-otros-mundo. La relación con el otro se encarna porque comparten un mismo suelo común que es el mundo, y sólo así se abre una esfera perteneciente a la empatía, entre cuerpos que se hacen presentes.

Las tecnologías exigen transparencia, pero el hombre no es transparente *per se*, porque en él radica también la contradicción y la inconsistencia de su actuar. Lo que muestran las redes sociales no son individuos encarnados sino construcciones de individuos que pueden ser moldeables y transparentes en la medida en que la relación con los otros, al no ser directa, puede ser mediada por un sinnúmero de alteraciones. Carecer de cuerpo precisamente conduce a la imposibilidad de interactuar completamente en el mundo de los otros, de estar intencionados y dirigidos hacia ellos corporalmente, pues, como señala Merleau-Ponty- “los otros hombres jamás son para mí puro espíritu: sólo los conozco a través de sus miradas, sus gestos, sus palabras, en resumen a través de su cuerpo” (2003, p. 48) Omitir ésta vía, implicaría la imposibilidad de constituir y dar sentido al mundo en el que estamos parados, pues el cuerpo encarnado se va haciendo cuerpo vivido en la medida que se encuentra en

dinamismo con el mundo y, así mismo, el mundo sólo es mundo en la medida en que se va haciendo para el cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA

- BARD, A., Soderqvist, J. (2012). Technology as The Driving Force of History. En *Netocrats – The Futurica Trilogy, Part 1*. Stockholm: Stockholm Text. Pp. 13-34.
- GRAVE, C., Pérez-Borbujo, F. (2014). *El cuerpo y sus abismos*. México: UNAM.
- HAN, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- _____. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- COTTINGHAM, J. (1995). *Descartes*. México: UNAM-FFYL.
- DESCARTES, R. (2011). *Discurso del método*. Madrid: Alianza.
- _____. (2011). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza.
- _____. (2011). *Obras I*. Madrid: Gredos.
- GARCÍA, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Rhesis.
- HIRSCHBERGER, J. (2011). *Historia de la filosofía: Edad moderna, Edad contemporánea*. (Vol. II). Barcelona: Herder.
- HUSSERL, E. (1985). *Meditaciones cartesianas*. (Trad. José Gaos y M. García Baró). México: FCE.
- MENACHO, M. (2008). Cuerpo propio, imaginación y causalidad en la Meditación Sexta de R. Descartes. En Cecilia Durán y Andrea Vidal (Comps.). *Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- _____. (2008). Cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto en René Descartes. En Carlos Prego y Mariana Versino (Comps.). *V Jornadas de Sociología*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- MERLEAU-PONTY, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. (Trad. Jem Cabanés). Barcelona: Planeta-Agostini.
- _____. (2003). *El mundo de la percepción*. (Trad. Stéphanie Ménasé). México: FCE.

La lucha por el reconocimiento del trabajo doméstico: un problema de justicia social

ANDREA GONZÁLEZ MEDINA Y MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, diversas corrientes del feminismo han introducido el debate del trabajo doméstico. Los enfoques desde los cuales se ha pensado el problema no son homogéneos. Por el contrario, involucran una infinidad de teorías y categorías que muestran que el trabajo doméstico no puede ser comprendido como algo general y abstracto. Por esta razón, las autoras se han preocupado por esbozar las especificidades desde las cuales se ejerce dicho trabajo mediante la llamada perspectiva interseccional, evocando a una infinidad de estudios de caso que han merecido atención por parte del feminismo negro, el feminismo materialista y el feminismo marxista. A pesar de lo anterior, un punto de convergencia importante entre las feministas reside en la necesidad de otorgarle el estatuto de trabajo a las llamadas labores domésticas, puesto que dicha demanda entraña de fondo el problema de la justicia social.

Este estatuto se reclama tanto en el llamado trabajo doméstico no remunerado realizado por las llamadas “amas de casa” como en el trabajo doméstico remunerado a modo de prestación de servicios. Es importante destacar que dicha distinción analítica permite comprender que cada uno de estos casos responde a problemáticas distintas; por ende, los modos mediante los cuales se encauza la lucha por el reconocimiento son distintos.

En el presente trabajo el foco de atención se dirige hacia el trabajo doméstico como actividad remunerada, en la medida en que entrama formas de lucha sumamente particulares. Es importante recalcar que las diversas expresiones de coalición para la obtención del reconocimiento de las trabajadoras domésticas se dirigen hacia la obtención de mejores condiciones laborales. Los sindicatos, asociaciones civiles, colectivos y en la actualidad el uso de redes sociales sirven como una herramienta para visibilizar su actividad y, a su vez, para ejercer presión política de sus demandas. Por esta razón, el objetivo del presente trabajo reside en emprender una discusión acerca del problema de la justicia social a partir de las estrategias de lucha de las trabajadoras domésticas remuneradas mexicanas.

El problema de la justicia social ha recibido un tratamiento diverso desde el feminismo. Sin embargo, la perspectiva que será privilegiada en el presente análisis es la desarrollada por Nancy Fraser, aunque no se descartará la posibilidad de dialogar y complementar el análisis con otras tradiciones feministas que permitan ahondar en la discusión. El análisis propuesto por la autora resulta central en los debates contemporáneos, al grado que la problemática es planteada en términos de la denominada era postsocialista, pero sin olvidar el contexto permeado por el capitalismo. De manera general, Fraser esboza el problema de justicia social como la necesidad de que las personas reciban un trato igualitario. Para que esta condición pueda darse es necesario considerar dos ejes centrales. Por un lado, se encuentran las políticas de redistribución, mientras que por el otro se encuentran las políticas de reconocimiento. Una adecuada articulación entre la esfera cultural y la base económica es lo que permitirá el acceso a dicha justicia. En consecuencia, se pretende visibilizar que la lucha por el reconocimiento del trabajo doméstico pretende traducirse en una transformación de las condiciones reales de existencia de las mujeres trabajadoras.

1. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO A LA LUCHA POR LA REDISTRIBUCIÓN

Sirvienta, criada, muchacha, chacha son algunas maneras de referirse a las personas que se encargan de realizar el trabajo doméstico como actividad remunerada. Cualquier denominación resulta oportuna mientras se oculte

la cara explotada de las mujeres que realizan el trabajo doméstico y, por supuesto, la cara del explotador que niega la importancia de dicho trabajo, del tal modo que esta desvalorización se traduce en una apropiación del trabajo doméstico al costo mínimo. En México, el trabajo doméstico se encuentra vinculado con elementos de servidumbre y esclavitud que deben superarse. Ésta es la situación de 2.3 millones de personas en México de las cuales 9 de cada 10 son mujeres (INEGI, 2018).

En este sentido, es posible aludir a los problemas referentes a la feminización del sector, pero, sobre todo, a su vínculo con la clase, ya que las personas que se emplean en el trabajo doméstico lo hacen “por razones de necesidad económica y por factores asociados a la marginación y la pobreza, como escaso logro educativo y falta de oportunidades” (Conapred, 2018). Aunado a lo anterior, las trabajadoras del hogar se enfrentan constantemente a la violencia en sus vertientes psicológica, emocional, económica y sexual. Las condiciones que encaran las trabajadoras domésticas son sumamente precarias, ya que sus derechos se encuentran escasamente legislados; asociado a lo anterior, laboran en condiciones de informalidad. Las cifras son alarmantes, ya que sólo el 2.5% de las trabajadoras domésticas son trabajadoras formales. En este sentido, es necesario reconocer la importancia de que el trabajo remita a un marco institucional y, por lo tanto, a una relación laboral, ya que ésta vincula el trabajo de una persona con un marco institucional y jurídico, donde existe “una relación laboral que permanece en el tiempo y tiene un carácter mercantil, pues se intercambia por un salario asignado individualmente” (Neffa, 1999, p. 128).

Evidentemente, la cuestión es sumamente complicada, pues la relación que se establece entre las trabajadoras domésticas y las patronas se encuentra bajo el influjo de la informalidad. De acuerdo con Detlev y Martín, “las relaciones laborales engloban interacciones entre distintos actores (personas, grupos, organizaciones) que generan formas variadas de regulación (normas, contratos, instituciones, reglas informales)” (Detlev y Martín, 2005, p. 55). En la medida en que las trabajadoras domésticas carecen de tal relación, es como se configuran relaciones de explotación profundamente severas que se traducen en precariedad de corte económica, temporal y social. Es decir, que las trabajadoras no tienen acceso a un salario justo, no tienen acceso a

prestaciones, además de que la capacidad de coalición entre las mismas es bastante complicada.

Es en este escenario donde la lucha por el reconocimiento de las trabajadoras domésticas remuneradas cobra total sentido, pues se plantea la necesidad de construir relaciones más justas. Como se ha mencionado en líneas anteriores, Nancy Fraser plantea el problema de la justicia social a partir de un paradigma que conjuga tanto las políticas de reconocimiento como las políticas de redistribución. Si bien Fraser realiza un tratamiento entrelazado de ambas cuestiones, es necesario subrayar que esta situación no siempre fue así. En este sentido, Fraser apunta que “en cuanto términos filosóficos, ‘redistribución’ y ‘reconocimiento’ tienen orígenes divergentes” (Fraser, 2008, p. 85). De esta manera, la redistribución se encuentra vinculada con la tradición liberal anglo norteamericana que plantea concepciones de justicia a partir de la redistribución económica, mientras que el reconocimiento se encuentra relacionado con la filosofía hegeliana.

Como puede notarse, el dilema reconocimiento/redistribución ha sido planteado en términos de una falsa antítesis. Esta antítesis no sólo se da en el nivel teórico, por el contrario, en el ámbito de la realidad es aún más preminente. En el escenario actual, además de la paralización del discurso de la justicia social, Fraser sostiene que “tienden a predominar las reivindicaciones del reconocimiento” (p. 83) como consecuencia de la desaparición del comunismo y el ascenso de la ideología del mercado libre. El problema no reside únicamente en conciliar reconocimiento y redistribución dentro de un esquema teórico, sino en el hecho de que ambos ejes reciban un tratamiento unificado en la lucha política.

Para conciliar teóricamente el reconocimiento y la redistribución, Fraser recurre a una serie de supuestos provenientes tanto de la teoría crítica como del posestructuralismo. La propuesta de Fraser es la siguiente: “en vez de alinear la redistribución y el reconocimiento con la política de clase y la política de la identidad, respectivamente, trataré cada paradigma popular como expresión de una perspectiva característica acerca de la justicia social, que puede aplicarse, en principio, a la situación de cualquier movimiento social” (p. 86). Se debe pensar la lucha de las trabajadoras domésticas en términos del paradigma de Fraser, ya que el reconocimiento se ha vuelto una palabra

clave en la configuración de la lucha de las mujeres para adquirir el estatuto del trabajo doméstico; y que, a su vez, promueve el escenario para mejores condiciones de trabajo.

El trabajo doméstico contempla “desde las actividades más visibles, como comprar, limpiar, preparar alimentos, cuidar y atender, a otras menos visibles, como la gestión y organización del hogar (...), la mediación emocional entre familiares y servicios y la representación familiar” (Martínez, Catalá-Miñana y Peñaranda, 2016, p. 170). Puede decirse que éste es el carácter esencial del trabajo doméstico. Sin embargo, la ejecución de tareas se inscribe en contextos diversos. Por esta razón, las feministas han introducido la distinción entre trabajo doméstico remunerado y trabajo doméstico no remunerado, en la medida en que las condiciones de realización de dicho trabajo difieren en términos de los escenarios de explotación, así como en las estrategias de lucha. El trabajo doméstico no remunerado es comúnmente asociado con las amas de casa y la lucha por el salario doméstico. Por otra parte, el trabajo doméstico remunerado refiere al caso de prestación de servicios y su lucha se dirige hacia la mejora de condiciones laborales.

Evidentemente, la distinción entre remuneración y no remuneración ha generado críticas importantes en el ámbito académico y político, puesto que se pregunta si lo que se enmarca en la lucha es propiamente la remuneración global del trabajo doméstico. Esto resulta problemático, ya que cuestiones como la división sexual del trabajo, la clase y la alienación persistirían pese a la existencia de un salario. A pesar de ello, la noción de trabajo doméstico remunerado resulta óptima para comprender el cauce de la lucha de las mujeres que protagonizan tal movimiento. La razón es sencilla: es necesario reconocer que remuneración no es lo mismo que salario. De esta manera, se ha distinguido entre la paga por la realización del trabajo doméstico y el salario por el trabajo doméstico. Mientras que el primero carece de regulación de las relaciones laborales e incluso niega la existencia de estas, el segundo se encamina hacia el reconocimiento de la relación laboral, ya que se encuentra regulado por la existencia de un contrato.

Silvia Federici plantea que “ya en el mismo título *Pay for Housework* se falsea el problema, reclamar un salario [*wage*] no es lo mismo que recibir una paga [*pay*], el salario es la expresión de la relación de poder entre capital

y clase trabajadora” (2013, p. 54). La tesis de Silvia Federici hace referencia al contexto de lucha y movilización, cuyo fin es la mejora de las condiciones de trabajo. Por tal razón, es posible aludir que la lucha de las trabajadoras domésticas se dirige hacia la búsqueda de adquisición de derechos laborales. En este sentido, reconocer el servicio que prestan estas mujeres como trabajo lleva de fondo el reclamo para acceder a una relación laboral y así obtener el acceso a una serie de derechos laborales. Esta postura ha sido criticada y problematizada básicamente por dos razones que conviene discutir, las cuales se encuentran profundamente vinculadas con la capacidad real de transformar las condiciones materiales de dichas trabajadoras.

La primera crítica reside en el hecho de que la lucha por el reconocimiento de las trabajadoras domésticas se queda en una mera cuestión de valor simbólico que poco tiene que ver con un impacto en las condiciones materiales. Este reclamo es básicamente el dilema que Nancy Fraser plantea respecto a la escisión reconocimiento/redistribución. Así, se discute que “mientras que las políticas de redistribución parecen pasar a un segundo plano (...) se extienden las políticas de reconocimiento (de la diversidad) como resultado de la presión ejercida por colectivos anteriormente discriminados” (Galcera, 2016, p. 8). En lo absoluto se considera que esta postura enmarque la lucha de las trabajadoras domésticas, ya que los objetivos de la movilización pretenden traducirse en una transformación no sólo de las condiciones de vida de las trabajadoras, sino también de sus familiares más cercanos. Cuando se analizan los patrones sociales que conforman el orden simbólico en el que se enmarca el trabajo doméstico, no es posible decir que esto refiera únicamente a cuestiones simbólicas. Más bien la discusión se entretiene con la redistribución económica.

El segundo aspecto que se discute dentro de tal lucha es el referente al carácter opresivo de dicha actividad. Dentro de las tradiciones teóricas, la labor doméstica ha sido vista con total reticencia. Tal como Hannah Arendt señala, existe un desprecio hacia la labor que “originalmente surge de la apasionada lucha por la libertad mediante la superación de las necesidades” (2009, p. 90). En una línea argumentativa similar, Lenin destaca que “el banal trabajo doméstico frustra, estrangula, embrutece y degrada” (Lenin, citado en Davis, 2005, p. 233). En este sentido, cuando Angela Davis discute la lucha del

salario por el trabajo doméstico, sugiere que la existencia de este no parece resolver el carácter alienante del trabajo doméstico. Por esta razón, Davis sostiene que “las mujeres de la limpieza, las empleadas de hogar, o las criadas, son las que saben mejor que nadie lo que significa recibir un salario por este trabajo” (2005, p. 234). Sin embargo, esta discusión que, si bien no resulta menor, tiene un carácter ciertamente descontextualizado cuando en México las trabajadoras domésticas perciben menos de dos salarios mínimos por jornada. Es necesario subrayar que, con el advenimiento del modo de producción capitalista, las personas se volvieron dependientes del salario para poder lograr su reproducción. De ahí que deba acentuarse que el salario que estas trabajadoras reciben resulta insuficiente para poder solventar sus necesidades básicas, ya que lo que está en juego es la supervivencia inmediata.

A pesar de las críticas señaladas, las acciones encabezadas por las trabajadoras domésticas tienen cierta potencialidad y ejercen una capacidad de resistencia importante hacia las injusticias propagadas por el modo de producción imperante. Así, es necesario redefinir los dos polos de la práctica política según Fraser. La autora sostiene que la práctica política requiere definir la injusticia económica que “está arraigada en la estructura económico-política de la sociedad” (2016, p. 27), incluyendo la explotación, la desigualdad económica y la privación, así como la injusticia cultural que “está arraigada en modelos sociales de representación, interpretación y comunicación” (*ídem*) materializados en la dominación cultural, la falta de reconocimiento y la falta de respeto. Es posible observar que las movilizaciones encabezadas por las trabajadoras se encargan de reconfigurar tanto las injusticias de corte cultural como económico. La lucha por el reconocimiento del trabajo doméstico se encamina a la adquisición de derechos laborales que tienen la capacidad de transformar las condiciones materiales en las que se encuentran. En este sentido, la lucha de las trabajadoras domésticas es a largo plazo, pues el camino que deben recorrer es bastante arduo, ya que la voluntad de los empleadores para otorgar mejores condiciones de trabajo es práctica nula. Sin embargo, la lucha persiste mediante diversas estrategias. En los apartados siguientes serán discutidas en el contexto mexicano.

2. DE LA ESFERA PRIVADA A LA ESFERA PÚBLICA

Las esferas privada y pública han formado parte central en las perspectivas feministas, ya que su reflexión permite pensar en nuevos marcos de justicia social, tanto para mujeres como para hombres. La escisión entre ambas esferas es histórica, pues su emergencia se encuentra estrechamente vinculada con el ascenso de los Estados-Nación. Una distinción que parece particularmente útil es la de Teresa de Barbieri, quien sostiene que ambas esferas forman parte de la sociedad civil. La esfera pública se encuentra vinculada con el acontecer de “las actividades propias de la ciudadanía” (De Barbieri, 1996, p. 110), mientras que por la esfera privada se entiende lo “doméstico, espacio físico de la vivienda, de sus alrededores y las relaciones parentales e íntimas que tienen lugar en él” (*idem*).

El aspecto simbólico juega un rol central en la construcción del imaginario de las trabajadoras domésticas. Evidentemente, el trabajo que desempeñan se encuentra profundamente asociado con la esfera privada, razón por la cual pensar en la coalición y participación de las trabajadoras domésticas en la esfera pública resulta sumamente complicado. Sin embargo, con el paso de los años tanto los estudios de género como el feminismo han desmitificado dicha cuestión. La literatura ha contribuido a develar ciertos mecanismos que involucran la acción colectiva y los movimientos sociales en relación con las trabajadoras del hogar a partir de la creación de redes nacionales, transnacionales y virtuales. En esta línea argumentativa, Mary Goldsmith señala que “las trabajadoras del hogar se han organizado y fortalecido, invocando convenios internacionales y construyendo coaliciones amplias que rebasan fronteras, y a partir de esto, han visibilizado sus condiciones” (2013, p. 233). La historia de lucha de las trabajadoras domésticas se remonta a la década de los veinte. En un estudio realizado por Mary Goldsmith (1992) es posible observar algunas tendencias importantes como la construcción de sindicatos mixtos, así como la afiliación de ocupaciones como molineras, meseras, cocineras, tortilleras y fonderas, entre otros. También es importante distinguir las propias transformaciones de las cuales ha sido objeto el trabajo doméstico como actividad y las condiciones en las cuales se desarrolla, razón por la cual las estrategias de lucha también se han transformado.

Es significativo señalar que en el escenario internacional actual han existido ciertos avances para mejorar y visibilizar las condiciones en las cuales se ejerce el trabajo doméstico. La Confederación Latinoamericana y del Caribe de Trabajadoras del hogar (CONLACTRAHO) fue constituida desde 1983 y se encuentra compuesta por sindicatos, asociaciones y organizaciones que integran representantes de grupos de trabajadoras del hogar remuneradas. Se han logrado cambios importantes en países como Brasil y Argentina, pero, sobre todo, en países como Bolivia y Perú. En Bolivia, la Federación Nacional de Trabajadoras Asalariadas del Hogar de Bolivia (FENATRAHOB) contribuyó a la aprobación de la Ley de Regularización del Trabajo Asalariado del Hogar. En Perú, organizaciones como el Centro de Capacitación para Trabajadoras del Hogar (CCTH), el Instituto de Promoción y Formación de Trabajadoras del Hogar (IPROFOTH) y la Casa de la Panchita contribuyeron a la promulgación de la Ley de los Trabajadores del Hogar. Pese a todos estos intentos, la lucha de las trabajadoras domésticas tiene que enfrentar retos importantes que deben propiciar la mejora del marco normativo del trabajo doméstico.

En el caso de México, la lucha para renovar las condiciones de las trabajadoras domésticas ha sido complicada. Marcelina Bautista es una de las principales activistas que ha intentado construir alianzas y convenios para dar cauce a la lucha. Bautista es fundadora del Centro de Apoyo y Capacitación para Empleadas del Hogar (CACEH), organización pionera que agrupa a personas trabajadoras del hogar en México con apoyo de la Fundación MacArthur. Posteriormente, contribuyó a la constitución del primer sindicato de trabajadoras y trabajadores del hogar, el cual quedó legalmente constituido en febrero de 2016. El trabajo de Marcelina Bautista se dirige hacia la difusión de los derechos de las trabajadoras del hogar y la reivindicación de las leyes. En la actualidad, el sindicato plantea dos desafíos importantes. En primer lugar, pide la ratificación del Convenio 189 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el cual fue aprobado por dicha organización en 2011 y firmado por México. Dicho convenio se dirige básicamente a reconocer a las y los trabajadores domésticos; potenciar el sindicalismo y la negociación colectiva; eliminar el trabajo forzoso y el trabajo infantil; la protección efectiva contra toda forma de abuso, acoso y violencia; regular el salario; otorgar tiempo libre y vacaciones; evitar las prácticas abusivas por parte de los

empleadores; acceso a seguro social; en suma, de construir el camino hacia el trabajo decente.

En segundo lugar, considera necesario reformar la Ley Federal del Trabajo, ya que sigue siendo altamente discriminatoria y no garantiza un pleno ejercicio de derechos laborales a este sector. Se debe precisar que las trabajadoras domésticas se rigen por la Ley Federal del Trabajo aprobada en 1970. Es indispensable destacar que en el artículo 343 se apunta que “el patrón podrá dar por terminada la relación de trabajo sin responsabilidad, dentro de los treinta días siguientes a la iniciación del servicio” (LFT, 2019, p. 62), lo cual se traduce en relaciones profundamente inequitativas y de incertidumbre laboral. De la misma manera, en el artículo 333 se menciona que los “trabajadores domésticos deberán disfrutar de reposos suficientes para tomar sus alimentos y de descanso durante la noche” (p. 18), razón por la cual las jornadas de hasta 12 horas resultan permisibles, lo cual contrasta con las 8 horas permitidas en otros trabajos.

Respecto de la remuneración, dicha ley sostiene que el 50% de la remuneración por el trabajo doméstico puede ser en especie o alimentación, tal como lo sugiere el artículo 334, el cual sustenta que “la retribución del trabajo doméstico comprende, además del pago en efectivo, los alimentos y la habitación. Para los efectos de esta Ley, los alimentos y habitación se estimarán equivalentes al 50 % del salario que se pague en efectivo” (p. 18). De la misma manera, es importante subrayar que a pesar de que el artículo 335 sostiene que “la Comisión Nacional de los Salarios Mínimos fijará los salarios mínimos profesionales “que deberán pagarse a estos trabajadores” (p. 61), la realidad es que el 30% de este sector percibe menos de un salario mínimo y el 70% recibe menos de dos salarios mínimos. Como puede notarse, la lucha por la adquisición de derechos es sumamente complicada. La parte legislativa es una parte de la lucha; la lucha por la dignificación, el respeto y la visibilización del trabajo doméstico es la otra parte.

3. DE LA ESFERA PÚBLICA A LA ESFERA PÚBLICA VIRTUAL

Se ha mencionado el salto que ha permitido visualizar una serie de acciones colectivas realizadas por las trabajadoras domésticas en la esfera pública como estrategias de acceso a la justicia social. Ahora, es indispensable pensar cómo estos marcos de acción se complementan con la esfera pública virtual, la cual es entendida como “una herramienta para abordar los procesos de mediación entre un conjunto de individuos privados reunidos públicamente y propiciar la emergencia de un espacio para una acción política que se articule dentro de un proyecto hegemónico o contrahegemónico” (Vázquez, 2018, p. 67). Actualmente, las redes favorecidas por el desarrollo tecnológico son la estructura organizativa que define nuestra época.⁶ En este sentido, internet y las redes sociales han dado origen a nuevas formas de expresión ciudadana al configurar diferentes tipos de acción colectiva. En tal contexto, es posible aludir que el uso de las Tic’s plantea la capacidad de “empoderamiento de las mujeres a través de los diversos medios de comunicación e independientemente de la tecnología” (Mena y Tuñón, 2018, p. 18). De tal manera, las trabajadoras domésticas en América Latina se han apropiado de dicha herramienta haciendo frente a las condiciones estructurales de dominación y generando procesos de resistencia al poder.

Ejemplo de dichas situaciones son las acciones emprendidas por las trabajadoras domésticas del Mercosur, quienes han potenciado las TIC como una herramienta de socialización de los derechos de las trabajadoras domésticas. Asimismo, se han constituido plataformas como Alida.mx o 4uno, las cuales buscan transformar la industria de la limpieza doméstica no únicamente en términos de su profesionalización, sino en el otorgamiento de prestaciones de ley, seguro, acceso a crédito y ahorro a las trabajadoras domésticas. En el marco de los espacios virtuales es posible observar cómo se construyen

6 Manuel Castells sostiene que en la sociedad red la capacidad para ejercer control sobre otros depende de dos mecanismos básicos: 1) la capacidad de constituir redes y 2) la capacidad para conectar diferentes redes y asegurar su cooperación compartiendo objetivos y combinando recursos.

relaciones más justas que permiten dignificar tanto las condiciones laborales como las condiciones de vida de las trabajadoras domésticas.

Uno de los casos que merece especial atención es la *fan page* “Mi trabajo cuenta”⁷, construida en la red social Facebook, y la cual es impulsada por el colectivo Nosotrxs y el CACEH. Esta página fue creada para difundir anécdotas de las trabajadoras domésticas que permitan visibilizar la importancia de dicho trabajo. En este sentido, existe la posibilidad de denunciar abusos o cualquier otra situación de precariedad por la que estén pasando dichas trabajadoras. Haciendo un ejercicio de etnografía virtual uno de los relatos más estremecedores es el otorgado por una trabajadora del hogar de Chihuahua, el cual describe: “me levanto a las 5 a hacerle lunch a mi esposo, limpio mi casa, atiendo a mis hijos para que se vayan a estudiar, luego me voy a trabajar, regreso a casa a preparar la comida y a seguir limpiando y así es la mayoría de mis días, me siento cansada” (*Mi trabajo cuenta*, 2019). Cabe destacar que la página funciona de manera anónima. Las historias son enviadas por *WhatsApp* o por el *chat* de la *fan page*, para después permear las condiciones para su visibilización. Además de recolectar las historias de vida de las trabajadoras del hogar, donde es posible observar fenómenos como la doble jornada, discriminación, violencia sexual, entre otras situaciones, la página da una cobertura importante a la difusión de derechos de las trabajadoras domésticas.

4. CONSIDERACIONES FINALES

La lucha por el reconocimiento de las trabajadoras domésticas involucra demandas de corte cultural y jurídico que se traducen en la transformación de las condiciones materiales de las mismas. Esta lucha no puede reducirse a una cuestión meramente identitaria, sino a la toma de acciones que permiten cambiar las condiciones de vida de estas. En tal sentido, el plano de análisis de Fraser permite entender cómo opera el paradigma reconocimiento/redistribución en las movilizaciones de las trabajadoras domésticas, cuyas estrategias son diversas e involucran desde el ámbito legal hasta el uso de la

7 Disponible para su consulta en: <https://www.facebook.com/MiTrabajoEnElHogar/>

tecnología. De esta manera, se han configurado nuevas formas de resistencia y marcos de acción que, mediante estrategias de visibilización de la explotación, violencia y discriminación que enfrentan, han permitido disminuir el grado de precariedad en la que laboran, pero que no han erradicado del todo la situación de desigualdad que enfrentan. La lucha por un marco de relaciones socialmente justas continúa y es una tarea a largo plazo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, H. (2009). *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós.
- CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN [CONAPRED], (2018). *Encuesta Nacional sobre Discriminación 2017: Prontuario de resultados*. MÉXICO: CONAPRED.
- DAVIS, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Trad. Ana Varela Mateos. España: Akal.
- DE BARBIERI, T. (1996). Los ámbitos de acción de las mujeres. En Henríquez, N. (ed.). *Encrucijadas del saber: los estudios de género en las ciencias sociales* (pp. 107-132). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DETLEV, K., y Martín, A. (2005). *Manual de la sociología del trabajo y las relaciones laborales*. España: Delta publicaciones.
- FEDERICI, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Trad. Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz. España: Traficantes de sueños.
- FRASER, N. (2016). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era <<postsocialista>>. En Butler, J. y Fraser, N. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo* (pp. 23-66). (Trad. Marta Malo de Molina). España: Traficantes de Sueños.
- ____ (2008). La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*, 4 (6), 83-99.
- GALCERA, M. (2016). ¿Qué se reconoce en las políticas de reconocimiento? Una introducción al debate entre Nancy Fraser y Judith Butler. En Butler, J. y Fraser, N. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo* (pp.7-22). (Trad. Marta Malo de Molina). España: Traficantes de Sueños.

- GOLDSMITH, M. (2013). Los espacios internacionales de la participación política de las trabajadoras remuneradas del hogar. *Revista de Estudios Sociales*, (45), 233-246.
- _____. (1992). Sindicato de trabajadoras domésticas en México (1920-1950). *Política y cultura*, (1), 75-90.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA [INEGI], (2018). *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo*. Primer trimestre de 2018. México: INEGI.
- LEY FEDERAL DEL TRABAJO [LFT], (2019). Cámara de Diputados, México, última reforma 2 de julio de 2019.
- MARTÍNEZ, L., Catalá, A. y Peñaranda, M. (2016). Necesidades percibidas en el trabajo doméstico y de cuidados: un estudio cualitativo. *Psychosocial Intervention*, (25), 169-178.
- MENA, R. y Tuñón, E. (2018). Género y uso de tecnologías de información: ¿Nueva subordinación o alternativa de empoderamiento? En Tuñón, E. y Mena, R. (Coords.). *Género y TIC* (pp.12-29). México: ECOSUR.
- MI TRABAJO CUENTA (2019). *TRABAJADORA DEL HOGAR, Chihuahua*. Recuperado el 30 de julio de 2019 a partir de: <https://www.facebook.com/MiTrabajoEnElHogar/>.
- NEFFA, J. (1999). Actividad, trabajo y empleo: algunas reflexiones sobre un tema en debate. *Orientación y sociedad*, (1), 127-161.
- VÁZQUEZ, M. (2018). Esfera pública virtual Una lectura política y comunicacional de lo público en la web. *Inmediaciones de la comunicación*, 13 (1), 49-69.

5.

Memoria y afectividad en el espacio vital. La mirada husserliana sobre la rememoración

CARMEN LÓPEZ BARRÓN Y ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

INTRODUCCIÓN

Lo que se intenta defender aquí es la idea de que nuestro modo más simple de habitar el mundo en coexistencia con los otros es el de la afectividad. En este habitar afectivo nos movemos entre las cosas, las personas y las ocupaciones de modo cotidiano siendo “afectados” por ellos de determinada manera. Esa afectación es, desde la perspectiva que aquí se rescata, una afectación emotiva. Ningún objeto o persona del mundo se nos presenta sin cierta coloración de ánimo, incluso el que algo nos parezca indiferente es porque su coloración es esa, la de la opacidad grisácea por la que nos pasa de largo.

En nuestro vivir cotidiano algunas cosas se destacan y otras se nos escapan, quizá miramos con más detenimiento a ciertas personas o ciertos objetos que nos cruzamos en el camino porque hubo algo en ellas que *resplandeció*, que llamó nuestra atención, e ignoramos el resto. Ahora bien, las implicaciones de esta *coloración afectiva* para la memoria y la rememoración también son relevantes. Aquello que resplandeció quedará en nuestra memoria mucho más tiempo que aquello que no lo hizo. Del mismo modo, en el acto rememorativo, será mucho más fácil recordar u olvidar algo que nos afectó anímicamente. Así, si ahora yo les pidiera que narraran un episodio de su infancia, lo que narrarían sería una escena que de algún modo dejó un impacto emocional en su memoria.

Esto mismo es lo que se plantea en este texto. Para ello se ha dividido la exposición en tres partes: i) La primera parte, dedicada al habitar afectivo

del espacio vital que compartimos con otros, es decir, el mundo de vida [*Lebenswelt*] sentando como marco de referencia la fenomenología genética y la síntesis pasiva en Husserl; ii) la segunda parte, sigue la metodología fenomenológica de Husserl en las *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo* para describir el cómo de la rememoración, esto mostrará la compleja relación memoria, conciencia y tiempo; iii) por último, en la sección final, se ensamblan las propuestas anteriores con la finalidad de sostener la tesis de que la memoria (episódica) es una memoria determinada desde la afectividad, lo cual permitiría una rememoración originariamente afectiva y con ello la posibilidad de generar recuerdos u olvidos a partir de vivencias templadas anímicamente.

1. EL HABITAR AFECTIVO DEL ESPACIO VITAL

En el marco particular en que se presenta este trabajo es necesario comenzar por especificar en qué sentido estamos usando aquí el término “espacio vital”, pues, aunque no es un concepto utilizado por Husserl ni un término común de la jerga fenomenológica, puede ser reinterpretado dentro del marco fenomenológico.

Para comenzar, el término “espacio” en este contexto no sólo refiere a una localidad geográfica o geométrica que se mida según sus cualidades físicas, sino también a un lugar en el tiempo, es decir, un espacio temporal. Por otra parte, en el habla popular llamamos “vital” a aquello que posibilita la vida, por ejemplo, cuando decimos que el agua es un líquido vital; también usamos el término como un adjetivo para caracterizar algo que es importante, como cuando decimos que tal o cual cuestión es vital. Estas significaciones, no obstante, no remiten a lo que en este texto se pretende señalar con “espacio vital”, sino que están de algún modo supuestas en él. ¿Qué es entonces lo que aquí se denota? Evidentemente, nos referimos al concepto husserliano de *Lebenswelt* [Mundo de vida]. Si se ha acuñado el término “espacio vital” ha sido para enfatizar el carácter con el que se aborda el tema de la memoria afectiva desde una memoria sensitiva, una memoria episódica que en definitiva sitúa una vivencia particular en un espacio vital, es decir, un lugar y un momento al que nos retrotraemos en la rememoración, en este sentido, el recuerdo

no es un “aquí y ahora” sino un “allá y entonces” que vuelve al presente. De acuerdo con esto, el espacio vital señala la situación (espacio temporal) de un momento que ha sido, se presenta como el *horizonte* de donación de un objeto con carácter temporal.

Ahora bien, el problema fundamental que tematiza Husserl con el término *Lebenswelt* es la relación sujeto y mundo. Este problema, sabemos, no es exclusivo de Husserl, también fue tratado ampliamente no sólo por su discípulo más conocido, Martin Heidegger, sino además que ha sido un tema recurrente y pilar de la tradición fenomenológica, sin embargo, me parece que el modo de tratamiento que hace Husserl de la cuestión es un modo que nos ayuda a aproximarnos a ciertos temas con mayor acierto, como lo es el de la rememoración. En la *Crisis de las Ciencias Europeas* Husserl dice lo siguiente:

El mundo de la vida para nosotros, en la vida despierta, está siempre ya ahí, siendo de antemano “suelo” para todos, se trate de práctica teórica o extra-teórica. El mundo, para nosotros, los despiertos, los sujetos siempre de algún modo prácticamente interesados, es pre-dado como horizonte no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente como campo universal de toda práctica efectiva y posible. Vivir es permanentemente vivir-en-la-certeza-de-mundo. Vivir despierto es estar despierto respecto del mundo, ser ‘consciente’ del mundo permanentemente y actualmente, y de sí mismo como viviente en el mundo, vivenciar efectivamente la certeza de ser del mundo, ejecutarla efectivamente (Hua VI p.146 [184]).

Partir de la certeza del mundo será necesario ya que al igual que vivimos en la certeza del mundo vivimos en la certeza de estar inmiscuidos en el ser del mundo, partimos entonces del sentido afectivo del *mundo de vida*, precisamente porque es en el campo afectivo donde nos encontramos siempre. Aunque aún es poco conocida esta faceta husserliana dirigida a la afectividad en el sentido de los estados de ánimo, este vuelco hacia las emociones y los sentimientos es lo que ahora conocemos bajo el nombre de *giro afectivo*.

Por esta razón, para Husserl es importante hacer una distinción entre la fenomenología genética y la fenomenología estática. Mientras que la fenomenología estática estudia los objetos de nuestros actos intencionales como

unidades completas, esto es la relación estructural entre objetos y actos, como objetos estáticos, la fenomenología genética busca la génesis de su constitución. Es desde esta perspectiva de la fenomenología genética que se aborda la constitución temporal de los objetos, la constitución del yo-vivo y en consecuencia la relación del yo (vivo en el tiempo) con el mundo.

Es importante señalar, aunque muy someramente, la distinción que hace Husserl respecto a la síntesis pasiva frente a la síntesis activa. Toda síntesis activa, que se refiere a la combinación de actos con una intencionalidad activa, presupone una síntesis pasiva. En la síntesis pasiva el yo no está involucrado activamente, la unificación del flujo temporal de la consciencia, que se explicara a continuación, es una síntesis de este tipo. El mundo de vida es un mundo que nos presenta experiencias sensibles ubicadas en un tiempo objetivo, pero también un tiempo de la conciencia, estas experiencias cotidianas no se presentan de manera fragmentada sino con un orden determinado que finalmente es producto de la unificación por síntesis pasiva de nuestras experiencias vividas. La esfera afectiva es necesariamente una esfera de la pasividad. Una de las formas de la pasividad es el flujo temporal de nuestra conciencia en donde los momentos temporales, los objetos de nuestra experiencia temporal, ocurren como una experiencia presente. De modo que la rememoración es un acto de síntesis pasiva.

2. LA DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA REMEMORACIÓN

Teniendo como referencia lo que hemos tratado con anterioridad, ahora podemos abordar en específico el tema de la rememoración. Para ello es necesario tener en cuenta que el análisis del tiempo, específicamente de la conciencia interna del tiempo, es el fundamento en el cual se montará la estructura particular de la rememoración. Ahora bien, desde la filosofía husserliana el problema del tiempo se establece como una de las tareas más importantes de la fenomenología, si no comprendemos lo que es el tiempo fenomenológicamente será difícil que podamos tener una visión completa de la intencionalidad o de la conciencia como núcleos de la investigación fenomenológica. Paradójicamente, el análisis del tiempo se ha presentado siempre como una tarea inacabada y, por lo tanto, un tema recurrente no sólo en la filosofía. El

análisis que hace Husserl al respecto quedó recogido en las ahora tituladas *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, curso dictado durante el semestre de invierno (1904-1905) en la Universidad de Gotinga. En cierto momento Husserl señaló, que el análisis de la conciencia interna del tiempo era un tema que había quedado fuera de las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) y que, por lo tanto, era importante retomar, y es lo que hace en estas *Lecciones*.

Dado que el objetivo de esta obra husserliana es el análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo, comienza por hacer una distinción entre el tiempo objetivo y la conciencia del tiempo; esto es, entre el tiempo físico que transcurre y la conciencia que tenemos de este transcurrir:

Cuando hablamos de análisis de la conciencia del tiempo y de análisis del carácter temporal de los objetos de la percepción, del recuerdo o de la expectativa, pudiera parecer sin duda como si ya estuviéramos asumiendo el curso objetivo del tiempo [...] Lo que nosotros admitimos, sin embargo, no es la existencia de un tiempo del mundo, la existencia de una duración de las cosas, etc., sino el tiempo que aparece, la duración que aparece como tal. Éstos son datos absolutos, dudar de los cuales sería absurdo. Ciertamente que con ello asumimos también un tiempo que existe pero que no es el tiempo del mundo de la experiencia, sino el tiempo inmanente del curso de la conciencia (Hua X: 5 [26]).

Llevar a cabo el análisis fenomenológico del tiempo requiere pues que en esta distinción entre el tiempo objetivo y el tiempo de la conciencia se considere el ejercicio de la *desconexión del tiempo objetivo*, esto permitirá, a ojos de Husserl, comprender que sin bien evidentemente las vivencias suceden *en* el tiempo objetivo, los contenidos de aprehensión, es decir, los datos fenomenológicos como aprehensiones de tiempo, pertenecen a un campo temporal originario que fundamenta la comprensión de ese tiempo objetivo. Es decir, por un lado, tenemos el tiempo “sentido”, como dato de sensación, y por otro el tiempo percibido; es el primero de estos el que se presenta como un dato fenomenológico, específicamente como un dato temporal. En cambio, el tiempo percibido se refiere al tiempo objetivo y sólo es posible sobre la

base del tiempo entendido fenomenológicamente. Lo que importa aquí no es propiamente el tiempo, sino la vivencia del tiempo, el tiempo inmanente de la conciencia y la percepción de los objetos temporales como datos fenomenológicos.

Siguiendo la doctrina brentaniana, aunque disidiendo de esta, Husserl comenzará por distinguir cómo en la captación de los objetos temporales cuando vemos u oímos algo, percibimos algo, necesariamente lo percibido se modificará a causa del paso del tiempo, es decir, permanece el objeto como percibido por un momento y después se “hunde” en el tiempo, pasa a ser un recuerdo o se olvida. Husserl utiliza en las *Lecciones* el ejemplo de la melodía para exponer el análisis de los objetos con duración:

Quando, por ejemplo, suena una melodía, la nota individual no desaparece del todo una vez que ha cesado el estímulo, o una vez que ha cesado el movimiento nervioso suscitado por el estímulo. Cuando la nueva nota suena, la precedente no ha desaparecido sin dejar rastro; de otro modo seríamos incapaces de advertir las relaciones entre los sonidos que se suceden los unos a los otros; tendríamos a cada instante un sonido, y en su caso, en el intervalo entre el producirse dos sonidos, un silencio, pero nunca una melodía (Hua X: 11 [33]).

Para Brentano la condición de posibilidad de la captación de la melodía como un todo y no como notas separadas está en la ley de *asociación originaria*, según la cual a las percepciones actuales se adhieren nuevas vivencias psíquicas sobre la base de vivencias psíquicas ya dadas. Partiendo del concepto de *asociación originaria*, Husserl elabora una descripción fenomenológica de la retención en la memoria de los objetos temporales. En el caso de la nota musical, la nota permanece porque ha establecido relaciones por *asociación* con las notas siguientes, las percepciones siguientes que permiten que se forme una unidad de momentos consecutivos, es decir, una melodía. Ésta es una *unidad de conciencia*. En el caso de la melodía un sonido está sucedido de otro, y este de otro más, así, la secuencia de sonidos organizados de tal o cual manera y con una determinada duración forman lo que ahora percibo como una melodía. El primero de los sonidos persiste, aunque haya dejado de sonar, y debido a que persiste es que pueden sucederle el resto de las notas

de la melodía. Percibo la melodía como una unidad en un *flujo de conciencia* y no como notas cortadas por los silencios o como todas las notas siendo tocadas simultáneamente como un gran acorde que las hiciese indistinguibles. De este mismo modo puedo hablar, por ejemplo, de la percepción del objeto en movimiento o de cualquier otro objeto temporal en el que haya una duración. Pensemos pues en la sucesión de los fotogramas de un filme. Sólo puedo percibir el filme como aconteciendo, como continuidad, porque entrelazo los fotogramas. Lo mismo puedo decir sobre cualquier sucesión. Si hacemos una analogía, nuestras vivencias del día a día también “suceden” en un lapso de duración y movimiento, es decir, en el tiempo.

Ahora bien, será importante describir el modo en que los objetos temporales persisten en la conciencia permitiendo la percepción de su decurso. Parece claro que el dato temporal (en este ejemplo la nota musical) percibido en un primer momento permanece por un lapso de tiempo, pero no tiene la misma vivacidad o intensidad de la nota distinguida en el momento exacto del estímulo, sino que se convierte en un dato del pasado, una nota que se escuchó y cesó de escucharse, pero tengo cierta presencia de ella, se puede decir que “es por tanto una ley general el que a toda representación dada se enlaza por naturaleza una serie continua de representaciones, cada una de las cuales reproduce el contenido de la precedente pero ello de tal manera que grabe constantemente en la nueva representación el momento de pasado” (Hua X: 11 [34]).

No obstante, para Husserl la descripción de los momentos temporales desde la *asociación originaria* que propone Brentano sólo los considera como vivencias psíquicas cuando el núcleo fenomenológico al que se debe de dirigir la atención es la duración, la sucesión y el cambio como aparecen a la conciencia: “La unidad de la conciencia que abarca intencionalmente lo presente y lo pasado como un dato fenomenológico” (Hua X:16 [38]). Dato fenomenológico como objeto temporal inmanente, como *dato hilético*, en su peculiar modo de aparecer, como duración, sucesión y cambio.

El sonido comienza y acaba, y a su fin la unidad toda de su duración, la unidad del suceso íntegro en que comienza a ser y acaba de ser “retrocede” a un pasado cada vez más lejano. [...] El sonido está dado, es decir, es consiente

como siendo ahora; pero el sonido es consiente como ahora “mientras” una cualquiera de sus fases sea consiente como ahora. [...] Al comparecer siempre un nuevo ahora, el ahora muda a pasado, y la entera continuidad decursiva de pasados de los puntos precedentes “cae”, cae de manera uniforme en la hondura del pasado (Hua X: 24-29 [47-51]).

De acuerdo con el análisis husserliano cada experiencia en el tiempo está constituida por tres momentos: el momento mismo de la experiencia presente (ahora) [*Jetztmoment*] o la impresión originaria de esa experiencia como dato fenoménico [*Urimpression*]; la *retención* de vivencias ya pasadas; y la *protención* de vivencias que están por venir.

Lo dado en el “ahora” se conserva de modo retencional como algo que “ha sido” y que además permite experimentar algo venidero en la protención. Volvamos al ejemplo de la melodía: Escuchamos una nota, ésta es retenida y las siguientes son de algún modo anticipadas en la protención. Esta forma de desarrollar la experiencia temporal de algún modo deja ver el flujo constante del tiempo en una continuidad de *retenciones* y *protenciones*.

Nos ocuparemos aquí sólo de la retención. El punto inaugural del que parte el proceso decursivo del objeto temporal que llamamos *impresión originaria* sufre una *modificación retencional*; esto es, la modificación en la que impresión originaria muda a retención. A su vez, dicha retención viene a ser algo actual “ahora”, aunque no lo es lo que en ella es retenido (la nota que ha sido). Es decir, en este flujo incesante de conciencia, de retenciones, lo actual no es el sonido que caracterizamos como sonido-ahora, pues este se modifica, sino su retención. Esto es para Husserl el flujo de la conciencia *impresional* a la conciencia *retencional* (Hua X: 30 [52]). En resumen, el trecho de duración no es una continuidad de sonidos sino de retenciones. El sonido retenido no es un sonido presente sino uno recordado en el ahora de la retención.

Siguiendo el ejemplo de la melodía, es necesario que en la percepción de la nota actual esta se modifique en una nota pasada, esta nota que ahora es un acto pasado se va desdibujando mientras nuevas notas son percibidas, pero a su paso deja una estela sobre la que las nuevas notas también se convierten en algo pasado. Husserl señala que el objeto se *hunde* en el pasado,

pero es un objeto que está presente en el ahora de un modo peculiar, este modo es el del sonido-ahora que continuamente muda a algo que ha sido. Esta continuidad de modos en que se presenta el objeto temporal posibilita la captación de la duración de todo el *trazo* temporal. Lo que propiamente se hunde en el pasado es la unidad de toda su duración. En esta unidad de duración, no obstante, puedo dirigir la atención a las distintas fases que en ella se muestran, pero para ello es necesario la retención de los momentos temporales que la componen. Esto simplemente señala el modo en que mantengo fijo en la *retención* el objeto temporal en la consideración de su propia temporalidad, esto es, el objeto inmanente. Este objeto, que inevitablemente se hunde en el pasado constantemente, es un punto de duración siempre nuevo, siempre *ahora*.

No obstante, retención y memoria no son sinónimos. De tal modo que para hablar de evocación en el sentido de retrotraer la conciencia a lo que entendemos por memoria es necesario distinguir entre recuerdo primario (retención) y secundario (rememoración): Mientras que el recuerdo primario, la retención, se forma como una *cola de cometa* que se añade a la percepción en el flujo de la *conciencia impresional* a la *conciencia retencional* sobre la base de sensaciones; el recuerdo secundario opera con independencia de la sensación o percepción y en la fantasía recorremos el objeto temporal *como* siendo percibido sin que lo sea efectivamente. Esto es:

La constitución del recuerdo tiene, como la de la percepción, un punto privilegiado: al punto de ahora de la percepción corresponde un punto de ahora del recuerdo. Nosotros recorremos la melodía en la fantasía, y vamos “como” oyendo, primero el primer sonido, luego el segundo, y así sucesivamente (Hua X: 36 [58]).

Aunque la retención es del pasado siempre se experimenta en el presente como la modificación de algo que “ha sido”. Para Husserl, sin embargo, la retención no es propiamente memoria, es decir, no es un recuerdo en sentido estricto, pero es el fundamento del recuerdo y de la rememoración. La rememoración brinda al objeto del pasado como una evocación, *re-presentación*

[*Vergegenwärtigung*],⁸ pero esta rememoración, aunque sea del pasado, es legítima como una experiencia actual. Esto quiere decir que en toda experiencia del momento se corresponde con una retención del ahora recién pasado y que puede ser *presentificado re-presentado* a la conciencia con la misma validez con la que se presenta mi vivencia del momento actual, aunque no de la misma manera, sino “como” si fuera presente. Esto quiere decir, que “[...]el recuerdo completo de la melodía consiste en un continuo de tales continuos de estelas temporales [...]” (Hua X: 36 [57-58]).

Ahora bien, me parece que a partir del concepto de retención y modificación retencional podemos dilucidar una constitución de la memoria y del recuerdo desde su contenido intencional. Cabe señalar el recuerdo como lo retenido en la memoria no al modo en que algo es archivado, sino como la propia vivencia en sentido fenomenológico con todo lo que ella implica. El recuerdo es una vivencia presente, es decir, un acto de re-presentación donde lo recordado se da a la conciencia a partir del objeto ausente *como* objeto presente. Es posible que la intencionalidad de la conciencia esté dirigida a un objeto ausente donde las condiciones en que lo ausente se presenta en la re-presentación como un objeto aparente tiene una validez epistemológica. Esto es, que, a diferencia de los objetos dados en la imaginación, el sueño o la alucinación puedo reconocer en la evocación un contenido real del que puedo emitir juicios. Por ejemplo, puedo decir que la melodía que escuché era el Danubio Azul o que la manzana que comí esta mañana era de color rojo, hago estos juicios sin temor a equivocarme, reconociendo su valor de verdad y siendo consciente del hecho de que la manzana o la melodía ya no están presentes en este momento.

8 En este texto utilizo la traducción al español de Agustín Serrano de Haro de Husserliana X, Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, el traductor prefiere traducir el vocablo alemán por evocación (traer alguna cosa a la memoria o a la imaginación), sin embargo, Serrano de Haro no abandona las traducciones anteriores que incluían el guion (re-presentación) para señalar el carácter intencional específico del concepto. El traductor prefiere incluir en algunos casos ambos términos (evocación, re-presentación, evocación que representa) para evitar confusiones. En definitiva, quedan fuera de esta traducción los neologismos de presentificación o representificación. Estas aclaraciones se pueden encontrar en la introducción del propio traductor.

Al hablar de memoria, el objeto recordado no puede ser separado de una vivencia actual y perceptual, sino que esa vivencia estará en el recuerdo como algo que ha pasado, pero sigue presente en un sentido modificado, en una *re-presentación*. En el recordar el objeto del recuerdo es una reproducción del acto original de percepción que me es dado nuevamente sin que esto signifique que sea nuevamente percibido, sabemos que esta vivencia es del pasado y no la consideramos presente, es una modificación de la conciencia que “revive” la experiencia sin que esta aparezca como realmente dada en el ahora preciso de su percepción. De este modo, esta doble-consciencia permite que en el recuerdo del pasado aparezca el objeto como ante los ojos en la plena conciencia de que no lo es. “Como una doble conciencia, el recuerdo abre una (auto) trascendencia dentro de la inmanencia en la que se da una conciencia reproducida (trascendente) del pasado en una conciencia inmanente del presente”.⁹

3. A MODO DE CONCLUSIÓN. REMEMORACIÓN AFECTIVA

A cada impresión originaria le corresponde un “ahora” *impresional* que está en flujo constante, como hemos visto. Sin embargo, lo que esto indica, a final de cuentas, es que el único momento originario es justo este “ahora” *impresional*, el presente viviente, y es justo en este presente en el que se sitúa la afectividad.

Las afecciones a las que estamos expuestos en el Mundo de vida tienen, asimismo, una constitución temporal, la relación sujeto -mundo que se mencionaba al inicio, la relación con lo otro y los otros también es una relación de carácter temporal. Los recuerdos que nos remiten a una unidad de conciencia, una unidad *retencional* son necesariamente de naturaleza temporal. En el acto rememorativo, que es un acto del presente, se muestra el cometa y la cola del cometa en su transcurso temporal, es, pues, un momento “ahora”

9 En palabras de Nicolas Warren: “As a double-consciousness, remembrance opens a (self-) transcendence within immanence in which a reproduced (transcendent) consciousness of the past is given in an immanent consciousness of the present.” (2010, p.168).

en donde caben todos los “ahoras” de un recuerdo situado en un presente que ha pasado modificado *retencionalmente*. El papel de la afectividad en la rememoración es el del despertar:

Cada presente vivo trae una constitución original siempre nueva del objeto, siempre datos perceptivos nuevos en una articulación extensa, como datos particulares ordenados, como una especie de mundo ordenado; es decir, una fuente siempre nueva de una nueva fuerza afectiva que puede extenderse sobre los nexos en un modo despierto, extenderse sobre las unidades constituidas en retención, y que puede hacer posibles síntesis de fusión, de conexión, de contraste en cada coexistencia. Una conexión real, una formación real de unidad presupone siempre y necesariamente la fuerza afectiva o la diferenciación afectiva (Hua xi: 172 ls 23-33 [221]).

Un flujo de vivencias que tiene una fuerza afectiva, cuya fuente fue una impresión originaria en un presente viviente, puede en la modificación *retencional* retener los objetos temporales que de otro modo podrían haber permanecido ocultos. “Mientras dure la nueva fuerza (afectiva), los momentos de tipo objeto que han tenido un afecto especial se conservan afectivamente en la forma vacía de la presentación, por lo tanto, se mantienen por más tiempo que sin esta nueva fuerza” (Hua xi: 173 ls 20-23[222]).

Al final del día, la posibilidad o imposibilidad de llevar a cabo un acto rememorativo dependerá de esta fuerza afectiva por la que determinado objeto temporal despertó nuestro interés, es por la afectividad que en la retención permanecen los momentos “coloreados” y por la afectividad también que estos momentos pueden re-presentarse o pasar a la esfera del olvido [*Vergessenheitssphäre*].

BIBIOGRAFÍA

- BERNECKER, S. y Michaelina, K. (eds.). (2017). *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. New York: Routledge.
- DE WARREN, N. (2010). *Husserl and the Promise of Time*. Massachusetts: Cambridge University Press.

- HELD, K. (2003). Husserl's Phenomenology of the Life-World. En D. Welton. *The New Husserl. A critical reader*. (Trad. L. Rodemeyer). (Pp. 32-62). Indiana: Indiana University Press; Bloomington.
- _____ (2009). Fenomenología del "tiempo propio" en Husserl y Heidegger. *La lámpara de Diógenes* (18-19), pp. 9-29.
- HUSSERL, E. (2001). *Analyses concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on transcendental logic*. (Trad. A. Steinbock). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- _____ (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. (Trad. A. Serrano De Haro,). Madrid: Trotta.
- _____ (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. (Trad. J. Iribarne). Buenos Aires: Prometeo.
- _____ (2009). *Investigaciones Lógicas* (Vol. II). (Trad. J. Gaos y M. García M.). Madrid: Alianza.
- _____ (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero*. (Trad. A. Zirion Quijano). México: UNAM-FCE.
- KRETSCHEL, V. (2014). Conciencia del tiempo y experiencias temporales: Un estudio acerca de los límites explicativos de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo de Edmund Husserl*. *Areté. Revista de Filosofía*, xxvi (2), pp. 247-272.
- OSSWALD, A. (2015). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdéz.
- QUEPONS, I. (2015). Atención y conciencia de los sentimientos: El temple de ánimo como transfondo afectivo de la vida concreta. *Apeiron. Estudios de Filosofía. Fenomenología y filosofía*(3), pp. 157-169.
- RICHIR, M. (2010). Imaginación y Phantasia en Husserl. *Eikasia. Revista de Filosofía*, vi (34), pp. 419-438.
- ZIRION QUIJANO, A. (2018). Colorations and Moods in Husserl's *Studien zur Structure des Bewusstseins*. En R. Parker, y I. Quepons (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (pp. 41-75). New York: Routledge.

6.

El noise más allá de la catarsis en una sociedad de ruido

ANA ALFONSINA MORA FLORES

“Vivimos un tiempo ruidoso en el que es difícil escuchar”

Pauline Oliveros

Hablar del *noise* o ruido es complejo puesto que tiene diversas connotaciones. Por lo general se relaciona con una sensación de incomodidad, molestia, perturbación, interrupción o interferencia. Ruidos como lo es el *white noise*, ruido blanco, o coloquialmente conocido como “nieve” en las pantallas de televisión, no es precisamente música para nuestros oídos occidentales o quizás sí para algunos. Si bien la esencia del ruido radica ahí, en ser lo que está fuera de la norma, en ser caos (vibraciones irregulares) en relación con el sonido (vibraciones regulares), interrupción, casi siempre nos referimos a este desde una mirada peyorativa, cuando en realidad el ruido es y está omnipresente. Es decir, lo encontramos en la misma naturaleza y con el desarrollo de las sociedades: en las ciudades.

El espacio urbano está conformado por un paisaje sonoro, término acuñado por el compositor y teórico canadiense Murray Schafer, que se refiere a la cacofonía de sonidos-ruidos en determinado lugar. Estos ruidos guardan una connotación social y cultural como el de las sirenas, el ruido industrial, el tráfico, los ambulantes, el murmullo cotidiano, los pasos de los transeúntes, etcétera, que nos mantienen en cierto grado, en constante alerta. Sin embargo, llega un momento en que estos ruidos alcanzan un nivel de intensidad que nos hacen perder la conciencia o incluso nos hacen querer escapar de ellos, ya sea yéndonos al otro extremo del espectro, que sería el silencio o, en su defecto, haciendo más ruido.

Como mencionaré posteriormente, el material sonoro-ruido o el *noise* (término anglosajón) es tomado de manera positiva y aprovechando creativamente para quienes deciden hacerse conscientes de él. Los compositores norteamericanos John Cage y Pauline Oliveros llevan esta escucha profunda del ruido, de las sonoridades que nos envuelven en nuestro andar, yendo más allá de la creación hasta el punto de convertirse en toda una filosofía y modo de vida.

Los científicos Claude Shannon y Warren Weaver (1948), en su modelo de comunicación, consideran al ruido como un elemento que siempre está presente y se filtra en la señal, ya sea en mayor o menor grado, modificando la transmisión. Gracias a los avances tecnológicos, en una búsqueda constante de traspasar los límites, de buscar la perfección, se ha logrado disminuir esta irrupción del ruido en la señal hasta obtener productos de alta definición. Pese a esto, el ruido tiene una calidad inmanente, aunque la mayoría del tiempo no seamos conscientes de este. Pero, ¿existe acaso una forma de concebir al ruido de manera positiva?, ¿qué determina esta percepción siempre negativa?, ¿el ruido podrá liberarse de esta confrontación binaria?

El biofísico francés Henri Atlan ve más allá de esta negatividad y encuentra un lado positivo del ruido en el proceso de transmisión de señales de comunicación. El emisor tiene un mensaje definido que quiere transmitir en el receptor, pese a esto, basado en el sistema de Shannon y Weaver que citábamos anteriormente, siempre el ruido se filtra, lo que puede hacer que el receptor obtenga un mensaje distorsionado y ambiguo, que a la vez puede generar nueva información (Thompson, 2017).

El potencial del ruido radica en su generación de cambio, revisión y transformación, incluso de creación de nuevas epistemologías. Esta idea es la base de mis investigaciones y de cómo percibo que este ruido está modificando la escena de la música experimental en Latinoamérica. El ruido ha confrontado las características canónicas del sonido y también del sonido organizado, como lo es la música. Ha cobrado tanta fuerza, que se ha empezado a teorizar y analizar como todo un género musical. De acuerdo con esto, el ruido no es visto sólo fenomenológicamente, sino también a nivel conceptual, puesto que este cambio puede afectar de manera significativa las dinámicas de los espacios que transgrede, tanto en lo social, político, cultural, como también

en un caso más específico en relación con el *noise* hecho por minorías (mujeres, afrodescendientes y disidencias).

En el aspecto creativo, el *noise* funciona como un elemento que distorsiona, resiste, se rebela ante un canon sonoro occidental al que estamos acostumbrados. El sistema tonal, el cual es la base de la mayoría de las canciones que escuchamos en la radio, películas, anuncios, entre otros, establece un régimen que pocos perciben. La escucha, entonces, se vuelve un acto político y modificarla mediante la creación utilizando elementos como el *noise* subvierte dicho régimen. La otredad, lo subalterno desde una mirada occidental, es simplemente invisibilizado y esto sucede también en lo sonoro. Tenemos como ejemplo la música de culturas no occidentales que utilizan otro tipo de sistemas de organización del sonido como la música de gamelán, hindú, persa, oriental, por mencionar algunos. Estos pasan por un proceso de *exotización* bajo etiquetas, en el mejor de los casos, de *world music* en las casas discográficas, en otros, simplemente no están presentes en nuestro entorno a menos que exista una ávida sed de otra escucha, la simple curiosidad o que el azar se presente. Incluso en nuestras propias culturas originarias, el sincretismo, aún vivo en la música que acompaña las procesiones de las fiestas patronales con tambores e instrumentos de metal o aliento, era considerado y siguen siendo hoy en día por algunos, sonoridad estridente, ruido. Considero que habría que cuestionarnos en nuestros países latinoamericanos nuestra forma de escucha, la cual tiene una urgente necesidad de descolonización.

Tomemos como ejemplo el jazz. En un principio este fue satanizado y desvalorizado, percibido como ruido, ya que para su producción sonora se hacía uso de cornetas, utensilios de cocina, platillos, cencerros, herramientas rudimentarias y ritmos no regulares. Asimismo, era reproducido por una minoría en un país con una ideología eurocéntrica. Theodor Adorno hacía mención, no sólo en una, sino en varias ocasiones a lo largo de sus escritos, de su total desaprobación del mismo género, que no consideraba música en lo absoluto y no veía una división clara entre la música popular y el jazz. Lo consideraba una ficha más en el juego de las llamadas industrias culturales que representaban el fin de todo lo que se consideraba artístico y a su vez aurático (Hegarty, 2007, p. 42 y ss.). Hoy en día este género ha entrado en un espacio privilegiado de las salas de concierto más prestigiosas del mundo

como Carnegie Hall o Jazz Lincoln Center en Nueva York, ya muy lejos de sus orígenes.

Retomando ese acto de resistencia hacia lo establecido y que se vuelve monótono con el tiempo, los futuristas tenían una nueva línea de pensamiento. Figuras como Marinetti, quienes influenciaron a artistas multidisciplinarios, entre ellos Luigi Russolo, tenían esta incomodidad respecto a la música que no correspondía a su tiempo. En *L'arte dei rumori* (El arte de los ruidos), carta escrita en 1913 a su amigo Francesco Balilla Pratella, posteriormente publicado como libro en 1916, critica los cánones musicales y tímbricos de las orquestas, las cuales se enfocaban y limitaban al sonido puro. Russolo apelaba por la exploración de lo que él llamaba sonido-ruido, cuya variedad consideraba infinita y que, al igual que aquellos sonidos “puros”, también podía producir sensaciones acústicas placenteras que se adecuaban más al *modus vivendi* de aquella época de la modernidad de las máquinas, de los nuevos ruidos, es decir, de las ciudades. Russolo se convirtió en el inventor de sus propios instrumentos formando una orquesta con sus *rumori*.

Asimismo, Edgar Varèse se interesa por nuevas texturas explotando el potencial de las percusiones en su obra, así como en años posteriores el uso de la tecnología tendrá un papel preponderante en sus composiciones electrónicas.

John Cage también se percató de la ausencia de silencio absoluto y lo transforma en toda una obra (4' 33”), momento histórico donde el ruido es el protagonista, haciendo una diferencia entre el silencio-silencioso y un silencio lleno de ruidos donde todo depende de la conciencia al momento de percibir (Arroyave, 2017).

Carlos Palombini, en su artículo *Pierre Schaeffer, 1953: Towards an Experimental Music*, divide las etapas creativas del compositor francés. A través de este recuento, podemos apreciar que el ruido tuvo un lugar preponderante y un gran impacto en su legado musical, donde la ciencia, tecnología y arte se fusionan (1993).

Pauline Oliveros, compositora estadounidense, notable por su exploración sonora, no sólo es un ejemplo de esa búsqueda fuera de lo establecido, sino también del ejercicio de vida en que consistió la plena consciencia de su entorno, de los espacios y de la relación de los ruidos y sonidos que vibran y

afectan el cuerpo. Hizo de la tecnología una aliada trascendiendo fronteras y creando nuevas realidades. Su ruido en la creación trascendió a su propia vida. Como resultado de los movimientos feministas, se percató desde sus años de estudiante en la universidad, de la falta de presencia y visualización de las mujeres a lo largo de la historia, ya sea como compositoras, intérpretes, directoras de orquestas, y también de la vacuidad de espacios para su desarrollo profesional. Esto lo evidencia en un artículo publicado por el *New York Times* el 13 de septiembre de 1970, titulado *And Don't Call Them Lady Composers* (Oliveros, 1970) donde la disparidad de género existía y que, aunque inverosímil en el siglo XXI, aún sigue presente.

Una compositora que también hizo ruido objetual y conceptualmente es la veracruzana Alicia Urreta con quien la historia aún tiene una deuda en sus anales. Su vida y obra también desafió al igual que muchas artistas contemporáneas de su época los roles de género y los cánones en la música, exploró nuevas sonoridades en el piano, hizo uso de herramientas tecnológicas y traspasó las barreras disciplinarias. Asimismo, impulsó la música electroacústica siendo cofundadora al lado del compositor español Carlos Cruz de los Festivales Hispano-Mexicanos de Música Contemporánea de 1973-1984 con sede en el Conservatorio Nacional (Leyva, 2018).

Estos sólo son dos casos de mujeres que han transformado la historia con su vida y obra, como estos hay muchos, en especial en relación al uso de la tecnología de sus tiempos, nombres que aún son poco conocidos, pero que hicieron grandes cambios como Ada Lovelace, matemática inglesa quien fue la primera programadora de la historia, Delia Derbyshire, también inglesa y mejor conocida por componer junto con Ron Grainer el tema principal de *Dr. Who* en los años 60's, ella fue pionera de la música electrónica. Daphne Oram, quien fue la primera en dirigir un estudio de música electrónica. Wendy Carlos, quien sonizó muchas películas como *Tron* y los clásicos de Stanley Kubrick como *The Shining*, *The Clockwork Orange*. La lista sería interminable, por ello es por lo que aún hay mucho que hacer a nivel historiográfico, especialmente en Latinoamérica (Metrópolis y Tve, 2018).

A raíz de cuestionarme acerca de esta falta de visibilización de las mujeres en el campo de la música académica, quise saber más acerca de las artistas de mi generación y descubrí que de alguna manera la mayoría de ellas están

en la búsqueda de nuevas sonoridades y concretamente en la exploración del *noise*. La forma en que se crea la música y cómo escuchamos también se va transformando. Las ciudades en específico han sido el laboratorio perfecto para estas nuevas exploraciones sonoras. Fue una muy grata sorpresa ver que ese ruido está resonando fuertemente en la Ciudad de México y la periferia, así como en toda Latinoamérica, no sólo de manera individual, sino también de manera colectiva.

Por ejemplo, *Feminoise Latinoamérica* es un colectivo de mujeres y disidencias que tuvo una gran aceptación en poco tiempo en varias ciudades de América Latina como resultado de la visión de la artista multidisciplinaria argentina Maia Koenig. Como resultado de su propia experiencia artística siendo de las pocas mujeres en los *line-ups* donde se presentaba, decide lanzar una convocatoria que logró reunir el ruido de 60 compositoras en un compilado, dando cuenta de que sí hay mujeres latinoamericanas experimentando, haciendo *noise*. Esta convocatoria se extendió por medio de redes sociales como Facebook, Instagram y WhatsApp. Si bien hay mucha controversia en cuanto a si en verdad son capaces de crear comunidad, en este caso en particular, las redes sociales han sido una herramienta para el encuentro, que no sólo se quedó en lo virtual, sino que además trascendió a lo real en un Festival Internacional llevado a cabo en abril de 2019 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). De igual manera, en México son muchas las mujeres que hacen *noise* tanto individual como colectivamente y que están haciendo historia a través del uso de medios electrónicos, de instrumentos acústicos, del software libre, así como de la creación de sus propias herramientas sonoras debido a la precariedad en la que se vive en Latinoamérica, formando redes de artistas donde se encuentran, visibilizan y apoyan. *Festival Nrmal*, *Hello World*, *Híbridas* y *Quimeras* por mencionar algunos colectivos y festivales han promovido el trabajo de Marianne Teixido, Malitzin Cortés, Libertad Figueroa, Alexandra Cárdenas, Mitzi Olvera, Liliana Alvarado, Ofelia Negrete, Olivia Jack, Yotzin Viacobo, Flor de Fuego, por mencionar sólo algunas mujeres que están haciendo ruido a través del código, que están visibilizando lo que había permanecido oculto utilizando herramientas de software libre como SuperCollider, Tidal Cycles, Hydra (Ocelotl et al, 2018).

Artistas con mayor trayectoria como la compositora, artista sonora, catedrática colombiana y fundadora del *Festival en Tiempo Real*, Ana María Romano, promueve desde hace diez años la música experimental hecha por mujeres, incluyendo el *noise* y el uso de la tecnología. Constanza Piña, artista visual y sonora chilena, pionera en la música experimental en varios países de Latinoamérica y Europa, crea sonidos únicos con su marca personal de Corazón de Robota a través sus diversos sets, hechos totalmente por ella, de sintetizadores, radios antiguos, osciladores. Además de su actividad creativa, Constanza se ha preocupado por crear redes interdisciplinarias para compartir saberes, fundando en 2017 el Festival Cyborgrrrls: Encuentro tecnofeminista cuyas ediciones autogestivas continúan vigentes (Cyborgrrrls encuentro tecnofeminista, 2017).

Cristina Collazos, en su ciudad natal Cochabamba, crea sus “bichos” (osciladores y sintetizadores) promoviendo al igual que Constanza Piña la cultura del *DIY* (*Do-It-Yourself*). La musicóloga, profesora, investigadora y artista de Porto Alegre, Brasil, Isabel Nogueira siempre está en constante exploración de su entorno, de la naturaleza, grabando estos sonidos, los modifica y crea narrativas sonoras. Regresando a la Ciudad de México, Erika Cruz o mejor conocida como Piaka Roela, quien con su *noise* en la guitarra eléctrica explora sonoridades disonantes y poco conocidas, genera espacios sonoros ambientales y oníricos al igual que lo logra Naerlot a través de su voz y sintetizadores, llevándonos a estados auditativos. Sarmen Almond es otra artista sonora con la tradición de Roy Hart en lo vocal, pero con un proyecto intermedial cuya investigación ha dado como resultado una propuesta innovadora que resulta fascinante y enigmática. Bárbara Lázara es una artista sonora que explora la relación entre el cuerpo, voz y lenguaje en búsqueda de una resignificación y descolonización. Maia Koenig y Dominique Pelletier toman el *Gameboy*, que como su nombre lo indica es uno de los grandes fetiches masculinos de la infancia, los modifican y juegan con este ruido a través de su *Chiptune*. Elena Castillo es una compositora poblana que explora el paisaje sonoro y nos hace redescubrir la ciudad de Puebla desde su ruido y lo cotidiano (Castillo, 2018).

Estas artistas con su obra van más allá de ser sólo una expresión artística y catártica y presentan una firme postura política, transformando su entorno

y dando cuenta del gran potencial no sólo del ruido producido individualmente, sino, sobre todo, en colectividad. La creatividad, la indeterminación y la sororidad son elementos inseparables que se encuentran a través de los feminismos que son un eje transversal de estas prácticas irreverentes.

El uso de lo virtual ha sido un vehículo de cohesión de todos los factores antes mencionados, así como de comunicación y traspaso de fronteras geográficas. Quedan muchos proyectos y nombres por mencionar, pero en los últimos años se han visto cambios notables en esta visibilización y labor historiográfica. Es así como estas artistas y las recientes congregaciones y protestas de mujeres a nivel nacional ante la violencia de género y otras demandas que involucran posturas políticas como la legalización del aborto reiteran ese potencial de transformación del *noise*, del ruido.

Las ciudades son caos y ruido por naturaleza. Pero el potencial de este caos radica en negociar con este ruido, utilizarlo para modificar hasta lograr un equilibrio, no sólo en lo auditivo, sino además en todos los aspectos de nuestra sociedad. Retomando la pregunta de Gayatri Spivak (2005) acerca de si los subalternos pueden hablar, contextualizo ésta en la escena de la música experimental en Latinoamérica reformulándola: ¿Pueden las subalternas (mujeres, disidencias, minorías) ser escuchadas?, ¿qué tanto ruido es necesario para serlo y seguir resonando sin quedar en la utopía?

BIBLIOGRAFÍA

- ARROYAVE, M. (2013). ¡Silencio!...se escucha el silencio. *Revista Calle 14*, 8 (11), 140-153.
- CASTILLO MERINO, E. (2018). *Paisajes y Diseños Sonoros. Para escucharte mejor*. <https://paraescuchartemejor.com/?fbclid=IWAR1->
- HEGARTY, P. (2013). *Noise/Music: A History*. New York: Bloomsbury Academic.
- HÍBRIDAS Y QUIMERAS (2017). *MUJERES EN LA EXPERIMENTACIÓN SONORA Y ELECTRÓNICA*. [HTTPS://HIBRIDOSMOSAICOSYQUIMERAS.WORDPRESS.COM/](https://hibridosmosaicoyquimeras.wordpress.com/)
- LEYVA ESCALANTE, M. (10 de octubre 2018). *Un recuerdo de Alicia Urreta*. *IMER*. <https://www.imer.mx/rmi/un-recuerdo-de-alicia-urreta/>.
- METRÓPOLIS Y TVE. (8 de marzo de 2018). *Carta Blanca a NATALIA PIÑUEL: ELLAS HACEN RUIDO. Una historia de la música electrónica desde la perspectiva de*

- género*. <http://www.rtve.es/television/20180301/ellas-hacen-ruido-historia-musica-electronica-desde-perspectiva-genero/1686768.shtml>.
- OCELOTL, E., Del Ángel, L. N., y Teixido, M. (23 de noviembre 2018). *Saborit-mico: A Report from the Dance Floor in Mexico*. *Dancecult*.
[HTTPS://DJ.DANCECULT.NET/INDEX.PHP/DANCECULT/ARTICLE/VIEW/1066](https://dj.dancecult.net/index.php/dancecult/article/view/1066).
- OLIVEROS, P. (1970). And Don't Call Them 'Lady' Composers. *New York Times*, 13 de septiembre 1970. <https://www.nytimes.com/1970/09/13/archives/and-dont-call-them-lady-composers-and-dont-call-them-lady-composers.html>
- PALOMBINI, C. (1993). Pierre Schaeffer, 1953: Towards an Experimental Music. *Music y Letters*, 74(4), 542-557.
- SEISDEDOS, I. (9 de noviembre de 2016). Pauline Oliveros: 'Vivimos un tiempo ruidoso en el que es difícil escuchar'. [Prensa] *El País*, https://elpais.com/cultura/2016/11/08/babelia/1478603510_404028.html.
- SPIVAK, G. (2005). *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- THOMPSON, M. (2017). *Beyond Unwanted Sound: Noise, Affect and Aesthetic Moralism*. New York-London: Bloomsbury.

7.

Efectos de la producción de escombros y destrucción de los espacios urbanos¹⁰

GIOVANNI PEREA TINAJERO

La ciudad tiene lugar ahí donde habita la comunidad; se desarrolla y transforma en función de las dinámicas de vida que le acaecen. Aunque resulta complicado indicar el nacimiento de las primeras ciudades en un punto histórico, no obstante, es posible evidenciar que la intervención del hombre en el espacio representa el intento por asentar, generar y construir una ciudad, que da cuenta del asentamiento de una comunidad. Los primeros monumentos y construcciones indican que las intervenciones en el espacio natural son colectivas, pues el movimiento y asentamiento de grandes rocas es resultado de la organización comunitaria de quienes comenzaban a habitar un lugar. Son colectivas, también, porque la intervención del espacio es compleja. De ahí que “[...] un comportamiento técnico de acción sobre el espacio [...] supone necesariamente una voluntad colectiva, un acuerdo de grupo. Tanto por la complejidad manual que implica cualquier forma de marcar el espacio como por la complejidad intelectual y afectiva de los actos que la componen” (2015, p. 24-25). Así, los asentamientos ponen de manifiesto que, si la ciudad tuviese un punto de origen, este tuvo que ser producto de

10 Este trabajo es resultado de una investigación doctoral sobre “Urbicidio y destrucción de la ciudad contemporánea: formas de ejercicio de la violencia” en el doctorado en Filosofía Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la buap. Dicha investigación está apoyada por el programa de becas para PNP del CONACYT.

una obra colectiva. De modo que la intervención en el espacio natural tiene lugar como espacio para una comunidad. Dentro de este contexto “[...] la ciudad posiblemente sea, una concepción abstracta que define la condición del ser civilizado de quien se sabe a sí mismo inscrito en un espacio radicalmente diferenciado del espacio natural”. (p. 21).

Por otro lado, es importante retomar la manera en que los latinos se refieren a la ciudad, diferenciaban la *civitas* de la *urbe*. Para ellos “la *urbs* esta[ba] formada por murallas y edificios; en cambio, la *civitas* propiamente dicha esta[ba] formada por ciudadanos” (De Coulanges, 1971, p. 125). Además, esta distinción también se sostiene en lengua francófona; según el historiador Fustel de Coulanges: “Ciudad y urbe (*cité y ville*) no eran palabras sinónimas entre los antiguos. La ciudad era la asociación religiosa y política de las familias y de las tribus; la urbe era el lugar de reunión, el domicilio y, sobre todo el santuario de esta asociación” (*Ídem*). En esta distinción, la filosofía le ha dedicado más de dos mil años al estudio de la primera, a la ciudad, en tanto que comunidad de personas. De modo que el problema había estado delegado a las relaciones entre sujetos, siendo meramente político. Ahora, contemplando aspectos urbanos, se abren otros problemas donde el espacio construido juega un papel esencial en la interacción de los ciudadanos, en el cual sujeto y ciudad ya no son entidades separadas. Por el contrario, el espacio urbano existe en conjunto y de manera interdependiente con los habitantes, haciendo de la ciudad un ente concreto. También se trata de la ciudad como una construcción compleja y diversa, de quienes construyen aquellos espacios que mantienen y sostienen esa diversidad de formas de habitar.

Desde la teoría política antigua de Platón en *La República* (2000) y Aristóteles en su *Política* (2000), el tema de la ciudad ha albergado un lugar crucial para los problemas que conciernen a la filosofía práctica, (ética, política, filosofía de la cultura, etcétera). Recientemente, las reflexiones sobre la ciudad están vinculadas a temas como el espacio, el cuerpo, la geografía, la topología o la virtualidad, entre otros. De tal manera que las meditaciones sobre la ciudad exigen una variabilidad de diálogos de la filosofía con otras disciplinas, así como una reconceptualización constante de términos y categorías que permean este problema. En este sentido, en primera instancia y para situar el problema, la ciudad puede definirse como el espacio en el que habitan co-

munidades, que construyen y conviven de manera colectiva en edificaciones, caminos, viviendas, etcétera. Es decir, el lugar ciudadano que en su complejidad coexisten habitantes y construcciones. A esta la conforman tanto de edificios, calles, caminos, plazas, etcétera, como personas que establecen una relación intrínseca entre la urbe y sus habitantes. En otras palabras, no se puede concebir una ciudad sin edificaciones o inmuebles, pues esta relación va más allá de toda idea de alojamiento o albergue ya que, entre sus edificios, la ciudad guarda una relación con los sujetos que la habitan. Debido a esto, las ciudades modifican la manera de habitar y al mismo tiempo las formas de habitar van moldeando a las ciudades. Ya que no es fortuito que se vincule a ciertas ciudades con hábitos, valores, costumbres, entre otras características propias de sus ciudadanos, que tienen que ver con el tiempo y carga histórica en la que se encuentran. En otras palabras, las ideas de las ciudades y sus habitantes están relacionadas con una serie de elementos espaciales y temporales que cualifican una época y lugar determinado.

En este contexto, la ciudad forma parte del ser del hombre y de la vida de los habitantes. De ahí que para algunos teóricos como Henri Lefebvre, la ciudad tiene que privilegiar aquellos espacios que mantienen y sostienen esa diversidad de formas de habitar. Según él:

[...] En la vida cotidiana entramos en contacto con el mundo humano ya realizado, con innumerables objetos producidos en lugares lejanos o escondidos (talleres, fábricas) y que se convierten en bienes; el conjunto de estos bienes se ofrece a las ambiciones y estimula los deseos [...] (1978, p. 85).

A partir de esto, la ciudad puede pensarse en términos de un espacio hecho y constituido para la convivencia de seres diversos. Esto implica el análisis de la ciudad, comenzando por sus elementos más inmediatos: las calles, sus edificios, plazas, parques, entre otros, y con ello, las formas afectivas con las que está construida. Sobre esto, también se pueden pensar la manera en que las ciudades cambian y se desarrollan, desde elementos como el tránsito, la arquitectura, la distribución o representación.

Por otro lado, y de manera contraria, la destrucción de la ciudad tiene que ver con una forma muy específica de ejercer la violencia: el urbicidio. Como

tal, guarda relación con el uso de una fuerza intencionada que tiene como finalidad infligir daño de un agente a un paciente.¹¹ Este tipo de violencia es particular porque la víctima es la ciudad, la padecen sus calles y edificios. Donde los habitantes no padecen una violencia directa o inmediata, más bien la adolecen porque la ciudad es el lugar donde habitan. De modo que el espacio para vivir se ve destruido.

Así, este trabajo analiza las consecuencias materiales que le acaecen a este acontecimiento: ciudades devastadas y producción de escombros. Lo cual tiene que ver, de manera contraria, con la producción de espacio para las prácticas sociales: construir y habitar espacios urbanos. Al final, devuelve espacios sin lugar para la práctica urbana, es decir, una atopía social que interrumpe e irrumpe la posibilidad de habitar un espacio, cuya imagen material está representada por los escombros. Con ello, en donde acontece algún tipo de urbidio, se fragmenta y se desgarran el tejido social, así como las dinámicas de vida de quienes lo viven al interior de sus ciudades.

Sobre esta base, es plausible que las características de las ciudades se hayan modificado. Desde la *polis*, pasando por la urbe latina, hasta llegar a las ciudades y más recientemente a las metrópolis, los espacios urbanos han cambiado su manera de construir e intervenir el espacio. Sin embargo, han mantenido su cualidad diversa reflejada en sus construcciones y dinámicas urbanas. A pesar de esto, las ciudades han sido puntos estratégicos de guerra, motines, blancos u objetivos en conflictos bélicos. Así, no es fortuito que la caída de Troya en la Antigüedad sea, por un lado, muestra de que las ciudades son entes colectivos que constantemente están siendo amenazados por la violencia. Y, por otro lado, son ejemplo de comunidades que resisten y defienden el *hogar* sabiendo que la caída de una ciudad implica el desmantelamiento y fragmentación de la comunidad.

Si la ciudad era sustento y lugar para habitar, su destrucción implicaría lo contrario: un *espacio deshabitado* cuyas edificaciones destruidas impiden y

11 Aquí es importante tener en cuenta que la violencia se presenta en una relación de agente y paciente. El primero tiene la intención de que el segundo padezca un determinado daño. En la definición de Eduardo González Calleja (2002), la violencia tiene estas cualidades. Es ejercida por el agente y recibida por la víctima, esta es intencionada y deliberada, e inherentemente genera un daño.

complican toda posibilidad de asociación política que en algún momento dio lugar a la comunidad. Aquí entiéndase que el término urbicidio se está usando para designar un acto de violencia intencionada que tiene como finalidad la destrucción material total o parcial de una urbe en toda su infraestructura, edificaciones. En este sentido, ¿cómo sería la percepción de la ciudad ante fenómenos como el urbicidio o su destrucción? Y en todo caso, ¿cómo es que el urbicidio, en tanto que acontecimiento violento, irrumpe en la comunidad para destruir la ciudad (obra colectiva) que da cuenta de la relación ontológica que mantienen sus habitantes? La ciudad muere en tanto que pierde su cualidad diversa, es decir, cuando espacios se hacen homogéneos y con ello la manera de habitarla queda subsumida a un régimen indiferenciado, tanto en sus formas simbólicas, inmuebles, calles y habitantes. Según Martin Coward, el urbicidio destruye toda posibilidad de política, o sea, toda posibilidad de ser-con-otro (2009). Demoliendo la ciudad como obra colectiva.

Esto es más complejo porque la violencia que destruye la ciudad tiene lugar en sitios destinados para la población civil. En los últimos años, y después de las guerras modernas, en especial las guerras mundiales del siglo xx, mostraron cómo la guerra se llevó a cabo de los campos de batalla hacia las ciudades. Los ataques militares como los de Londres¹² hasta Dresde,¹³ y desde el mercado de Gernika¹⁴ hasta el puente de Mostar en la guerra de los

12 Es interesante el señalamiento que se ha hecho de los puntos estratégicos que fueron blanco de los bombardeos a Londres. Donde prácticamente la intención fue borrar y reducir a escombros buena parte de la capital. Véase una reconstrucción cartográfica de los lugares cuyos edificios fueron bombardeados y por otro lado la resistencia de otros como la catedral de St. Paul, donde se dice que la ciudad “sobrevivió” (BBC News, 2012).

13 “Durante la Segunda Guerra Mundial fue objeto de un evento llamado: el Bombardeo de Dresde, un día en la historia señalado por sus orquestadores como ‘necesario’ para dejar evidencia del poder de los Aliados y un precedente para los enemigos (o posibles enemigos) de Estados Unidos y el Reino Unido”. (Lara, 2017).

14 El ataque a la ciudad de Gernika tuvo lugar como uno de los primeros ataques a la población civil a principios de Segunda Guerra Mundial. Con un bombardeo masivo se sembró terror en uno de los momentos y lugares más recurridos por la población: su mercado. “La prensa republicana cifró en centenares, incluso miles, el número de víctimas mortales. El gobierno vasco, por su parte, aseguró que los fallecidos ascendían a 1.645 personas, y los heridos, a 889. Estudios posteriores,

Balcanes,¹⁵ por citar algunos ejemplos, interrumpen el curso de las dinámicas de vida en las prácticas urbanas. Los lugares comunes que daban un sentido de continuidad espacial a las ciudades (mercados, plazas, edificios y monumentos) (Lefebvre, 2013) se convierten en puntos estratégicos que serán destruidos para interrumpir la continuidad de la vida en la ciudad. Pues su destrucción implica una disociación del tejido social y, empero, la posibilidad de habitar en común.

En este sentido, la destrucción de la ciudad cancela toda forma de habitar en relación con el otro. Siguiendo a Coward (2009), el urbicidio puede acontecer mediante la violencia militar, en el cual la ciudad se ve bombardeada, destruida o colapsada por medio de una fuerza deliberada que se ejerce sobre ella. De esta manera, este acontecimiento termina con la ciudad, por la homogeneidad de los escombros a los que se ve reducida. Si bien, hoy día, son pocos los conflictos bélicos declarados entre las naciones como la guerra en Siria, también son plausibles los ejercicios de violencia terrorista que en los últimos años han incrementado y surgido con mayor frecuencia, cambiando la manera en que se ataca a las ciudades. De ahí, que la destrucción de las ciudades sea un problema relevante hoy por hoy, pues pone en constante vulnerabilidad la vida de los habitantes desde que los centros urbanos en nuestro tiempo son lugares en crecimiento acelerado y puntos cruciales de la vida política, económica, social y cultural contemporánea.

sin embargo, calculan que los muertos fueron unos 150, una cifra muy baja respecto a la ferocidad del ataque, que se explican argumentando que a muchos les había dado tiempo de huir a los bosques o guarecerse en los refugios antiaéreos” (Hernández Velasco, 2017).

- 15 Los puentes fungen como inmuebles de tránsito y de relación cuando vinculan lugares, personas y culturas. Su destrucción rompe estas relaciones, interrumpe la convivencia entre culturas, afectando la vida cotidiana de los habitantes. A propósito de la guerra de los Balcanes, véase el texto de Villena (1993) donde escribe lo siguiente: “Los más de 100.000 habitantes de una de las urbes más devastadas por la guerra en Bosnia-Herzegovina luchan ya por la vida. Lo único que les queda. El modelo de convivencia entre croatas, musulmanes y serbios se ha roto para siempre. ‘Nunca más los puentes unirán culturas distintas como en nuestro pasado reciente. Es imposible olvidar lo que ha pasado’, señala Vistija Bulic, una antigua estudiante de 23 años del Instituto de Lenguas de Mostar y empleada de una agencia inmobiliaria”.

1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS SOBRE EL ESPACIO

Aquí se habla de espacio urbano, de formas de habitar e intervenir el espacio en la ciudad. De modo que el problema del urbicidio exige un análisis *espacial* que muestre las consecuencias de este problema en distintos niveles de pensamiento. Con el giro espacial *Spatial Turn* (Soja, 2009), conocido como el cambio teórico sobre la conceptualización de las ideas sobre el espacio, se dieron a conocer realidades distintas que orbitaban alrededor esta. A partir de este giro se abrieron distintas conceptualizaciones frente a una idea moderna y dominante de espacio, que era la idea de un espacio homogéneo y abstracto que revolucionó la ciencia desde Newton y Descartes. Esta hacía del espacio un objeto medible, métrico, de una dimensión y magnitud manipulable. El giro espacial representa una crítica moderna a la idea de espacio (Soja, 2009). El cual otorga un carácter relacional y vinculante entre cuerpos, entes, animados o inanimados que están en un lugar.¹⁶

Ahora bien, lo que reveló el giro espacial es que la idea moderna de espacio es una entre otras. De ahí que se hable de espacios literarios, de ficción, virtuales, simbólicos, de tantos espacios como maneras de concebirlos (Lefebvre, 2013). Estas ideas evidencian que el espacio se concibe en más de un sentido y que es más complejo de lo que pensaba la modernidad. Una crítica a esta conceptualización del espacio fue dada por Henri Lefebvre. En su obra

16 El trabajo de Edwar Soja abre la posibilidad de concebir y conceptualizar al espacio más allá de los criterios establecidos por la ciencia moderna. Durante la segunda mitad del siglo xx disciplinas como la literatura, el derecho o incluso estudios religiosos comenzaron a hacer usos propios de espacio. Lo que abrió la puerta para que se generaran ideas distintas de espacio. Aquí, el espacio alberga connotaciones variadas que permiten adjudicarle un carácter social. Pues, ciertamente, el espacio deja de ser una dimensión métrica para ser percibido como un ente de los entes. Esto es otorga un sentido de ser en común de manera ontológica, jugando un papel crucial en el aspecto social. “Este giro espacial implica la lectura de diversos fenómenos a través de una concepción crítica del espacio, una concepción que, en consonancia con lo que plantea Foucault, considera ‘la producción social de la espacialidad (el espacio es producido socialmente y por eso es pasible de ser cambiado socialmente)’ y, a su vez, implica una ‘dialéctica socio-espacial (lo espacial modela lo social tanto como lo social modela lo espacial)’” (Soja, 2009, 2) Citado por (Der-Ohannesian, 2017).

La producción del espacio (2013) conceptualiza al menos tres tipos de espacio; tres niveles en los cuales se puede entender: el espacio percibido, el espacio concebido y espacio vivido.

El primero deber entenderse como el espacio de la experiencia material, que vincula realidad cotidiana (uso del tiempo) y realidad urbana (redes y flujos de personas, mercancías o dinero que se asientan en –y transitan– el espacio), englobando tanto la producción como la producción social. El segundo es el espacio de los expertos, los científicos, los planificadores. El espacio de los signos, de los códigos de ordenación, fragmentación y restricción. El tercero, finalmente, es el espacio de la imaginación y de lo simbólico dentro de la existencia material. (Lorea, 2013, p.15-16).

Para el pensador francés, el espacio no es algo estático sino dinámico y en constante cambio. El espacio de Lefebvre (2013) relaciona de manera inherente cuerpos y espacio, es decir, no hay cuerpos sin espacio y espacio sin cuerpos. En este sentido, el espacio adquiere características de relación con todo lo que habita un lugar. De ahí que se diga que el espacio en Lefebvre es un espacio social:

El mismo [el espacio] es el *resultado* de la acción social, de las prácticas, las relaciones, las experiencias sociales, pero a su vez es *parte de ellas*. Es soporte, pero también es campo de acción. No hay relaciones sociales sin espacio, de igual modo que no hay espacio sin relaciones sociales (Lorea, 2013, p.14).

A diferencia del espacio de Newton separable y abstracto, para Lefebvre se trata de algo que se produce de manera social. Es decir, el espacio no es nada sino hasta que es producido por una alguien y o comunidad. Esta producción del espacio es simultánea entre quienes habitan cierto lugar, en tanto que seres corpóreos, y el espacio físico.

De modo que somos resultado de las prácticas espaciales¹⁷ que se producen en un determinado lugar. Así, estar en relación con otros implica estar en una práctica social. Cabe destacar que estas prácticas no son neutrales, sino que están mediadas por representaciones del espacio, dadas a partir de símbolos, ideas, lenguaje, que fungen como maneras de aprehender el espacio.

Finalmente, las prácticas espaciales producen espacios de representación. Esto es, lugares dedicados a la representación de las prácticas sociales que suceden en una ciudad; “[...] que expresan (con o sin codificación) simbolismos complejos ligados al lado clandestino y subterráneo de la vida social, pero también el arte (que eventualmente podría definirse no como código de espacio, sino como código de los espacios de representación)” (Lefebvre, 2013, p. 92). Así, un monumento, un edificio, una pintura, un *graffiti*, una escultura o un memorial forman parte del espacio urbano, dando sentido, representación y vida al espacio.

Lefebvre da un sentido social al espacio; abre la posibilidad de concebirlo desde la colectividad de sentidos y modos de relacionarse en las prácticas espaciales. De esta manera, la ciudad genera una diversidad de prácticas. Empero, estos son los espacios que dotan de sentido a la ciudad y dan cuenta de las prácticas urbanas. Así, el proceso de producción de espacio resulta ser acompasado y paulatino entre los tres niveles lefebvrianos. Horizonte en el cual se dan la planeación, construcción y *habitación* de una ciudad.

2. DESTRUCCIÓN DEL ESPACIO Y PRODUCCIÓN DE ESCOMBRO

Por su parte, la destrucción de la ciudad con estos espacios de representación (espacio vivido) afecta directamente las prácticas urbanas. Esta destrucción las irrumpe, lo que hace preguntarse ¿cómo habitar una ciudad destruida, sin espacios de representación, sin lugares de referencia, de sentido, etcétera? Puede que una ciudad destruida termine con las condiciones de posibilidad

17 Aquí las prácticas espaciales hacen referencia a la manera en que se interactúa socialmente. De modo que toda práctica social es espacial y viceversa. “La práctica espacial, que engloba producción y reproducción, lugares específicos y conjuntos espaciales propios de cada formación social; práctica que asegura la continuidad en el seno de una relativa cohesión” (Lefebvre, 2013, p. 92).

de las prácticas espaciales en tanto relaciones de comunidad o habitar en común.¹⁸ Que cancele el sentido que otorgaban esos espacios de representación a la ciudad.

Esto ocurre porque la materialidad de la ciudad no es solamente un conjunto de materias (metales, piedras, maderas o vidrios) cuidadosamente planeadas, fragmentadas y diseñadas para habitar la ciudad. Esta materialidad convive con sus habitantes, es parte de sus prácticas espaciales, da sentido y orientación a las mismas. Está dotada de una serie de elementos que hace que sean parte de la ciudad, pues conforma lugares que se distinguen y al mismo tiempo son comunes en la ciudad. Así, las calles, los cafés, las plazas o mercados son identificables como lugares propios de la misma. La destrucción de estos provoca todo lo contrario: un espacio sin referencialidad y orientación. En ese sentido, puede preguntarse si la destrucción de la ciudad en términos materiales y la producción de escombros implican el fin de las prácticas espaciales o, en su defecto, si es posible una práctica espacial entre escombros. ¿Qué es lo que representa una ciudad destruida?

Quizá la conceptualización de Lefebvre puede ser una forma de teorizar el espacio entre otras posibles. Sin embargo, la *producción del espacio* pone en evidencia su contrario: la des-producción del espacio como consecuencia violenta de la des-trucción de la ciudad. Este camino ofrece y entraña una visión más amplia de las consecuencias del urbicidio; donde no solo padecen ciudadanos, sino también muere un lugar en el espacio que estaba destinado para la práctica social. De modo que, al destruir una ciudad, el daño que reciben los edificios y las calles es también en detrimento directo de quienes la habitan. En donde urbe y ciudadano comparten un espacio en destrucción. Lo cual hace más compleja y evidente la relación entre la materialidad de

18 Aquí es importante tener presente la condición ontológica que se mantiene como cualidad inherente a la existencia de cualquier ente corpóreo. Algunos autores como Jean-Luc Nancy hablan de un ser-en-común para referirse a esta relación entre los cuerpos. Esta noción debe ser fundamental para comprender la manera en que ontológicamente el hombre se encuentra en relación con todo lo que lo rodea; hay una disposición a relacionarse que no tiene que fundamentarse más que con la forma de ser del hombre como un ser en común (Nancy, 2001).

la ciudad y las prácticas espaciales de sus habitantes.¹⁹ En el urbicidio, el espacio común se ve violentado, la destrucción no queda aislada a un punto específico, más bien irradia en las prácticas sociales en un lugar compartido. Así la destrucción de la ciudad produce un espacio doliente, que a decir de Arturo Aguirre:

[...] se trata del espacio común en que acontece la violencia y que habrá de contar con la mediación sobre dolor, con las relaciones y aristas, no únicamente en el sujeto doliente inmediato, sino también en la estela de dolientes que nuestras relaciones amplían por nuestros nexos sociales y humanos (2016, p. 62).

19 Aquí habitar está estrechamente relacionado con el construir. Habitar y construir, de manera interdependiente, resultan en lo que hoy conocemos como espacios urbanos. Ante este indicio, preguntar ¿cómo se debe construir una ciudad? sucede a la cuestión ¿cuál es la relación que tenemos en tanto que seres corpóreos con el espacio que habitamos? Para Martin Heidegger (2018 [1951]), esta relación está mediada por el uso de la técnica al construir; para el filósofo alemán, habitar implica construir, es decir, no hay un habitar concreto sin la intervención del hombre en un espacio físico, terrenal y tangible. A propósito, “Construir, habitar, pensar”, Heidegger (2018 [1951]) declara que: “1. Construir es propiamente habitar. 2. El habitar es una manera en que los mortales son en la tierra. 3. El construir como habitar se despliega en el construir que cuida –es decir: que cuida el crecimiento– y en el construir que levanta edificios”. (2). Se trata de intervenir el espacio mediante la construcción porque se trata de un acto, desde la perspectiva heideggeriana, inherente a la existencia, en tanto que seres humanos. A decir de Heidegger (2018 [1951]): “No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto que somos los que habitan” (3). Construir, por ello, implica una forma de cuidado y de procurarse en el habitar. De nuevo Heidegger (2018 [1951]): “El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (custodiar [o] velar por). Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Así dicha extensión nos muestra que pensamos que el ser del hombre descansa en el habitar y descansa en el sentido de residir de los mortales en la tierra” (3). Desde esta perspectiva, la destrucción de las ciudades sería un resultado contra natura de la idea de hombre que propone el pensador alemán. Como tal afecta su existencia, quitando una cualidad esencial al acto de habitar.

Así, queda como un problema de violencia que acaece a quienes comparten un lugar en la ciudad. Es decir, la ciudad entendida como un conjunto común de espacios para la diversidad de formas de habitar se desgarran en su destrucción abriendo paso a un problema común que concierne por sus dimensiones sociales a la totalidad de ciudadanos habitantes de la ciudad.

De manera inversa a las prácticas sociales y a la producción del espacio, la destrucción des-produce el espacio, destruye y dispersa las partes de la ciudad. Las hace indiferentes la una a la otra, no guardan sentido de relación dejándolas en una atopía (*un espacio sin lugar*). Esto es la falta de lugar en el espacio común, es decir, la imposibilidad de ser en el espacio; la “[...] eliminación del espacio concreto para no dejar sino el vacío social”. (Lefebvre, 2013, p. 61). Pues lo que algún día fue una ciudad, en su destrucción evidenció la intención de quitarle el lugar, es decir, de borrar su lugar en el espacio. Resultando un desgarrar en el espacio social, una especie de boquete material que abre una cicatriz en el curso del desarrollo de los espacios urbanos. Contrario a la producción del espacio que hace referencia a la manera en que devienen las relaciones y prácticas espaciales-sociales (Lefebvre, 2013). El urbicidio actúa, con toda su violencia, en una des-producción espacial de la ciudad, buscando borrar su existencia en el espacio. Se convierte paradójicamente en un “[...] espacio desespaciado, sin lugar ni dónde” (Aguirre, 2016, p. 62).

Hay culturas distintas que reflejan en la ciudad sus propias prácticas sociales. Sin embargo, si no hay lugar para las sociedades, para habitar en común no hay siquiera la posibilidad de generar cultura. De modo que el urbicidio es un ejercicio de la violencia contra cultura y una forma de barbarie. Lo que produce la destrucción son los restos de una ciudad devastada donde los escombros son el cadáver de una urbe. La destrucción de la ciudad a costa de una violencia bélica: un sitio militar, una demolición, la destrucción parcial o total de una ciudad no produce espacio, por el contrario, produce escombros: espacio des-truido.

El escombros genera un espacio que no promueve una práctica espacial ligada a los espacios de representación, que hasta antes de la destrucción generaban sentidos variados en la vida de los habitantes. Ahora el espacio urbano representa su contrario; espacios de destrucción y violencia, y una ciudad compleja reducida a la homogeneidad del escombros. Algunos autores

como Coward (2009) vinculan de manera intrínseca al urbicidio con un acto genocida. Un acto al cual le acaece una *limpieza* étnica. Para él, el urbicidio es una forma de violencia que tiene como propósito la muerte de un grupo étnico por medio de la destrucción de su ciudad. La limpieza étnica tiene sentido urbicida porque la destrucción de la ciudad trata de limpiar otras formas de habitar que se reflejan en el espacio construido. Así la producción de escombros como su consecuencia es el primer paso para limpiar un lugar. Escombrar los restos de la ciudad implica *limpiar* y barrer su lugar en el espacio.

Cabe destacar que la destrucción de las ciudades era vista como un daño no intencional para la población civil en un conflicto armado. Con la guerra dentro de las ciudades, el mayor número de víctimas está en la población civil, aterrando a ciudadanos inermes ante fuerzas armadas. Según Martin Coward (2009), el uso del concepto de urbicidio adquirió mayor relevancia durante la segunda mitad del siglo xx. Pues en este se hacía referencia a un *daño colateral* causado a pobladores civiles durante la guerra de Bosnia en 1992.²⁰ En esta se vieron destruidos una serie de inmuebles, los cuales evidenciaron que aquello que pudo ser considerado como un daño colateral a causa de la guerra, más bien era el derrumbe y destrucción de las condiciones de posibilidad para habitar una ciudad. En otras palabras, el daño colateral no es consecuencia de guerra, por el contrario, es el principal punto de daño.

Aquí el escombros como consecuencia de la destrucción de la ciudad le es inherente al problema del urbicidio. Éste es la evidencia homogénea de lo que anteriormente era la construcción de un espacio habitado. De este modo el escombros, además de representar los restos de una ciudad destruida, también la cualifica como un espacio de terror y violencia.

De esta manera, la ciudad destruida puede ser un sitio sin lugar para las prácticas sociales y en este sentido se trata de un lugar a-tópico. Es decir, un espacio que designa un lugar sin posibilidades para ejercer una práctica

20 Para Coward (2009), uno de los teóricos que trata el problema del urbicidio, la guerra de los Balcanes es un ejemplo de cómo la población civil participó de manera pasiva, como víctimas inermes de un conflicto armado. Una de las referencias de este hecho a las cuales hace alusión es la obra de Ribarevi-Nikolic y Juric Mostar '92 - Urbicide (35). Como bien lo indica el autor, las imágenes presentadas en Mostar '92 evidencian un daño directo al ambiente urbano.

social. Si la ciudad producía espacio de manera colectiva y social, el escombros destruye esa posibilidad, es el resultado que la producción inversa del espacio urbano. Lo contrario de todo espacio de representación de la ciudad. En todo caso, representa su destrucción y colapso. Aquí el espacio vivido con sus representaciones resiste el embate de quienes ven al espacio como una representación abstracta: un blanco, un objetivo, una mercancía (llena de recursos) o un motín de guerra.

La referencialidad que otorgaban los lugares en la ciudad desaparece junto con el sentido y la orientación. Ya que el escombros mueve todo sentido configurado cuando deja en vértigo a los habitantes. Habitar entre escombros es propio de aquel que está a-terrado porque no está en tierra firme; habita un espacio sin lugar. Lo cual hace que la destrucción en puntos estratégicos funciona como una forma de terrorismo. Cuando el terror altera a los habitantes de la ciudad y, por otro lado, deja sin lugar a los ciudadanos, quedando en un doble vértigo: el de no estar arraigado a una tierra y el de no tener lugar. Los que eran sus lugares: las calles, plazas o casas no tienen lugar entre los escombros.

El ataque a las ciudades las pone en modalidad de objetivo o blanco. Les quita su cualidad vital, de espacio social y los abstrae como objetos. Se convierten en los blancos a destruir. Los daños causados por medio de ataques a ciudades no ganan fuerza militar, son más bien maneras de demostrar poder e infundir terror en los habitantes. Este pánico deviene cada vez más de una incertidumbre en aquellos espacios que prometían ser seguros. Vertidos en la desorientación acompañada del vértigo que impregna las relaciones espaciales en las ciudades de hoy día. Tan es así que, siguiendo a Virilio, a nivel global estamos viviendo en una especie de *aereopolítica*, que tiene que ver con una administración del espacio aéreo.

Cuando las ciudades construyen (con rascacielos y torres) de manera vertical, el dominio de este, el de espacio, se ve vulnerado por una constante amenaza de derrumbes, bombardeos y atentados aéreos. Una dinámica de violencia que en palabras de Virilio.

[...] se ha convertido en una cosmopolítica del terror nuclear, con la estrategia *anti-ciudad* [...] y emergencia de un terrorismo anónimo susceptible de de-

rumbar, no solo las torres de gran altura, sino también esa ‘paz civil’ entre las poblaciones de un mundo en desarrollo (2016, p. 25).

Una ciudad devastada, entre escombros, adquiere cualidad *a-topía*, de no lugar para habitar en común. Lo que queda es una ciudad *escombrada* o reducida al escombros. Dejando a sus habitantes fuera de lugar. En una *atopía* o espacio sin lugar y en tales condiciones se puede preguntar, ¿aún es posible habitar entre escombros?, y en su defecto, ¿qué prácticas sociales y de resistencia quedan en un espacio *muerto*?²¹

La destrucción modifica las prácticas espaciales, parece romper con los espacios de representación de estas prácticas e imponer una representación del espacio de quienes la destruyen. Constituye una forma de administración del espacio específica, donde se decide qué ciudad o qué partes de esta deben ser destruidas y cuales pueden permanecer. Estas se convierten en escombros que permite la *limpieza* cultural barriendo con determinadas prácticas sociales-espaciales. Puede que el escombros desde una concepción del espacio utilitario cobre sentido, pues permite comenzar de nuevo. Para hacer de una ciudad destruida, el lugar de nuevos órdenes sociales, que olvidan la historia, el sentido y la referencialidad que representaba para sus habitantes.

CONCLUSIONES

En suma, aquí se deja para la reflexión una serie de elementos teóricos que tratan de dar cuenta de cómo la producción de escombros a consecuencia de un urbicidio es una forma de violencia que altera las formas de vida, de asociación y cultura, con las cuales se habitaba en un espacio común. Este trabajo muestra como fundamento que el espacio construido es uno de los

21 Regresar a habitar un lugar entre escombros parece imposible. Esto depende de las proporciones en las cuales se haya producido un daño, pero el arraigo a un lugar de origen o de práctica espacial puede resistir a un ambiente destruido. Como es el caso de los habitantes de la franja de Gaza que retornan a sus casas, que aunque demolidas, tratan de adecuarlas a sus vidas. Véase este caso en el reportaje “Tras la tregua, los gazatíes regresan a sus hogares en ruinas” (tv, 2014).

elementos intrínsecos a todo habitar humano, pues evidencia la manera en que este es medio y soporte para las relaciones.

Este espacio construido evidencia que la ciudad es una producción de obra colectiva u obra de comunidad, pues las intervenciones en el espacio que se realizan en ella están en función de la dinámica de un pueblo, comunidad o ciudad que habitan un espacio. De manera inversa y simultánea, los cambios en el espacio construido de una ciudad alteran las formas de vida de la comunidad. El problema es que frente a acontecimientos como el urbicidio, la destrucción de ciertos espacios en la ciudad o ciudades completas acontece una administración del espacio que tiene como objetivo convertir un espacio construido, que era propicio para el habitar de una comunidad, en un espacio inhóspito en el que la vida se pone en crisis y se complica a tal grado que puede llegar ser un vacío en destrucción representado por amorfas pilas de escombros.

Si bien una de las cualidades de la ciudad era la diversidad en la que sus espacios de representación daban cuenta de las dinámicas variadas en las que a la comunidad habitaba, por otro lado, el escombros muestra el derrumbe de una ciudad y de todas sus formas colectivas en las que habitaba y construía. En los escombros y más aún en la reducción de una ciudad a las cenizas, la vida en común no haya lugar ni orientación. Pues, empero, el espacio se reduce a la indiferenciada homogeneidad del escombros, deshabita e imposibilitada para albergar la vida.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, A. (2016). *Nuestro espacio doliente. Reiteraciones para pensar en el México contemporáneo*. México: Afínita Editorial.

BBC NEWS. (7 de diciembre de 2012). Obtenido de BBC News Mundo: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/12/121207_mapa_bombardeo_londres_ar.

BDS ECUADOR. (13 de junio de 2018). Obtenido de BDS Ecuador: <https://boicotisraelenecuador.wordpress.com/caterpillar-cat-destrozando-vidas-en-palestina>.

COULANGES, F. d. (s.f.). *La ciudad antigua*. México: Porrúa.

- COWARD, M. (2009). *Urbicide. The Politics of Urban Destruction*. Nueva York: Routledge.
- DER-OHANNESIAN, N. (2017). Imaginando los espacios segregados: El giro espacial en dos textos de ciencia ficción. *Revista de Culturas y Literaturas Comparadas*, 7.
- GONZÁLEZ CALLEJA, E. (2002). *La violencia en la política. Perspectivas teóricas sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos de poder*. Madrid: CSIC.
- _____. (2012). *El laboratorio del miedo. Una historia general del terrorismo*. Barcelona: Editorial Crítica.
- HEIDEGGER, M. (13 de junio de 2018 [1951]). *Geoacademia*. Obtenido de Geoacademia: <http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>.
- HERNÁNDEZ VELASCO, I. (26 de abril de 2017). *Por qué el bombardeo a Gernika es considerado el primer ensayo de guerra total de la historia*. Obtenido de BBC News Mundo: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-39633923>.
- LARA, V. (17 de enero de 2017). *Hipertextual*. Obtenido de Hipertextual: <https://hipertextual.com/2017/01/bombardeo-dresde-historia>.
- LEFEBVRE, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones península.
- _____. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitan Swing.
- LLORENTE, M. (2015). *La ciudad: Huellas en el espacio habitado*. Barcelona: Acantilado.
- LOREA, I. M. (2013). Prólogo. Henri Lefebvre y los espacios de lo posible. En H. Lefebvre, *La producción del espacio* (pp. 9-30). Madrid: Capitan Swing.
- MARTÍNEZ GUTIÉRREZ, E. (2013). Introducción. Ciudad, espacio y cotidianidad en el pensamiento de Henri Lefebvre. En H. Lefebvre, *La producción del espacio* (pp. 31-52). Madrid: Capitan Swing.
- MUNDO, B. (7 de diciembre de 2012). *BBC News*. Obtenido de BBC News Mundo: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/12/121207_mapa_bombardeo_londres_ar
- SOJA, E. (2009a). Taking Space Personally. *The Turn Spatial. Interdisciplinary Perspective*. Nueva York: Routledge.
- _____. (2009b). The City and Spatial Justice. *Justice Spatiale. Spatial Justice*. Recuperado el 13 de junio de 2018.

- tv, T. (28 de agosto de 2014). *Youtube*. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=vroFgo5Hq7E>.
- UNESCO. (2007). *Reporte global en cultura para la sustentabilidad y el desarrollo urbano*. París: unesco.
- VILLENA, M. Á. (23 de febrero de 1993). *Mostar se ha quedado sin puentes*. Obtenido de El País: https://elpais.com/diario/1993/02/23/internacional/730422005_850215.html
- VIRILIO, P. (2006). *Ciudad en pánico*. Buenos Aires: Libros del Zoral.

8.

Gilles Deleuze en torno a la diferencia en Henri Bergson

EMMANUEL TEPAL CALVARIO Y CLAUDIA TAME DOMÍNGUEZ

1. DELEUZE, LA ENSEÑANZA Y BERGSON

Deleuze y Bergson tienen en común el haber dedicado gran parte de su vida a la enseñanza (ambos casi 40 años, aproximadamente). Es por demás apuntar tanto la fama que Bergson alcanza en el *Collège de France* (1900-1921), siendo sus cursos por más de una década un imán para todo París, como la característica singular de Deleuze como maestro de historia de la filosofía (1948-1987) manifiesto en las famosas clases de Vincennes.

Otro aspecto compartido por los profesores en mención es que el curso representaba un espacio fértil para el despliegue novedoso del pensamiento, curiosamente con mayor disimulo en Bergson que en Deleuze. Empero, la enseñanza no deja de representar en ambos filósofos el ámbito para el florecimiento de las ideas, en este sentido Deleuze asienta lo siguiente:

Las clases han ocupado toda una parte de mi vida, me he empleado en ellas con pasión. No es lo mismo que una conferencia, ya que se trata de un período muy dilatado y de un público relativamente constante, a veces a lo largo de varios años. Es como un laboratorio de investigación: se organizan cursos acerca de aquello que uno investiga, no acerca de lo que uno sabe [...]. Era como una cámara de ecos, un serpentín en el que las ideas retornaban después de haber pasado por muchos filtros. (Mengue, 2008, p. 427).

Las clases son, entonces, ese espacio privilegiado para pensar en voz alta y en compañía. Bajo esta línea, por ejemplo, Bergson no se cansa, sobre todo en sus discursos, de interpelar a sus alumnos y oyentes para esforzarse por desarrollar un trabajo intelectual libre y novedoso, que cree conceptos a la medida de los problemas. Al parecer, Deleuze no dista de esta mirada:

Y así, si se puede seguir siendo platónico, cartesiano, kantiano [o deleuziano] hoy en día, es porque estamos legitimados para pensar que sus conceptos pueden ser reactivados en nuestros problemas e inspirar estos conceptos nuevos que hay que crear (Deleuze y Guattari, 1993, p.33).

En efecto, Bergson y Deleuze apuestan por la posibilidad de la novedad del pensamiento: uno mediante un *esfuerzo intelectual*, otro *desplegando conceptos*. En este caso, vamos a movernos con Deleuze y su lectura de Bergson. En términos generales, el interés de Deleuze por ciertos filósofos como Spinoza, Leibniz, Hume o Bergson está orientado por una pregunta fundamental en la filosofía: ¿unidad o multiplicidad? Sin duda, Deleuze opta por lo múltiple o la *diferencia* pues ve que ella es capaz de rescatar la *singularidad*, la cual es crucial para sus reflexiones como, sin duda, para él mismo:

Es curioso lo de decir algo en nombre propio, porque no se habla en nombre propio cuando uno se considera como un yo, una persona o un sujeto. Al contrario, un individuo adquiere un auténtico nombre propio al término del más grave proceso de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan enteramente, a las intensidades que le recorren (Deleuze, 1999, p.7).

Las multiplicidades que atraviesan al yo reflejan ya una intención declarada de superar la filosofía del sujeto: la singularidad afirma el constante cambio que se es y desde el cual se posiciona. Especialmente importante es la singularidad de la vida. En Deleuze *vida y obra* están imbricadas, cada una es reflejo de la singularidad de ser, no un individuo, sino una singularidad. Aquí no hay más que un eco del carácter *vivo y creador* de la *diferencia* o duración bergsoniana. De esta manera, la lectura de Deleuze sobre Bergson le permite

desplegar conceptos como *inmanencia* y *diferencia*, cruciales para su transitar en el pensamiento de lo que la realidad es.

2. DELEUZE SOBRE BERGSON: EN TORNO A LA DIFERENCIA EN EL BERGSONISMO

En 1966, Deleuze escribe *Le Bergsonisme*. El texto, pese a su brevedad, asienta un magnífico abordaje del pensamiento de Bergson, sobre todo haciendo hincapié en el carácter ontológico que se desprende de uno de los conceptos pilares de Bergson: la *duración* (*durée*). “El bergsonismo” en efecto, antes de pretender asentar los “pilares” para un “dogma intelectual especializado”, o rememorar la “moda intelectual” parisina (Dopazo, 2015, p. 30), que en los primeros decenios del siglo xx, marcó Bergson, y no con la “Obra” que ahora se le reconoce, sino con una pequeña síntesis, publicada en 1903, de sus dos “juveniles” libros: *Introduction à la métaphysique*, busca plasmar la relación entre *Duración*, *Memoria* e *Impulso Vital* que reflejan el progreso o etapas del pensamiento de Bergson, el cual en mucho gira en torno a la *diferencia* (o la *duración*) y, por ello mismo, a la concepción del tiempo bergsoniano.

Bergson considera que la filosofía, en su vertiente intelectual como práctica, tiene que apoyarse de la intuición, que la metafísica debe ser intuitiva. Ahora, si a la intuición se la concibe como un vago sentimiento o una fugaz simpatía confusa (pese al acceso inmediato a lo real que ofrece), la propuesta de Bergson parece caer de una u otra manera en un irracionalismo. Frente a esto, *Le Bergsonisme* comienza asentando que en Bergson la *intuición* opera como *método* y que, como tal, trabaja con (supone ya) la *duración*. Esto quiere decir que la *duración* no se queda en una experiencia meramente intuitiva, sino que, por el método, se erige en concepto (dinámico) que se despliega al grado de vincularse con la *memoria* y el *impulso vital*. Así, la intuición “no excluye una multiplicidad cualitativa [*duración*] y virtual [*memoria*], unas direcciones diversas en las que se actualiza [*impulso vital*]” (Deleuze, 1996, p.10). Por esto mismo, la intuición terminará por dar cuenta de la *duración*, la *memoria* y el *impulso* de vida, y sus respectivas articulaciones. Pero esto no lo hace fácilmente debido a ciertos obstáculos propios de la *condición humana* que las reglas del método intuitivo, que opera en Bergson, buscan

sobrepasar, mismas que Deleuze explicita, y que ya se encuentran delineadas en *L'intuition philosophique* (1911).

2.1. LA INTUICIÓN COMO MÉTODO: SUS REGLAS FRENTE A LA CONDICIÓN HUMANA

El método intuitivo de Bergson busca hacer frente a las ilusiones o falsos problemas suscitados por la condición humana. Por esta razón, cabe apuntar al menos una característica de tal condición para que el método adquiera más sentido. Bergson concede al cambio y al movimiento un carácter sustancial. De hecho, para él “la sustancia es movimiento y cambio” (1959, p. 1074). De tal forma, Bergson sostiene que tal sustancia moviente “no tiene necesidad de soporte” (p. 1046). Así, el “soporte” se vuelve una ficción o sólo una consideración abstracta que, desde fuera —no por intuición—, inmoviliza (hace discontinua) la continuidad del *cambio real*.

La “inmovilización” del *cambio* esboza con claridad, en el segundo capítulo de *L'évolution créatrice* (1907), la incapacidad “natural” de la inteligencia para aprehender el movimiento debido a su primordial orientación útil (que pese a su dominio sobre la materia no deja de entretenerse con ella) y por su mismo trabajo intelectual que, apoyado en la materia divide, separa y asocia, “estados” de *lo real*. En este sentido, la inteligencia al querer “conocer” el cambio, lo hace sólo de la única manera que está acostumbrado a hacerlo: negándolo o recomponiéndolo de partes susceptibles de yuxtaposición y simultaneidad (Zenón), orden, medida y asociación (Psicofísica), y otros métodos similares que llevan a concebir el objeto como fijo, inmóvil.

Finalmente, la “inmovilización” es posible por la representación espacial (discontinuidad) del movimiento: la inteligencia se vale del espacio para intelectualizar la materia y pretender hacerlo por igual con el movimiento. Es por esto que a este último se lo piense (sea confundido) en términos materiales (espaciales), y que así admita grados, cantidad, etc. He aquí una característica de la condición humana: pensar el movimiento reducido a la materia (mecanicismo), *confundir* el movimiento por inmovilidades.²²

22 Véase la selección de textos de Bergson en torno al tema de la “condición humana” que Deleuze realiza en *Henri Bergson. Memoria y vida* (Deleuze, 2016, p. 163).

La regla 1 del método intuitivo ataca esta confusión de la cual surgen *falsos problemas*; *v.g.* la pregunta central que plantea el primer capítulo del *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889): cómo determinar una magnitud cualitativa o si hay intensidades cualitativas. Pseudoproblemas pues que hay que denunciar y, sobre todo, que dan margen a encontrar y plantear un nuevo problema —más que resolverlo o no—; *v.g.* el planteamiento de la relación sujeto-objeto en términos de tiempo: “(...) las cuestiones relativas al sujeto y al objeto, a su distinción y a su unión, deben presentarse en función del tiempo antes que del espacio” (Bergson, 1959, p. 266). El falso problema, por lo demás, confunde los términos implicados, pero ¿de qué términos se trata? De las articulaciones o componentes de lo real, el *movimiento* es uno de ellos, la *materia* otro.

Así, la aclaración de los términos es lo que busca la segunda regla. Evitar la confusión de los componentes de lo real da pie a asentar la existencia de *diferencias de naturaleza* (que apoyan los dualismos en Bergson) como a establecer que la experiencia, *de hecho*, lo es de mixtos (*v.g.* recuerdo-percepción). El asunto aquí es evitar confundir los componentes del mixto con base en su división, siguiendo, *de derecho*, las articulaciones en su estado puro; sobrepasando la experiencia hasta las *condiciones reales* (no abstractas) de la misma. Pero una vez distinguidas las diferencias e instalados en sus estados puros, llega el momento en que los componentes se tocan en un punto común (virtual): así los dualismos bergsonianos terminan en un monismo.

Es la tercera regla la que interesa aquí, pues ella dibuja la misma noción de *diferencia*. Esta regla es tomada de *Matière et mémoire* (1896): es en función del *tiempo*, no del *espacio*, que se plantean y resuelven los problemas. *Tiempo* (duración) y *espacio* es un dualismo central trabajado por Bergson desde el *Essai sur les données immédiates*, Deleuze resalta que efectivamente en la división duración y espacio, en sentido estricto, sólo hay *diferencia de naturaleza* en la duración: en ésta se dan continuamente todas las variaciones cualitativas que difieren de las demás y de sí (pura alteración); el espacio, por ser una homogeneidad cuantitativa —y por apoyarse de la materia (extensión)—, presenta sólo *diferencias de grado* (más y menos). Así, la duración es pura *diferencia* (variación) *cualitativa* temporal, y que no se reduce al ámbito psicológico; si bien es en este ámbito donde puede constatararse visiblemente

tal diferencia, ello lo deja claro el mismo *Essai sur les données immédiates*, ello no implica un mero psicologismo bergsoniano debido a que la *diferencia* adquiere un carácter ontológico delineado tanto en *Matière et mémoire* como en *L'évolution créatrice*.

Ahora bien, la división entre duración y espacio delinean ya las dos tendencias en las que se mueve lo real: vida y materia, y en los cuales tiene lugar la diferencia cualitativa y de grado, respectivamente. Sólo una tendencia arrastra consigo lo más valioso para Bergson: la duración temporal, aunque ello no niega la relevancia y necesidad de la otra tendencia (materia) para constatar o experimentar en esta realidad, y no en otra, la vida (en general y propia) creadora. Es decir, hay un trabajo solidario de las tendencias que permite hablar, por ejemplo, de “grados de libertad” o, en general, de “grados de la diferencia” (Deleuze, 1996, p. 97). No hay que perder de vista que el planteamiento de las tendencias remite a la duración misma (objeto del segundo capítulo de *Le Bergsonisme*).

2.2. DURACIÓN Y TIEMPO

En *Essai sur les données immédiates* la operación de la intuición funciona ya disimuladamente. El mixto mal analizado es el de la “intensidad cualitativa”, y su respectiva división asienta las dos *direcciones* tanto del *espacio* (que representa exteriormente —por simultaneidad o discontinuidad— y cuantifica —homogeniza— lo cualitativo psíquico) como de la *duración* (que es continuidad interna y heterogénea, puro cambio indivisible). Donde esta última se alcanza como *dato inmediato* de la conciencia, por ello que “en ninguna parte la sustancialidad del cambio es tan visible (...) como en el dominio de la vida interior” (Bergson, 1959, p. 1067). Así “el bergsonismo” comienza una vía psicológica, pero sin reducirse a ella. Ver el latente carácter “extra-psicológico” se vincula a la sugerencia de lectura del *Essai sur les données immédiates* que Deleuze ofrece: comenzar con el segundo capítulo, donde el concepto de duración se erige apoyándose de la noción de multiplicidad continua (Riemann), abriendo el panorama a la duración respecto de la ontología (en cuanto la continuidad es propia del movimiento: es posible la duración fuera de uno). Luego, pasar al primer capítulo para tener claridad sobre la división

del mixto, crítica y replanteamiento del problema, en este caso el de la libertad; esta propuesta de lectura, sobre todo en el énfasis sobre la superación del psicologismo, es remarcada por Worms (2004, p. 34-35) y desarrollada amplia y críticamente por Ruiz Stull (2013, p.35 ss).

Bajo esta línea, la duración sugiere una multiplicidad continua que *difiere* de sí, es decir, se divide cambiando de naturaleza. Cada división implica, entonces, una continuidad de indivisibles y, por ello, de datos simples. Se tienen así las características de la duración: *continuidad* (movimiento diferenciado), *heterogeneidad* (de indivisibles) y *simplicidad* (simples). Tal multiplicidad se opone a una de tipo cuantitativa, en la cual cabe la medida (el número), lo discontinuo (representación simultánea) y, en general, toda diferencia de grado.

Ahora bien, cabe resaltar al menos dos cosas:

1. En la multiplicidad cuantitativa hay puros “ahoras” (simultaneidad) que pueden recomponer (anular) el movimiento, y en el cual *todo es actual, aunque no todo esté realizado*, no cabe pues la sucesión —de fondo: el tiempo—; y en la multiplicidad cualitativa, en cuanto hay diferenciación, hay movimiento (sustancial) que abraza la actualización de *algo virtual* siempre diferente o *nuevo*. Este movimiento diferenciado de novedades —que de suyo es una virtualidad actualizándose— es, para Bergson, el tiempo mismo; manifiesto en la conciencia como en el mundo orgánico-material. Es por este movimiento que la multiplicidad virtual asienta, la duración (el tiempo) adquiere un carácter *real*, no reducido a lo psicológico y asimilado a la vida misma. Por ello Bergson afirma que “la *duración real* es lo que hemos llamado siempre el *tiempo* (1959, p. 1067) y que “Dondequiera que algo vive, hay, abierto en alguna parte, un registro en el que se inscribe el tiempo” (p. 452).
2. Esta noción de *virtualidad*, con el movimiento diferenciante que conlleva su actualización, le permite a Deleuze tanto desarrollar la filosofía de la memoria y de la vida que se desprenden de aquella como plantear la posibilidad de la ontología (desde Bergson). Esto último es objeto del tercer y cuarto capítulo de *Le Bergsonisme*.

2.3. MEMORIA

Una de las tesis de Deleuze en su abordaje de *Matière et mémoire* es que tal obra no se reduce a una interpretación psicologista, por ello el carácter psicológico que gira sobre la duración en el *Essai sur les donées immédiates* se supera con la ontología derivada de la obra de 1896. La diferencia de naturaleza que establece lo que Deleuze llama la “teoría de la memoria” (1996, p. 55) de Bergson permite dicha superación. En el abordaje de la memoria nos encontramos con la costumbre (el inconveniente) de “pensar en términos de presente” (p. 59), o sea, de puros presentes representados en el espacio como si se tratasen de “estados” o “cosas” (simultaneidades de “ahoras” que van *uno tras otro* o *antes y después*). Bajo esta mirada, el pasado como el presente se tienen como momentos o grados, donde uno (pasado) va (se “constituye”, “desaparece” o “vuelve” como lo mismo) luego del otro (presente). Frente a esto, en sus formas puras, el pasado *se conserva a sí mismo*, así pese a que no actúa más (por ello que sea virtualidad), *no deja de ser*; mientras el presente marca un *no dejar de pasar*, donde el ser no se conserva sino “sale de sí” (p. 55).

Deleuze ve en el pasado virtual (la memoria pura) el ámbito del “ser tal como es en sí” (p.56) o el “salto a la ontología” (p.57). La *memoria pura* es el *ser*, marca la “ontología del pasado”. Llegado a esto, Deleuze se encarga de resolver la cuestión en torno a cómo se actualiza lo virtual (cómo la memoria pura adquiere existencia psicológica). Pero sin pasar por alto las paradojas derivadas de la doctrina de la memoria (en última instancia, remitidas al tiempo) que, por ahora, se condensan en la que tiene que ver con la *coexistencia* del pasado con el presente; por ello, *Matière et mémoire* sostiene que la percepción (presente) y el recuerdo (pasado) se originan juntos.

El pasado no va, como el sentido común considera, después del presente: éste supone ya el pasado como su misma condición de *pasar*. De aquí que el pasado se conserve y el presente pase: la no desaparición del pasado asienta que *todo el pasado coexiste en cada presente* (última consecuencia que desarrolla Deleuze respecto a lo virtual). La singular *metáfora del cono*, presente en el tercer capítulo de *Matière et mémoire*, orienta sobre el asunto de la actua-

lización de lo virtual.²³ Imagínese un cono, donde el vértice (S) representa el presente y el cuerpo del cono —con cortes— la conservación del pasado. Así: i) todo el cuerpo, en términos generales, es lo virtual. ii) Pero cada corte, a su vez, contiene la totalidad del pasado. Esto guarda de dividir el tiempo y ver en los “cortes” más que divisiones, regiones o niveles de cierta contracción del pasado (*niveles de conciencia*). iii) Las regiones de lo virtual sugieren una memoria que se contrae (*memoria contracción*). iv) La actualización de lo virtual se da en términos de *solidaridad* con S. Es de la exigencia de la situación presente (o de la *atención a la vida*) que se invoca el pasado (cierta región de éste que se “expande”, se *distiende*) para actualizarse (*memoria recuerdo*) en un “nuevo presente” (Deleuze, 1996, p. 63-73).

Finalmente, la “situación presente” (la percepción-memoria) da pauta a considerar el lugar de elementos extensivos en la actualización de lo virtual. Es por esto por lo que lo virtual admite grados, que *coexistan grados de diferencia*. El trabajo solidario de la duración (tiempo) con la materia da margen a considerar que *todo es duración*: el yo como las cosas participan de la duración. La *diferencia contraída* (virtualidad) y la materia de la que se sirve van a marcar el despliegue de la duración o el tiempo reales en sus dos primordiales tendencias: *vida y materia*.

La *coexistencia de grados de diferencia* asienta ya la clarificación de un mixto mal analizado (*v.g.* percepción como recuerdo y viceversa), por la división de sus componentes (memoria pura / materia), los cuales vuelven a unirse en un *punto virtual* —sin dejar de aclarar su relación de hecho—. Finalmente, en Bergson esta coexistencia termina desplegándose más allá del sujeto al orden material-orgánico: lo virtual termina diferenciándose en términos de creación en tanto multiplicidades vivas o, en otras palabras, *la vida es memoria*. Esta situación encuentra cierto eco en lo que Deleuze denomina *campo trascendental*, el cual no es más que su propuesta para superar la diferencia tradicional entre Sujeto y Objeto. Tal campo tiene una semejanza con

23 Cabe referir la crítica de Bachelard a Bergson por el hecho de que la filosofía de la duración no explota su dinamismo por el uso de imágenes tan estáticas (como los de la matemática), las cuales no hacen “cuerpo con la vida misma” (Bachelard, 2017, p. 312).

el punto virtual bergsoniano, en tanto dibuja una especie de memoria pura sin (necesariamente) constituirse en conciencia psicológica, dice Deleuze al respecto:

¿Qué es un campo trascendental? Se distingue de la experiencia en tanto que él no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto (representación empírica). Por esto el campo trascendental se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. (2008, p. 349).

Este plano trascendental apunta a que la vida que transcurre y que es recuperada y reconstruida por la memoria tiene “tintes” bergsonianos. Puede adivinarse, además, que este campo va a desplegar el concepto de *inmanencia*, parecido de alguna forma a como la memoria prepara el movimiento inmanente del *impulso vital* en Bergson. Por lo demás, la coexistencia virtual rompe con la mirada de un yo acabado de una vez para siempre, abriéndolo a su *singularidad* viva en relación con la (su) vida. Es decir, un yo *dura*, es un permanente transcurrir, en una constante percepción de lo virtual y en una particular manera de entender lo singular en oposición a lo individual.

Una vida está en todas partes, en todos los momentos que atraviesa tal o cual sujeto viviente y que se miden por tales o cuales objetos vividos. Una vida inmanente lleva acontecimientos o singularidades que no hacen sino actualizarse en los sujetos y los objetos. Esta vida indefinida no tiene en sí misma momentos (aun cuando los momentos le son muy próximos). Ella sólo tiene entretiempos, entre-momentos. Tal vida no aparece ni se sucede sino que presenta la inmensidad del tiempo vacío en donde vemos al acontecimiento por venir y ya pasado en el absoluto de una conciencia inmediata (Deleuze, 2008, p. 349).

En suma, la pura virtualidad bergsoniana o la virtual coexistencia de la diferencia (memoria), en la medida que abona el movimiento diferenciando de la vida —de esa misma memoria—, tal como Deleuze lo lee en Bergson,

va a permitirle *desplegar* su concepto de *singularidad*: la instauración del acontecimiento vivo.

2.4. VIDA Y TIEMPO

En *L'évolution créatrice* lo virtual (la memoria) se asemeja a la tendencia de la vida. De tal forma, la diferencia se desdobra en tendencias diferenciadas (microorganismos, vegetales, animales) —pero que llevan en alguna medida la *fuerza* temporal que las empuja—. Justamente, Deleuze ve en este despliegue que la ontología da pie a concebir un pluralismo (especies=grados coexistentes de lo virtual); posible, sin duda, por la tendencia material, que la vida atraviesa (deteniéndose en ella, bajo el riesgo de embotarse o distraerse en su creación: bajo el peligro pues de *cerrarse*).

Ahora bien, la diferencia al ser, esencialmente, tiempo y caracterizarse, en la obra de 1907, como una *fuerza* o *impulso vivo*, todos los grados coexistentes participan de aquel *tiempo real*. Para Deleuze, la consecuencia de esta participación de lo plural en el tiempo real afianza un “pluralismo restringido”: Bergson considera la existencia de “un solo tiempo (monismo), aunque haya infinidad de flujos actuales (pluralismo generalizado que participan necesariamente del mismo todo virtual (pluralismo restringido)” (Deleuze, 1996, p. 86). Deleuze terminará por criticar este “pluralismo restringido” pues, de fondo, pese al énfasis en la continuidad sustancial y real del tiempo, ello no elimina el fantasma del *fundamento* (piénsese, por ejemplo, en el *impulso vital* de *L'évolution créatrice*) el cual reduce lo diverso heterogéneo a una “pseudoheterogeneidad” y “pseudomultiplicidad” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 11-12).

La vida, en tanto se asemeja a la memoria, se contrae (tensión) y se distiende: en el límite de esto último se encuentra con la otra tendencia (la materia). El contacto de éstas permite ver extensión en la duración y viceversa —sin que ello implique confusión alguna; se supone aquí la división previa del método intuitivo—, y constata la *creación* de todos los *grados de la diferencia*, en tanto movimiento continuo y, siempre, novedoso. Así: *la vida es un movimiento creador, siempre haciéndose en términos de novedad* ¿Dónde se experimenta y confirma este poder creador y novedoso, capaz de efectuar

—prolongar— la diferenciación? En el hombre. Éste ha de ser capaz —piensa Bergson— de *abrir* libremente, prolongando la diferencia viva, un ámbito en el cual pueda ir superando su propia condición humana. Va a emerger así la *urgencia* por la moral en Bergson, explícita en *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932).

3. A MODO DE CONCLUSIÓN: INMANENCIA Y VIDA

Bergson y Deleuze compartieron dos actitudes fundamentales, ambos hallaron en el aula, en el diálogo académico, un lugar privilegiado para la reflexión; su interés en las filosofías del pasado y en la ciencia de su presente se halla signado por su segundo punto de encuentro: ambos trataron de pensar de una manera novedosa, haciendo de los conceptos las herramientas para dar cuenta de ciertas necesidades de pensamiento y acción. De igual modo, ambos se alejaron de pensar a la ciencia como el único conocimiento con certeza, pero tampoco lo denostaron, lo valoraron en la medida en que ofrecía una perspectiva, una entre otras que podía o no coadyuvar a nuevas formas vitales.

Deleuze fue un lector y maestro apasionado de la historia de la filosofía, lo realizó desde una lectura interesada, en un intento de encontrar lo que el mismo llamó *plano de inmanencia*. Este último entendido como un pensamiento creador que renuncia a todo fundamento, que se construye rizomáticamente en el entrelazamiento de conceptos que siempre están ligados a una realidad concreta, a una *meseta*. “No hay más criterio que aquel que reside en la vida misma, sea la decadencia o el ascenso de las fuerzas de vida, su declinación o su expansión creadora. Es la vida la que permite juzgar la verdad de nuestros discursos.” (Mengue, 2008, p.61) Para pensar y crear es necesario abrir un conjunto de líneas que escapen de una solidez que desde el punto de vista deleuziano es el signo de la fatiga y la quietud del pensamiento. El plano de inmanencia tiene en la memoria bergsoniana un excelso ejemplar, un movimiento en una espiral sin fin que permite recrear la existencia al tiempo que recrea el pensamiento en nuevas perspectivas, cuyo único criterio de una llamada “verdad” es su potencia de afirmación de la vida. La memoria y el plano de inmanencia son las condiciones de un pensamiento múltiple

que no renuncia a la razón, la reestructura sin reificarla en un solo concepto que es una repetición del Uno, del mismo (ciencia, trascendencia).

El pensamiento de la multiplicidad es una afirmación de la vida en tanto que ofrece al pensador como existente nuevas vías de praxis, de afirmación frente al medio que es siempre un comienzo. En suma, la pura virtualidad bergsoniana o la virtual coexistencia de la diferencia (memoria), en la medida que abona el movimiento diferenciando de la vida —de esa misma memoria—, tal como Deleuze lo lee en Bergson, va a permitirle sin duda *desplegar* su concepto de *singularidad*, del acontecimiento vivo. Es esa singularidad. La de la vida de cada uno, y de la vida de lo entrelazado que yace la posibilidad de entender la vida como una fuerza activa en el pensar.

BIBLIOGRAFÍA

- BACHELARD, G. (2017). *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. México: FCE.
- BERGSON, H. (1959). *Obras escogidas*. (Trad. J. Antonio Miguez). México: Aguilar.
- DELEUZE, G. (1999). *Conversaciones*. (Trad. José Luis Pardo). España: Pre-Textos.
- _____ (1996). *El bergsonismo*. España: Cátedra.
- _____ (2011) LA INMANENCIA: UNA VIDA. (Trad Consuelo Pabón). En *Inmanencia, Revista del Hospital Interzonal de Agudos (HIGA) Eva Perón*. Vol. I, No. 1, 49-51.
- _____ (2008) *DOS REGÍMENES DE LOCOS. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Madrid: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pre-Textos.
- _____ (1993). *¿Qué es la filosofía?* (Trad. Thomas Kauf). Barcelona: Anagrama.
- DOPAZO, G. (2015). *Bergson. El inaferrable fantasma de la vida*. Barcelona: Batiscafo.
- MENGUE, P. (2008) *Deleuze y el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las cuarenta.

- STULL, R. (2013). *Tiempo y experiencia. Variaciones en torno a Henri Bergson*. Chile: FCE,
- WORMS, F. (2004). *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF.

SECCIÓN II:
VIRTUALIDAD

El mundo virtual como totalizador de la vida del hombre

MARÍA ELIZABETH AQUINO RÁPALO

INTRODUCCIÓN

El término alemán *Lebenswelt* es conocido dentro del ámbito de la fenomenología como “mundo de la vida”, el cual, podemos decir *-grosso modo-*, que es el mundo del significado y el sentido, de aquello que constituye propiamente nuestro cosmos y nos es dado, en primera instancia, como un regalo por nuestros antepasados. El mundo de la vida o *Lebenswelt* remite al ámbito pre teórico, en el cual siempre está sumergida la conciencia, pero desde un punto de vista pragmático, pues se trata del mundo en su darse más originario a la conciencia intencional.

Según el pensamiento de Emmanuel Levinas, el hombre, ante el mundo *goza de él* y entiende a su cuerpo como *casa* o lugar para la individualidad. Empero, en la civilización del siglo XXI, la existencia de la vida virtual es un referente, el cual parece ser una extensión del mundo real; no obstante, el mundo virtual está regido por elementos totalizantes.

Para adentrarnos en el tema hemos dividido la exposición de la siguiente manera: el mundo de los alimentos y el disfrute, el cuerpo como casa y, finalmente, el giro práctico a la propuesta levinasiana. Lo anterior, en virtud de analizar una problemática social concreta: el mundo virtual como totalizador de la vida del hombre, pues deja de lado la importancia de la presencia cara a cara con el Otro y lo enclava a una realidad ilimitada y “construida” por un agente desconocido.

1. EL MUNDO DE LOS ALIMENTOS Y EL DISFRUTE

Para Emmanuel Levinas, como heredero de la fenomenología husserliana, existe el mundo de la vida. Mas, el filósofo lituano-francés lo replantea como *mundo de los alimentos*, igualmente, éste se da en su ámbito pre teorético, pero bajo la lupa de la conciencia no-intencional. En una conferencia dada en el Colegio de Filosofía en 1950 titulada *Los alimentos*²⁴, Levinas explica que el mundo de los alimentos es el que se nos da en la actitud ingenua, mas difiere de lo que es el mundo de la vida, puesto que en él no intencionamos, significamos o mentamos objetos, sino que *gozamos de ellos* porque son *alimento*.

A Levinas le interesa el hecho de mantenerse en la actitud ingenua porque *el mundo de los alimentos* nos proporciona una significación elemental que engloba todas las significaciones de las que está lleno el mundo de la vida. Lo anterior es posible gracias a que existe una conciencia “originaria”, por llamarla de algún modo, a la que Levinas denomina la conciencia no-intencional.²⁵ Ahora, para entender esta no intencionalidad de la conciencia hay que explicar, brevemente, qué es. La conciencia no-intencional: “Se trata de una ‘conciencia’ que más que significar un saber acerca de sí misma, es un desvanecimiento u ocultamiento de la presencia. Mala conciencia: sin intenciones, sin enfoque, sin máscara protectora del personaje que se contempla en el espejo del mundo en su auto posición y en su certeza” (Levinas, 2001, p. 156). Es decir, la conciencia no-intencional no reflexiona, por tanto, se distingue de la razón y en este sentido no es productora, sino mera pasividad, dice Levinas:

¿Sabe en sentido estricto el “saber” de la conciencia pre-reflexiva? En cuanto conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención –o que resiste en toda intención– no es acto, sino pura pasividad (p. 156).

24 Esta conferencia está compendiada en el segundo volumen de los escritos inéditos. (Levinas, 2015, p. 51-77)

25 Levinas denomina de muchas maneras esta conciencia: conciencia no-intencional, mala conciencia, conciencia pre-reflexiva y, finalmente, como se verá se trata en concreto de la sensibilidad.

La pregunta que se abre aquí es: ¿cuál ha sido, tradicionalmente, la facultad ante la que somos totalmente pasivos? La respuesta es la sensibilidad; la sensibilidad es, de acuerdo con Levinas, la conciencia no-intencional y es profundamente distinta de la razón, porque la razón trabaja sobre representaciones y la sensibilidad, en cambio, constituye la originalidad del disfrute. En los actos intencionales –que en el fondo son actos del pensamiento reflexivo– abrimos nuevos horizontes de sentido con la finalidad de captar o asir los objetos. No así, en la conciencia no-intencional o la sensibilidad, puesto que el horizonte está cerrado; en el *mundo de los alimentos*, los objetos –concretamente serán alimentos– se presentan, a través de la visión, como algo acabado y necesario: “La sensibilidad en su relación con lo sentido es más bien como el que come respecto al alimento” (2015, p. 114). En otras palabras, en el acto de comer trasmutamos un alimento, que es medio de fortificación, a mí Mismo –lo absorbo– en el tránsito del alimento al sujeto, hay una esencia, mas no es la fortaleza que me ofrece el alimento, sino el disfrute que obtengo al comerlo, el cual es una energía diferente a la fortaleza, pero, dicha energía, es reconocida como la que sostiene el acto de comer. De acuerdo con esto, el disfrute se convierte en mi energía y todo aquello que me ofrezca disfrute será un alimento. Lo anterior es importante porque para Levinas el mundo: “[...] que se ofrece a la visión es *alimento*. Lo que aquí es esencial no es la absorción sino el disfrute” (p.110). De ahí que se diga que el horizonte está cerrado, porque el inicio y la finalidad de los alimentos –es decir, de todo objeto que está en el mundo y que se ofrece a la visión– es siempre el disfrute.

En este análisis del disfrute, Levinas es bastante cercano al pensamiento hedonista de los epicúreos, pues la finalidad de la satisfacción está en la satisfacción misma, cuando el placer es puesto como un objetivo no significa otra cosa, más que placer (Reale 2001). Dice en *Totalidad e Infinito* (2012):

La felicidad en la que nos movemos ya por el simple hecho de vivir está, en efecto, siempre más allá del ser en el que las cosas están talladas. Es desenlace, punto de llegada, pero en el que el recuerdo de la aspiración confiere al desenlace el carácter de cumplimiento, que vale más que la *ataraxia*. El existir puro

es *ataraxia*, la felicidad es cumplimiento. El disfrute está hecho del recuerdo de su sed: es saciedad de esa sed. (p. 120).

No obstante, así como los epicúreos advirtieron que en la división de los placeres los únicos que nos llevan a la *ataraxia* eran sólo aquellos que fueran universales y necesarios, así Levinas detecta que el *mundo de los alimentos* es precedido por la necesidad, pero la necesidad no es entendida como una carencia que se deba satisfacer.²⁶ Sino que es pobreza o privación egoísta –no en un sentido peyorativo–, se trata de que el sujeto alcanza su finalidad porque las necesidades están en su poder y lo constituyen en tanto que Yo. Pues: “Lo que constituye la esencia de la necesidad es la distancia que se interpone entre el hombre y el mundo del que el hombre depende. ¡Se ha separado del mundo un ser que, sin embargo, se alimenta del mundo!” (p. 124)

Como podemos ver la necesidad, según nuestro autor, no tiene que ver con la existencia como lo podría sostener Heidegger. Sino que se trata de la revelación de un mundo *para mí* en el que no apremia que el alimento sea un motor para prolongar la existencia, como dijimos anteriormente, sino que el único movimiento posible es el disfrute, *el vivir de... o gozar* de los alimentos. De ahí que el disfrute sea su finalidad: “El ‘para sí’ de la necesidad es por lo tanto un ‘para sí’ en el sentido rigurosamente egoísta en el que se dice ‘cada cual para sí’. El disfrute es mi disfrute y exclusivamente mío” (Levinas, 2013, p. 156).

Lo interesante de que el disfrute sea egoísta radica en que la sensibilidad confirma la *ipseidad* del sujeto. Esto es, el gozo que provoca el disfrute de los alimentos individualiza porque remite a la corporalidad. El Yo que disfruta, para el filósofo de Kaunas, no se describe desde su *cogito*, sino desde su corporalidad.

26 Esto es importante, para lo que se dirá más adelante, porque cuando entendemos a la necesidad como carencia “creamos” necesidades que no son universales sino son simples vanidades y hedonismo mal entendido.

2. CORPORALIDAD COMO CASA

Para Levinas, el cuerpo se aborda desde el análisis de la posición. La posición es colocarse en la tierra y precede a toda relación con un objeto. Dicho de otra manera, el cuerpo no es sólo un medio localizado que apunta a un objeto, sino que es aquello que soporta o sostiene las experiencias que tengo de los objetos. Por tanto, el cuerpo establece una relación con la tierra, de tal manera que éste –el cuerpo– resulta en un acontecimiento en el que el Yo coincide totalmente conmigo mismo, inaugurando de esta manera el presente absoluto. Dado que el presente es presente en la medida en la que inaugura algo y ese algo es, ahora, asumir mi propia existencia para disfrutar de las cosas:

Es también el aquí absoluto, la referencia se sí a sí: mi pensamiento está aquí, sale de una protuberancia, de una cabeza. En mi posición sobre tierra no hay una conciencia de localización, sino una localización de la conciencia. El aquí no se parece, pues al *Da* Heideggeriano. La posición carece absolutamente de trascendencia. Comprenderse, es decir, captarse por el hecho de sostenerse, no es una proyección, no es una trascendencia (Levinas, 2015, p. 156).

Esto quiere decir que la identidad del Yo se encuentra anclada a su cuerpo; el cuerpo, sería el centro de un aislamiento relativo; relativo porque no se trata de enclaustrar al sujeto, sino que en esa separación se salva su individualidad y se convierte en un ser único en la medida en que asume su corporalidad egoísta. No obstante, este mismo acto es el que le permite entrar en relación con el Otro en tanto que Otro. De este modo, se rompe la idea de que el Otro es un reflejo de mi Yo. Así pues, Yo se concretiza en su casa (*chez*) que, como se dijo es su cuerpo y, de este modo, podemos intuir que la existencia del mundo es el correlato del hombre en función de exaltar su individualidad.

El cuerpo es la casa, la morada o la habitación con la que el hombre establece una relación de familiaridad con el mundo. Esto no quiere decir que el Yo es una isla dentro del mundo de los alimentos, sino que se convierte en un punto de partida. Así como un corredor que está en su carril – y no debe salir de él, porque es dónde desarrollará su trayecto– este carril pertenece, a su vez, a la pista en la que hay otros corredores.

Por lo anterior es que Levinas entenderá al Yo desde un punto de vista acusativo, primeramente, en relación con los alimentos y, posteriormente, en relación con el Otro. La pregunta que surge aquí es: ¿Cómo es que el sujeto se transforma en el efecto de la acción y no en la causa? La respuesta está en lo que se ha dicho anteriormente, a partir de la conciencia no-intencional nos damos cuenta de la irracionalidad de los alimentos, pues no son objetos de reflexión, sino que primariamente son objetos de gozo y de esta manera, por tanto, no somos “creadores” de los objetos, sino que somos pacientes ante ellos.

El cuerpo entendido como casa será, en los escritos maduros de nuestro autor, la experiencia de la vulnerabilidad, la experiencia que se descubre frágil y expuesto a la violencia del Otro²⁷. Lo cual es importante porque el cuerpo ha sido entendido, sobretodo, de manera impersonal. En *Algunas reflexiones acerca de la filosofía del hitlerismo*, Levinas afirma: “¿Qué es, según la interpretación tradicional, tener un cuerpo? Soportarlo, sostenerlo como un objeto del mundo exterior” (2009, p. 31). Levinas advierte que desde el pensamiento clásico el cuerpo ha sido asumido como un apéndice de la razón, o mejor dicho como un obstáculo que merece ser superado, pues éste –el cuerpo– no es portado, sino soportado. De ahí que en el ensayo de 1935 *De la evasión* busque hablar de una evasión del Ser, pero del Ser anónimo que impide trascender los propios límites, una concepción del cuerpo desde este punto de vista es, para nuestro autor, paganismo porque es un pensamiento que afirma la impotencia de salir del mundo, de salir del Ser porque éste se basta a sí mismo y se adhiere a un idea totalitaria, o bien, puede ser subsumido, por un pensamiento totalizante.

Asumir al cuerpo como casa es establecer otro tipo de relación, ante mi vulnerabilidad puedo asumir, mi responsabilidad y en este sentido, la relación con el Otro se torna constituyente; no obstante, para inaugurar este tipo de relación, es menester inaugurar el lenguaje.²⁸

27 Este elemento es importante pues el cuerpo –asumido como mío y absolutamente separado– será la condición de posibilidad de la relación con la alteridad desde un punto de vista de la responsabilidad.

28 Para Levinas el lenguaje va más allá de la capacidad de abstraer ideas y transformarlas en palabras. El lenguaje, el auténtico lenguaje, es dialógico y, por tanto, su

3. GIRO PRÁCTICO A LA PROPUESTA LEVINASIANA

Todo lo anterior fue escrito por Levinas bajo un momento de crisis, Husserl ya había anticipado que la *crisis de las ciencias* no es más que la crisis de la humanidad en nosotros. El denominado *mundo de los alimentos*, podríamos decir, es el mundo del ser humano. No obstante, este mundo entra en contraste con todo lo que hemos recibido de la modernidad; sobre todo las nociones de libertad y sujeto, que, a su vez, han repercutido en nuestra idea de humanismo que pretende poner a lo humano como la última instancia del Ser, dice Levinas:

En la propia desconfianza con respecto al humanismo característica de la filosofía contemporánea hay una lucha contra la noción de sujeto. Se busca un principio de inteligibilidad que no implique ya lo humano, o que el sujeto evoque un principio que no comporte la preocupación por el destino humano (2001, p. 137).

En esta crisis entre lo que ha propuesto la modernidad y el humanismo contemporáneo, la vida digital y lo que ella implica aparecen, también, dentro del *mundo de los alimentos*. Los dispositivos móviles, los computadores y el internet son también parte de nuestras necesidades –por lo menos en países del primer mundo o en vías de desarrollo–. No obstante, nos topamos con problemas que en el fondo totalizan la vida humana, eliminando las fronteras que nos ofrecía el cuerpo y encasillando al ser humano en un concepto.

La necesidad de la que habla Levinas corre el riesgo de verse mal interpretada, si bien es cierto que toda necesidad es “para sí”, ello no significa que debemos entender a la necesidad como algo que podría eliminarse una vez que se ha cumplido. Levinas, al explicar cómo funciona la sensibilidad, no encuentra la eliminación de la necesidad una vez satisfecha, sino, por el contrario, una vez cumplida se advierte su reaparición y el carácter precario de la vida humana; ésta es la crítica que Levinas le hace a Platón con respecto al

función primigenia es ética, no epistémica. Puesto que designar objetos a través de conceptos no es suficiente para decir que hay lenguaje. (Levinas, 2012, p. 99-109).

análisis del disfrute, pues para el filósofo francés la necesidad, que precede al disfrute, no es una carencia que se satisface, pues eso colocaría a la necesidad en un ámbito social y estandarizaría la necesidad y el disfrute, como consecuencia. Y como hemos dicho en el cuerpo del texto, la necesidad es egoísta, es únicamente “para sí”:

El análisis platónico del disfrute (carencia que se satisface, ¡por lo tanto, nada es positivo!) ignora la finalización y la autarquía del disfrute = 0. Por lo que todo disfrute es *para sí* es por lo que va precedido por la necesidad. [...] *Es por su pobreza por lo que me manifiesta la personalidad del disfrute*. El yo es pobre. (Levinas, 2013, p. 159).

En efecto, para Levinas la necesidad es entendida como un mal. Sin embargo, es por ello que no tiene existencia en sí misma, sino solamente en la medida en la que hay una deficiencia de una cualidad positiva. Es decir, el hombre debe vivir feliz y gozar del mundo, pero tiene hambre, tiene sueño, etcétera. De ahí que la necesidad sea una privación de un bien. En este caso concreto, sería la privación del disfrute de un alimento (Levinas, 2012, p. 123-125). En cambio, gracias a la ciencia moderna y la idea de sujeto que alberga, se ha entendido a la necesidad como algo que tiene que ser satisfecho y en la misma satisfacción está su aniquilación; comprar un objeto (un alimento) es, de alguna manera, borrar su historia, porque el alimento me preexiste, cuando lo adquiero a manera de útil-desechable, le robo la historia que le antecede. El mismo Levinas dice: “Se los encuentra a la venta. Compra: comunicación con un pasado anónimo que se ha vuelto presente. Compra que reemplaza a la historia. El yo del disfrute técnico es *moderno*, sin historias. Objetos de disfrute convertidos en mercancías. Potencia convertida en dinero” (p.160).

Gracias a la idea de necesidad que permea nuestra vida cotidiana -y al progreso de la ciencia moderna- hoy en día podemos graficar y demostrar empíricamente la necesidad. El famoso algoritmo de internet es una muestra de cómo se resuelven nuestras necesidades o bien, nos “genera” necesidades para satisfacer, ya que el algoritmo se mueve en términos estadísticos de datos agrupados conocidos como media, mediana y moda, en el que la moda representa el valor que ocurre con más frecuencia. De ahí que las sugerencias

de compras o amigos en la vida virtual tengan siempre relación con algo que hemos buscado anteriormente o bien con quien más interactuamos en las redes sociales.

Otro punto que podemos confrontar entre la propuesta de Levinas y la vida virtual se encuentra en la unicidad que nos propone este tipo de necesidad. El “Yo” que se ha expuesto más arriba rescata su unicidad en la medida en que asume su cuerpo y se asume como separado del mundo; en la vida virtual, se pierde esta capacidad porque el Yo se aliena a las necesidades propuestas por el algoritmo, la autenticidad que podría tener el ser humano sería semejante a la de una pieza única de la cual no puede haber o no debería haber dos iguales. Levinas ha mencionado la importancia de entender al yo como único en *Totalidad e Infinito* (2012):

El yo no es único como lo son la Torre Eiffel o la Gioconda. La unicidad del yo no consiste sólo en que no se lo encuentra más que en un único ejemplar; sino en que existe sin tener género, sin ser individuación de un concepto. La ipseidad del yo consiste en permanecer fuera de la distinción entre lo individual y lo general. (p. 125-126).

En virtud de lo anterior, podemos intuir que el mundo virtual deviene en un sistema totalizador, porque lo planteado en el proyecto levinasiano pretende, a través del análisis del mundo y el cuerpo, abrirse a la posibilidad del encuentro del Otro y dar una respuesta ética en ese encuentro. Pero, en las relaciones establecidas en el mundo virtual la alteridad se diluye en la igualdad y nos encierra en un concepto: el usuario.

En el mundo virtual, a diferencia del mundo de los alimentos, la corporalidad que me recuerda cuál es la necesidad “en sí” queda anulada, puesto que el cuerpo ya no es muestra de mi *ipseidad*, incluso resulta innecesario. Ya que el usuario no lo necesita, todos son iguales en la medida que cumplamos lo que está dado o propuesto de antemano por el algoritmo.

CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo se ha hecho un intento por presentar, por una parte, el análisis fenomenológico del *mundo de los alimentos* y el cuerpo, a través del pensamiento de Emmanuel Levinas. Y por otra, se ha ensayado un vínculo entre un problema contemporáneo y lo expuesto en la primera parte. Para intentar demostrar que, en el mundo virtual, y lo sabemos por experiencia, basta con navegar por la red de información correcta para obtener las respuestas supuestamente más pertinentes, puesto que todo ya está resuelto, todo está ya hecho y pensado, sólo es preciso consultarlo o atender a lo que sugiere el algoritmo. Mas, irónicamente, se anula la libertad y el carácter único del sujeto porque se empieza a consolidar un sistema que se cierra sobre sí, afanándose por no dejar nada fuera e imponiendo la equivalencia a todos los elementos que lo integran, es decir, el mundo virtual se asemeja a un estado totalitario, que en términos de Levinas sería: “Un estado en el que la relación interpersonal es imposible, donde está de antemano controlada por el determinismo [...]” (2001, p. 131). En el mundo virtual, como ya se dijo, todos somos iguales porque, hipotéticamente, todo habitante de la tierra podría ser un “usuario”. Y en tanto que usuario, cuenta con acceso a un espacio virtual que le restituiría a la extensión cartesiana todas sus prerrogativas: homogeneidad y anonimato. La libertad y la igualdad, entonces, dependerían de esa promesa de accesibilidad, convirtiéndose en instancias abstractas. Pensando desde un sistema libre de diferencias, el otro, real, concreto, de carne y hueso representaría una amenaza, porque la presencia real y concreta del Otro pone en cuestión al Yo. El análisis fenomenológico de Levinas se ocupa, justamente, de restituir a la inmediatez de nuestras relaciones con el mundo una articulación y un sentido irreductibles que siempre están en riesgo de ser arrebatados por determinaciones.

En un mundo en el que todas las necesidades se pueden resolver por un algoritmo matemático los puntos de vista particulares se pierden y se abren preguntas que deben cuestionar la totalidad de este tipo de sistemas: ¿Desde dónde habla el usuario?, ¿quién habla en él cuando cree que se expresa?, ¿realmente el usuario es una individualidad puesta en cuestión o un repetidor de sistemas de ideas ya resueltos?

BIBLIOGRAFÍA

- CHECCHI, T. (1997). *Sentido y exterioridad un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Levinas*. México: Universidad Iberoamericana.
- GIBU, R. (2014). Sensibilidad, corporeidad y significación en Levinas. En Ricardo Gibu, Rodolfo Santander y Ángel Xolotzi (coords.). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, (pp. 101-113). Madrid: Plaza y Valdez editores.
- HEIDEGGER, M. (2015). *Ser y Tiempo*. Santiago : Editorial Universitaria.
- HUSSERL, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas*. Buenos Aires : Prometeo Libros.
- LEVINAS, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*. Madrid : Pre-textos , 2001.
- _____ (2013). *Escritos inéditos 1*. Madrid: Trotta.
- _____ (2015). *Escritos Inéditos 2: Palabra y silencio y otros escritos*. Madrid: Trotta.
- _____ (2009). *Los imprevistos de la historia*. Bogotá: San Pablo.
- _____ (2012). *Totalidad e Infinito*. Salamanca : Sígueme.
- REALE, G. (2001). *Historia de la filosofía Volumen 1*. Bogotá: San Pablo.

El whatsapp: ¿Explotación virtual?

JOSÉ JAVIER CONTRERAS VIZCAINO
Y MAYLETH ALEJANDRA ZAMORA ECHEGOLLEN

INTRODUCCIÓN

Imaginemos la siguiente escena: una persona común y corriente se levanta temprano, desayuna y se dirige a su trabajo; ingresa en el checador o computador la hora de ingreso a las 9:00 am. Al salir del trabajo a las 3:00 pm y de camino a su casa, de pronto llega un mensaje a su dispositivo celular vía la aplicación *WhatsApp*. Su jefe le escribe demandando una tarea “urgente” que debe ser entregada a más tardar a las 9:00 pm de ese mismo día.

El trabajador llega a su casa, prende su computadora de escritorio y dedica toda la tarde a atender la solicitud del patrón. Envía vía electrónica la tarea una hora antes del tiempo máximo solicitado.

Orgulloso de sí mismo por haber concluido la tarea con anticipación, nuestro personaje imaginario se dispone a descansar, comer algo y distraerse de la jornada laboral; sin embargo, algo lo perturba, recibe un segundo mensaje de *WhatsApp* pidiéndole que haga modificaciones al archivo que acaba de enviar.

Decide cenar algo mientras trabaja, con el fin de enviar el documento urgente lo antes posible. Mientras esto ocurre, comienza a vibrar su celular: como avalancha recibe un mensaje tras otro de uno de sus grupos laborales en *WhatsApp*. En ellos, se demanda actualizar el *registro de datos generales de los trabajadores* del área. En el último mensaje enviado se lee de manera autoritaria: “cada trabajador deberá actualizar su plataforma personal del sitio web de la empresa ese mismo día, antes de las 11:59 pm”.

Nuestro personaje comienza a preocuparse: él trabaja en dos áreas... no sabe si debe actualizar sus datos en una de las áreas o en las dos. Tras breve reflexión, concluye que, siendo la misma empresa, sólo tendrá que acceder con su cuenta y actualizar sus datos en un área. Mientras se dedica a resolver ambas demandas simultáneamente –la corrección del primer documento y la actualización de datos–, el celular comienza, nuevamente, a vibrar de manera descomunal. En esta ocasión, la avalancha de mensajes proviene de la segunda área en donde presta sus servicios. La razón... la misma: deberá actualizar sus datos, también, para esta área en particular.

Poco a poco, la presión, el agotamiento y el hartazgo comienzan a ser más visibles; preocupado por el límite de tiempo para cumplir las actividades encomendadas, nuestro personaje imaginario –que podría no ser nadie o todos nosotros– comienza a trabajar tal como si nunca hubiese salido de su cubículo.

Mientras tanto, el celular sigue sonando. Mensaje tras mensaje vibra y le lanza un flashazo como diciendo: “¡veme, hazme caso, revísame, urge, es importante!”. Los mensajes se acumulan por montones en los diferentes grupos –la mayoría del trabajo–. Él decide, de manera estoica, no ceder al impulso de revisar los mensajes ni al ajeteo constante del celular que lo llama insistentemente: “¡mírame, léeme, contéstame!”.

Al finalizar las tareas asignadas, nuestro personaje revisa el reloj de la computadora: 11 pm. Como liberado de la urgencia más urgente, toma el celular y revisa los mensajes: una cadena como de 20 o 30 mensajes pertenecen a las áreas de trabajo en las que labora, en ella, sus compañeros de trabajo se quejan –no de manera abierta, pero si constante– del tiempo límite para actualizar los datos; en otros 4 grupos distintos –también de sus compañeros del trabajo, pero en los que no están los jefes– encuentra felicitaciones de cumpleaños para la secretaria de una de las áreas y otros tantos mensajes en los que se reenvían imágenes de gatos y piolines.

En este momento de tensión y agotamiento, al borde del llanto decide silenciar sus grupos laborales por 1 año... Recuerda que, al final, logró terminar todas las tareas a tiempo; sólo espera que su jefe no le escriba en la madrugada haciendo más correcciones. Se va a dormir con una sensación extraña, entre tranquilidad e intranquilidad. Ha cumplido con todas las ta-

reas que se le pidieron, fue un miércoles normal, pero hay algo que no deja de rondar en su mente. ¿A qué hora fue en que verdaderamente salió del trabajo?

1. DEL TRABAJO A LA EXPLOTACIÓN

Nos parece importante comenzar con una afirmación harto conocida: “el trabajo constituye la mediación por excelencia en nuestras sociedades”; en otras palabras, existimos en sociedades del trabajo. Nada más natural, nada más obvio; pero, ¿qué expresa dicha afirmación?; ¿cuáles son las implicaciones de lo que afirma?; ¿cuáles son las implicaciones de lo que niega?

Desde los inicios de la modernidad capitalista observamos, una y otra vez, la centralidad que adquiere el trabajo para nuestras sociedades. De hecho, tanto para John Locke (2011) como para Adam Smith (1995) y David Ricardo (2003), el trabajo constituye la causa primera, la determinación en última instancia, de la propiedad, de la riqueza y del valor. Asimismo, para G. W. F. Hegel (2009), el trabajo constituye la mediación general entre la humanidad y la naturaleza, y entre los individuos. Para Hegel el trabajo y el lenguaje son las mediaciones sociales por excelencia.

Sin embargo, el problema que nos parece fundamental, y que está enunciado en tales saberes, es que el trabajo fuese algo “natural” e “intrínseco” a la vitalidad humana. Daría la impresión, pues, de que el trabajo se refiere a la actividad humana en general y que, por lo tanto, es transhistórica; es decir, el trabajo ha existido, existe y existirá mientras el ser humano perviva.

En este sentido, quizás valga hacer un par de aclaraciones que nos dispongan en otra posición y que, por tanto, nos permitan enfocar y pensar el trabajo de manera distinta. Para tales fines, hemos decidido problematizar dicha afirmación a través del desarrollo que Marx hace del concepto mismo de trabajo y la centralidad que éste tiene para nuestras sociedades.

Resulta indubitable que, incluso para Marx, la centralidad del trabajo es real, que el trabajo es el elemento constitutivo de nuestras sociedades. Sin embargo, y aquí surge un gran “pero”: ¿a qué trabajo se refiere Marx?; ¿es el mismo del que versan los cuatro pensadores clásicos anteriores?

Marx comienza su obra *El Capital* (1975, p. 43) con el siguiente señalamiento: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza”. De un sólo tajo, Marx nos presenta su conclusión: la riqueza y, por extensión, la manera en la que se produce dicha riqueza –el trabajo– son históricas y sociales. Entonces, si el trabajo implica una manera histórica determinada de producir, no puede ser entendido, solamente, como actividad humana en general, sino puede ser entendido, también, como forma social histórica. Pero, ¿cuál es esa forma? Del despliegue de esa pregunta, será que Marx planteé que el trabajo contiene, actualmente, un doble carácter: por un lado, el carácter de actividad humana concreta que produce cosas útiles para la existencia –trabajo concreto– y, por el otro, el carácter de actividad humana en general, gasto de fuerza humana de trabajo –trabajo abstracto–, al que se refieren los autores arriba mencionados.

Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como se constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso (Marx, 1975, p. 57).

De hecho, para el propio Marx, este planteamiento constituye el punto de arranque para el entendimiento de la crítica de la economía política, pues señala: “He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía [...] este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política” (1975, p. 53).

Pero, ¿por qué la crítica de Marx tiene como punto de partida dicho reconocimiento? ¿Cuáles son las implicaciones de pensar el trabajo a través de este doble carácter?

Para completar un poco más el panorama, y que podamos responder a las dos cuestiones arriba planteadas, sirva reproducir, una vez más, al propio

Marx: “Sólo los productos de *trabajos privados* autónomos, *recíprocamente independientes*, se enfrentan entre sí como mercancías” (1975, p. 52).

Si al principio de *El Capital* observamos que la condición histórica de la riqueza la hace aparecer en la forma de la acumulación de mercancías, ahora resalta el hecho de que ello se debe, enteramente, a la forma misma del trabajo que la produce: un trabajo, nuevamente, que contiene un doble carácter.

Ahora bien, concibamos una afirmación que, aunque no vayamos a desarrollar, es necesaria plantear; tal afirmación reza: aquello que se privilegia en una sociedad productora de mercancías es el valor de cambio de las mercancías y, por tanto, el carácter abstracto de las mismas. Ante tal afirmación, lo que se deduce es que en la división social actual del trabajo lo que interesa es el carácter abstracto-cuantitativo de la actividad humana, es decir, su existencia medible como gasto de fuerza de trabajo. Marx señala: “Si se prescinde del carácter determinado de la actividad productiva y por tanto del carácter útil del trabajo, lo que subsiste de éste es el ser un *gasto de fuerza de trabajo humana*” (1975, p. 54).

Luego entonces, cuando Marx afirma la centralidad del trabajo en nuestras sociedades productoras de mercancías se refiere a que el trabajo que se prepondera y configura el mundo social no es cualquier trabajo, sino, en particular, el trabajo abstracto. En vista de ello, quizás deberíamos reformular la primera afirmación señalando que: el trabajo abstracto constituye la mediación por excelencia en nuestras sociedades.

Una vez planteado que es el trabajo abstracto lo que media el proceso de producción capitalista, podemos pasar a la siguiente pregunta: ¿por qué resulta importante realizar dicha acotación?; ¿qué implicaciones puede tener hablar de la centralidad del trabajo abstracto en el proceso de producción capitalista?

Para Marx (1975) la respuesta se dirige al hecho de lo que ocultaba la primera afirmación. Si no somos capaces de distinguir entre el carácter histórico del trabajo en el capitalismo –su naturaleza bifacética–, lo que obviamos es la posibilidad de criticar al mismo y, por ende, la imposibilidad de transformar las condiciones de existencia actual de la clase trabajadora. Por ello, para Marx, el descubrimiento del doble carácter del trabajo para el

capital implica la posibilidad de ampliar la crítica a todas las categorías de la Economía Política.

Por ello, para nosotros resulta fundamental abrir dos categorías: ganancia y salario. En el caso del primer concepto, el de ganancia, nos señala Marx (1975) que ésta es entendida generalmente desde la mirada del Capital. En ese sentido, el concepto parece unívoco y cerrado: alguien invierte capital y lo que recibe es capital incrementado. Empero, si miramos desde el despliegue del doble carácter del trabajo, reconocemos que la ganancia es en realidad, un valor incrementado. Dicho valor que se valoriza sólo puede existir a merced de que, en un primer momento, la mercancía que se produjo contenga un excedente de valor. La pregunta es: ¿de dónde surge dicho excedente o plusvalor?

Para Marx (1975), al igual que para los economistas políticos, la única mercancía que crea valor es la fuerza de trabajo. La cuestión, entonces, es que para que el capitalista siga acumulando capital, debe existir un cuanto de valor que crea la fuerza de trabajo que el capitalista no le paga. De aquí, que el concepto de ganancia pase a ser entendido, por Marx y desde los ojos del trabajo, como plusvalía.

En términos resumidos, Marx (1975, p. 255-265) divide la jornada laboral en dos partes: la primera, en la que el trabajador “desquita” el tiempo de trabajo que le fue pagado –tiempo de trabajo necesario– y una segunda, en la que el trabajador proyecta su actividad “más allá de los límites del trabajo necesario” que denomina plustrabajo.

El tiempo excedente, el tiempo de plustrabajo, es precisamente el tiempo en el que se produce la plusvalía, la ganancia para el capitalista; con el sarcasmo propio del barbón de Tréveris señala: “[El obrero] Genera *plusvalor*, que le sonrío al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada” (Marx, 1975, p. 261). Por ello: “la *tasa de plusvalor*... es la expresión exacta del *grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital* o del obrero por el capitalista” (1975, p. 262).

De tal manera que la ganancia se transforma, desde la mirada del trabajador, en plusvalía, en excedente de trabajo impago. Ahora bien, existen dos tipos de plusvalía: la absoluta y la relativa.

A partir de Marx, podemos definir en términos generales a la plusvalía absoluta como aquella que se refiere al excedente de valor que se explota mediante el incremento de la jornada de trabajo; mientras que la plusvalía relativa se refiere al excedente de valor extraído a través del mejoramiento tecnocientífico del proceso de producción y una consecuente disminución del trabajo socialmente necesario (1975, p. 367-390; 615-649).

Ahora bien, si pensamos las diferentes épocas de la humanidad, se nos podrá reprochar que en todas ellas existe la extracción de plustrabajo, plusvalía en el capitalismo, antes ganancia; empero, dirá Marx que es precisamente “la forma en que se explota ese plustrabajo al productor directo, al trabajador, lo que distingue las formaciones económico-sociales, por ejemplo, la sociedad esclavista de la que se funda en el trabajo asalariado” (1975, p. 261). Y aquí surge nuestra segunda categoría: el salario.

Habíamos señalado que la *Crítica de la Economía Política* tiene como eje el doble carácter del trabajo en el capital y que, a partir de ella, era posible reconocer la explotación. La forma del salario, señala Marx, es un intento más para invisibilizar la explotación del trabajo por el capital. Ello, en tanto, “la forma del salario... borra toda huella de la división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plustrabajo, entre trabajo pago y trabajo impago. Todo trabajo aparece [en la forma salario] como trabajo pago” (1975, p. 657).

Lo cierto es que lo que paga el salario –el capitalista– no es el valor del trabajo –ello implicaría tener que pagar por el obrero mismo–, sino paga el tiempo por el que dispone de la *fuerza de trabajo*. “El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante el cual el capitalista consume la fuerza de trabajo que ha adquirido” (1975, p. 280).

De aquí que no importe la forma misma de la contratación –desde la mirada del capital–, pues el o la trabajadora “no es nada más que tiempo de trabajo personificado. Todas las diferencias individuales se disuelven en las de “*tiempos completos*” y “*medios tiempos*” (1975, p. 292). Aún más, toda actividad humana es mirada como trabajo humano en general –trabajo abstracto– y, con ello, como trabajo asalariado.

Entonces, aun cuando para los pensadores de la economía política el trabajo tiene una centralidad en la vida social, cabe señalar que, si bien apuntamos cierta similitud entre ellos, existen tres diferencias fundamentales entre

Marx y los otros cuatro autores: a) el trabajo, para Marx, contiene siempre una expresión histórica particular –en la sociedad capitalista posee un carácter bifacético que se despliega a todo el mundo social–; b) el capital-valor está producido por un tipo de trabajo particular, el trabajo enajenado o asalariado, por ello, en nuestras sociedades, la mercancía más importante –y a la vez la menos valorizada– es el trabajo asalariado; y c) el salario, como forma de intercambio entre trabajo y capital, encubre la explotación del trabajador o la expropiación del plustrabajo.

A partir de estos argumentos, podemos regresar a la imagen propuesta al inicio: ¿Qué sucede con nuestro personaje cuando, por medio de la aplicación, se extiende su jornada laboral? ¿De qué manera la aplicación tecnocientífica soporta y promueve la explotación? ¿Hasta dónde y cuándo las aplicaciones “virtuales” ocupan tiempo y espacio de nuestra vitalidad? ¿Qué pasa cuando, además de aportar nuestra fuerza de trabajo, debemos consumir y mantener dispositivos tecnológicos que resultan “fundamentales” para el trabajo?

2. LO VIRTUAL Y LO VITAL DE LA EXPLOTACIÓN

Debamos comenzar este apartado diciendo que cuando amablemente se nos extendió la invitación a participar, lo primero que se nos vino a la mente al momento de escuchar que el centro de las discusiones era la tensión entre “lo virtual y lo real”, fue el papel de las tecnologías en el trabajo. La imagen que presentamos al principio es una que experimentamos cotidianamente. Por lo tanto, nuestra primera impresión era pensar “lo virtual” como algo perteneciente al mundo de la tecnología y las redes, a otro espacio distinto al nuestro.

Sin embargo, conforme comenzamos a trabajar, caímos en cuenta que, quizás, era necesario aclarar qué íbamos a entender por “lo virtual”. De ahí que pensamos utilizar a Slavoj Žižek (2011) para tratar esta cuestión.

El autor señala que lo virtual obedece a una forma particular de *interfaz* o de mediación entre sujeto con la realidad. En ese sentido, lo virtual es todo, en tanto formación social e histórica (Žižek, 2011, p. 2017).

Es importante señalar que Žižek parte de dos discusiones: el marxismo y el psicoanálisis. En este sentido, la primera discusión está sobre la misma línea a la planteada en el primer apartado del presente artículo sobre trabajo y explotación. Mientras que, en el caso de la segunda discusión, el autor entenderá las mediaciones sociales a partir de los registros de imaginario, simbólico y real del psicoanálisis lacaniano (Lacan, 1964; Fink, 2007).

Para Žižek (1998; 2017), la creación e implementación de las tecnologías, además de obedecer al propio discurso de progreso de la modernidad y del capital, son parte de las estructuras que organizan las relaciones sociales y, por tanto, la psique humana. Por consiguiente, la tecnología es una formación social que no es neutra. La pregunta que surge entonces es ¿cómo se articulan las nuevas tecnologías a la explotación de la fuerza de trabajo?

La aplicación de *WhatsApp*, lanzada a partir del año 2009, tiene como función enviar y recibir mensajes a través de internet y/o datos móviles brindados por la contratación de alguna compañía telefónica. Desde entonces, se ha expandido por el mundo superando los 1,500 millones de usuarios y convirtiéndose en el 2018 líder en mensajería instantánea. Las características de su sistema, como la posibilidad de conectar a diversos usuarios en tiempo real, –de manera más económica que al hacer una llamada telefónica– y la función de generar grupos de varios usuarios en una misma conversación, ha permitido su despliegue y uso en diversos espacios, entre ellos: el laboral.

Por ello, parte de su éxito se halla en su incorporación a la organización social del trabajo al interior de oficinas, agencias, empresas o escuelas. En donde el uso de los grupos *WhatsApp* se ha normalizado poco a poco a lo largo de los últimos 10 años.

El hecho de que la aplicación se haya articulado tan “bien” con las necesidades y demandas del sector laboral nos habla del proceso de territorialización del capital (Deleuze y Guattari, 2015) hacia los distintos espacios, tiempos y superficies de la vitalidad social. A este respecto, podemos entender el proceso de territorialización como proceso de codificación a través del cual el capital bajo el “código” de la valorización del valor recodifica aquellos espacios, actividades, creaciones, disposiciones o subjetividades que no hablan totalmente en estos términos (Deleuze y Guattari, 2015). Igualmente,

podemos pensar que la aplicación de *WhatsApp*, en tanto tecnología, no escapa a esta lógica.

Entonces, en el caso concreto de la escena de nuestro personaje, el *WhatsApp* aparece como la interfaz-mediación entre la distancia espacial real, entre el lugar de trabajo y el lugar de lo que en apariencia sería el tiempo y espacio “fuera” del trabajo o de la jornada laboral. La aplicación, en este sentido, funge claramente con su tarea de conexión de usuarios, practicidad y bajo costo, por la cual fue fundada.

Simultáneamente, la aplicación invisibiliza la explotación bajo tres maneras: a) en el incremento de la jornada laboral; b) en la incorporación de la tecnología a los procesos de producción-trabajo con la consecuente reducción del trabajo socialmente necesario; c) en la transferencia de los costos del capital constante hacía el bolsillo del trabajador.

- a. Nuestro personaje tenía una jornada laboral de 9:00 am-3:00 pm, empero de camino a su casa recibe el primer mensaje que lo pone a trabajar toda la tarde para atender la solicitud del patrón. Después, durante la cena debe “corregir” lo enviado; y finalmente, pasa el resto de la noche hasta las 11:59 pm en la actualización de datos personales en la plataforma de la empresa.

La pregunta obvia, ¿cuándo terminó su jornada laboral? En términos jurídicos, el contrato laboral señala que nuestro personaje es medio-tiempo con un horario fijo establecido. La apariencia jurídica se cae por el peso de la realidad, nuestro personaje no tiene horario. En términos marxianos, lo que tenemos es explotación del trabajo por el capital a través de la plusvalía absoluta, es decir, a través de la extensión de la jornada laboral.

- a. Al incorporar tecnología en procesos productivos lo que suponemos es una reducción en el capital variable –en los costos asignados al pago de fuerza de trabajo– En el caso particular de nuestro personaje tenemos que, por un lado, el hecho de que la comunicación entre patrón y trabajador se media-tice por el *WhatsApp* implica que ya no es necesario pagar a una asistente administrativa (secretaria) para que medie dicha comunicación y formalice, la misma, a través de oficios y demás procesos burocráticos.

- b. Por otro lado, con respecto a la actualización de los datos personales, que se le demanda al propio trabajador, suponemos la implementación de plataformas digitales que hacen prescindible la actividad de puestos especializados para dichas tareas como, una vez más, las asistentes administrativas y del departamento de recursos humanos, entre otros.

En este sentido, dicho proceso es definido por Marx como explotación a través de plusvalía relativa, entendida como el proceso por el cual la conformación orgánica de capital se decanta hacia el capital constante –maquinaria, tecnología, trabajo muerto–, disminuyendo la presencia del capital variable –fuerza de trabajo, mano de obra–.

- c. El caso de nuestro personaje presenta, además, una peculiaridad. Lo que Marx (1975, p. 671-682) problematiza en el trabajo a destajo, cuando las mujeres en el siglo XIX elaboraban productos para la maquila con medios e instrumentos (máquina de coser y telas) adquiridos por ellas mismas.

En este fenómeno, lo que observamos es una transferencia de los costos de trabajo al bolsillo de la trabajadora. La trabajadora no sólo padece el incremento de la jornada laboral de manera impaga, sino que, también, debe asumir costos de producción.

El dispositivo móvil a través del cual está instalada la aplicación de *WhatsApp* fue comprado por el trabajador; para recargar la batería de su dispositivo, debe conectarlo a una fuente de luz, la cual probablemente esté ubicada en su casa, lo cual significa que él paga la cuenta de luz. Además, el trabajador absorbe los costos de mantenimiento del aparato móvil y de la compañía telefónica, para tener conectividad, acceder a la aplicación de *WhatsApp* y así enviar y recibir mensajes o llamadas. A esto, debemos agregar los gastos generados por el uso de la computadora (su compra, mantenimiento, instalación, el software) y, nuevamente, los costos de luz y de internet.

Finalmente, en términos de *capital constante*, el cual se supondría debería invertirse por el poseedor de los medios de producción –el patrón o el capitalista–, hay una parte que se transfiere y es absorbida por el trabajador. Lo

cual redundando en la reducción de los costos de producción para el patrón en desmedro del trabajador.

CONCLUSIONES

A lo largo de este texto, hemos intentado desarrollar un personaje, quien no es más ni menos que una personificación de una o un trabajador cualquiera. Ya que, para el capital, el trabajo es abstracto en el sentido en el que prescinde de la cualidad concreta y singular de cada trabajador o trabajadora. Es decir, no interesa si es hombre o mujer, joven o anciana, un obrero en la fábrica o una obrera en la maquila, un oficinista, una profesora, un empacador del supermercado o la gerente de una transnacional. Al final, todos ellos somos fuerza de trabajo o trabajo humano indiferenciado.

Ahora bien, en términos de la organización del trabajo y de la relación con las nuevas tecnologías-aplicaciones la constatación es fuerte: “en plena era de la informatización del trabajo, del mundo *maquinal* y *digital*, estamos conociendo la *época de la informalización* del trabajo, de los tercerizados, precarizados, subcontratados, flexibilizados trabajadores de tiempo parcial, del *subproletariado*” (Antunes, 2009, p. 34).

En este sentido, lo que es menester enfatizar es el desplazamiento de la carga de inversión de capital por parte del patrón a la clase trabajadora que, con su salario, no sólo debe sostener las condiciones vitales para su existencia sino las nuevas condiciones virtuales de conectividad para el empleo de su fuerza de trabajo.

En otras palabras, el fetichismo de la mercancía se desdobra a la vitalidad de la clase obrera: no basta que el salario oculte la relación desigual de intercambio. Ahora, el salario sirve para la existencia del trabajador y el consumo “productivo” de sus materiales de trabajo. La clase obrera lleva sus cadenas en el bolsillo, las ha hecho parte de su vida, el capital ha logrado interiorizarse tanto que comparte –y obviamente subsume, pues es su naturaleza– el tiempo y el espacio virtual con la familia, las y los amigos, las y los colegas; “...el corazón humano tiene sus enigmas, sobre todo cuando el hombre lo lleva en el bolso” (Marx, 1975, p. 273).

Por otro lado, otra cuestión de fondo es el ocultamiento y olvido de la historia de las luchas sociales para y por el trabajo. Se deja de lado la lucha obrera por una jornada laboral “justa”; la lucha feminista por el derrumbe de la diferenciación sexual del trabajo, bajo el entendido de la “inferioridad biológica” de la mujer; la solidaridad entre los distintos sectores de la clase trabajadora; en síntesis, la mejora de las condiciones laborales.

Finalmente, nuestra intención es señalar la no neutralidad valorativa de la tecnociencia, aunque satanizar a la tecnología por sí misma implica fetichizarla. El problema no son las tecnologías y las aplicaciones en sí mismas, sino su codificación para la valorización del valor. Igualmente, consideramos fundamental visibilizar que el problema de fondo y forma es la explotación de la fuerza de trabajo, sin ello, todo esfuerzo por imaginar las relaciones entre lo virtual y lo vital carecen de sentido crítico y, para nosotros, de sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTUNES, R. (2009). Diez tesis sobre el trabajo del presente (y el futuro del trabajo). En CAICYT, y CLACSO, *Trabajo, empleo, calificaciones profesionales, relaciones de trabajo e identidades laborales* (Vol. 1, pp. 29-44). CAICYT; CLACSO.
- DELEUZE, G., y Guattari, F. (2015). *El Anti-Edipo*. Barcelona: Paidós.
- FINK, B. (2007). *Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano*. México: Gedisa.
- HEGEL, F. (2009). *Fenomenología del Espíritu*. (Trad. M. Jiménez Redondo). Madrid: Pre-Textos.
- LACAN, J. (1964). *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- LOCKE, J. (2011). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARX, K. (1975). *El Capital. Crítica de la Economía Política* (Vol. 1). México: Siglo XXI.
- _____. (2001). *El Capital. Libro I Capítulo vi (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción* (Dieciseisava ed.). México: Siglo XXI.
- RICARDO, D. (2003). *Principios de Economía Política y Tributación*. Madrid: Pirámide.
- SMITH, A. (1995). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial.

- ŽIŽEK, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En Jameson, F. y Žižek, S., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Barcelona: Paidós.
- _____ (2011). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Akal.
- _____ (28 DE JUNIO DE 2017). El capital ficticio y el retorno de la dominación personal. (A. J. Antón Fernández, Trad.). Sitio web de Círculo de Bellas Artes: <https://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=721>.

La distinción entre virtual-real en Boellstorff y su efecto en la construcción del campo etnográfico

IVÁN FLORES OBREGÓN

La noción de virtualidad ha dejado una huella en nuestra forma de imaginar el mundo y nuestro futuro. Está de más recordar que a inicios de la década de los 90's se hablaba profusamente de mundos y comunidades virtuales acompañadas de otros imaginarios como el ciberespacio o la famosa "gran carretera de la información", adjudicada al entonces vicepresidente estadounidense Al Gore. Hoy escuchamos con más frecuencia la promoción de una serie de artefactos tecnológicos –tal como los piensa Pinch y Bijker (1995)– que nos permiten experimentar una realidad virtual a través de nuestros teléfonos o de consolas de videojuegos.

Como estudiante de antropología interesado en investigar las prácticas y expresiones culturales alrededor de los videojuegos y los jugadores, el primer eje de discusión está relacionado con pensar el problema de la distinción entre lo virtual y lo real. En parte porque en otras disciplinas como la psicología social, la sociología o la comunicación es un problema teórico que dependiendo de la postura que asumamos, define nuestra visión del objeto de estudio, del campo que construyamos y por ende de nuestra propia visión. El problema no es para nada sencillo y se mantiene irresuelto, sin embargo, en este texto pretendo compartirles la forma en que resolví –de momento– esta disyuntiva y cómo modificó mi visión del campo etnográfico.

Comenzaré con una revisión concreta de las definiciones sobre lo virtual, propuestas por algunos autores y me concentraré en el trabajo de Boellstorff

(2008) puesto que funcionó como un punto de contraste y comparación para mi propio trabajo.

Peña Sánchez (2010) nos recuerda que para autores como Castells, Barthes y Baudrillard la noción de cultura está constituida primordialmente de procesos de comunicación basados en la producción y consumo de signos, en ese sentido la separación entre la realidad y la representación simbólica es nula. Peña (2010) plantea así que la integración electrónica de los modos de comunicación es la construcción de la realidad virtual y no la inducción a esta. Castells amplía esta idea planteando que la realidad siempre ha sido virtual porque se percibe a través de símbolos que formulan las prácticas con significados que se escapan de su estricta definición semántica. Piscitelli, apoyado en la perspectiva de Lanier, entiende lo virtual como algo que existe en tanto representación simbólica, un sueño compartido o tele-realidad mediada por una interfaz para lograr ser convincente. Peña (2010) identifica que, para Lanier, lo virtual supone también la intención de llegar a un estrato de comunicación donde la gente pueda crear conjunta y espontáneamente mundos compartidos.

Desde otra perspectiva, Baudrillard (2010) concibe la realidad virtual como el horizonte de una realidad programada donde funciones como la memoria, las emociones, la sexualidad y la inteligencia se inutilizan donde hay una producción ingente de información y tecnología que casi raya en lo obscuro. Esta producción responde a una lógica de la velocidad y la inmediatez que –de acuerdo con Virilio (1996)– se acentúa a finales del siglo xx por la aparición de diversas tecnologías surgidas de la cibernética donde se aspira a una unión de la humanidad, aunque reducida a la uniformidad. Quizás una de las nociones más populares de lo virtual –que ronda los imaginarios de muchos autores– es que desarticula el espacio y el tiempo. De acuerdo con Virilio (1996) esta negación del aquí se hace en beneficio del ahora.

Lévy (1999) propone otra noción de lo virtual centrada en distinguir lo posible y lo virtual, de acuerdo con el autor lo posible está constituido, aunque mantenido en un limbo, mientras que lo virtual es un conjunto problemático, un nudo de tendencias que acompaña a una situación, un acontecimiento, un objeto o cualquier entidad y reclama un proceso de resolución: la actualización. Lo virtual, por lo tanto, contiene un carácter de movimiento,

de auto-creación que para Lévy es fundamental para pensar las transiciones culturales de las que somos testigos.

Fabris piensa que lo virtual debe comprenderse con relación al concepto de lo “posible” y este a su vez debe pensarse vinculado a lo “real”. Se trata de un “real” que se entiende como lo “efectivamente existente” (2009, p.52). Es decir que lo virtual para Fabris engloba lo que no es, lo que todavía no es real, aquello a lo que le falta realidad efectiva. La reflexión de Fabris lo lleva a pensar que el concepto de virtual sintetiza y unifica conceptos tradicionalmente contrapuestos como los de posible, real, potencia y acto, por esto es por lo que Fabris considera lo virtual como un concepto relacional, donde todo coexiste en esa dimensión virtual. Fabris –quien está interesado en la filosofía moral y ética– considera que el hecho de que parezca que todo es lícito y posible en los mundos virtuales es un efecto de la misma virtualidad, sin embargo, nuestros actos en lo virtual tienen consecuencias en la vida real. Éste es un paso interesante para la discusión sobre la distinción entre virtual y real porque Fabris plantea que debemos considerar nuestra experiencia cotidiana en la realidad concreta puesto que esta aparece como un límite de lo virtual. Fabris agrega que “en el ámbito virtual sólo hay espacio para elecciones virtuales. Que no son elecciones de verdad en la medida que en ellas no se prueba el amargo sabor de la renuncia: lo que caracteriza a las elecciones reales” (2009, p.58).

La escisión virtual-real –como he mencionado– no es en absoluto sencilla de resolver, sin embargo, el campo etnográfico nos ofrece otras pistas para pensar esta controversia. Tom Boellstorff es un antropólogo estadounidense reconocido por sus trabajos sobre sexualidad, globalización, lingüística y por incursionar en lo que él llama la antropología digital. El texto *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human* (2008) es producto de la investigación realizada por el autor en Second Life, un metaverso o espacio virtual compartido donde se pueden crear objetos y espacios interactivos que pueden ser explorados con avatares.

Para Boellstorff (2008) estos mundos virtuales nos permiten atender otras formas de interacción social al tiempo que gozan de una cierta imprecisión conceptual que sigue inexplorada. En este sentido, los mundos virtuales son pensados por el autor como lugares de cultura logrados por programas de

computadoras a través de internet; se trata de lugares habitados por personas habilitados por tecnologías.

Desde la aparición y masificación de todas estas tecnologías de información y comunicación ha habido diversas posturas para pensar dichas interacciones, hemos pasado de hablar desde “cibersocialidad”, culturas online, mundos artificiales, mundos digitales, mundos posibles. Sin embargo, Boellstorff (2008) considera que estas nociones ocultan la idea de que eso que llamamos “mundo real” está construido también a través del artificio humano de tal forma que el mundo virtual es también un ejercicio de construcción social.

Para Boellstorff, el término virtual –que proviene del latín *virtus*– puede entenderse en los términos de potencialidad, para hablar de algo posible, aunque aún no alcanzado (2008, p. 19). Lo virtual es cercano a lo actual (de acto), aunque sin llegar a realizarse. Este hueco entre lo virtual y lo actual para Boellstorff es crítico porque revela la necesidad de establecer otro binarismo para organizar nuestra cognición, sin embargo, debemos considerar que en cualquier momento pueden ser reinterpretados y transformados. Para Boellstorff (2008) es claro que las personas creamos cultura en contextos virtuales y actuales. Lo que da pie a pensar que, si lo virtual es producto de una intencionalidad humana y ya que somos parte de la naturaleza, lo virtual, por ende, adquiere un carácter “natural” como cualquier otra cosa que hacen los humanos en el mundo actual. Esta perspectiva, en consecuencia, nos deja ver que cuando hablamos de “el mundo físico” o “real” estamos intentando definir –aunque de forma imprecisa– la distinción entre lo virtual y lo actual. Se intuye que la tecnología hace la vida menos real, sin embargo, en los mundos virtuales la experiencia es tan real y significativa para los participantes como en cualquier otro aspecto de su vida diaria. Boellstorff no opone virtual y real sino más bien virtual y actual. Etimológicamente, lo actual se refiere a un acto haciendo que implícitamente aparezca la figura de actor.

Los mundos virtuales no funcionan en un vacío social. Hay un complejo tejido entre sociedad y tecnología que permite su creación, organización y desarrollo. La noción de comunidades imaginadas puede seguir esta línea de reflexión cuando consideramos el papel que han tenido otras tecnologías –como los medios de comunicación masiva, por ejemplo, el periódico– en

homogeneizar nuestros puntos de vista permitiendo a las personas imaginarse como miembros de un estado nación moderno. Los mundos virtuales aparecen como otro ejemplo donde las personas a través de una tecnología comparten espacios, discursos, prácticas, establecen roles, jerarquías y se imaginan a sí mismos como miembros de una comunidad más amplia.

De la misma forma como lo plantea Castells, Boellstorff (2008) considera que los humanos guardamos una relación profunda con lo virtual, a su parecer siempre lo hemos sido. “Lo virtual ha seguido a la cultura de los hombres desde sus inicios, los símbolos que nos abren mundos imaginarios son mundos virtuales que intentan imitar los mundos sociales reales” (Fornäs, 2002, p.30). La visión del chamán con peyote, el estupor dionisiaco, pero también el juego, la literatura, la ópera, el cine, aparecen como sistemas inventados para perdernos en otros mundos. Podríamos agregar también los sueños, la imaginación e incluso el lenguaje mismo como elementos constitutivos de esos mundos virtuales. El lenguaje escrito, continúa Boellstorff (2008), permite que las ideas, historias y creencias persistan en el tiempo y se muevan a lugares distantes de su punto de creación.

El antropólogo estadounidense considera también que una de las primeras elaboraciones sobre la idea de lo virtual podemos encontrarla en Platón con su alegoría de la cueva (Boellstorff, 2008). La alegoría presenta la idea de que el mundo actual es sólo una sombra del mundo de las ideas (cualquier triángulo en este mundo es imperfecto en relación con la idea de triángulo). Sin embargo, lo peculiar del planteamiento de Platón –y que suele escapar de muchos de los análisis contemporáneos– es que en la alegoría el mundo físico es en realidad virtual. Hoy solemos pensar con más facilidad que los mundos no-físicos son subsecuentes a los físicos.

Un giro medular de la reflexión de Boellstorff es pensar que hemos pasado de una noción metafísica del mundo organizado como una gran cadena del ser –con un dios en la cumbre de una cadena irrompible de causalidades que incluyen ángeles, humanos, animales, plantas y objetos inanimados– hasta un estado mental empiricista que valora lo que es sensible para nuestros cuerpos y presupone un corte fundamental entre lo físico y lo espiritual. Podemos traer a cuenta el binarismo mente-cuerpo asociado a Descartes hasta

el positivismo de Comte para pensar esta transición sutil del pensamiento occidental.

La noción de mundos virtuales, para Boellstorff (2008), incluye también el desarrollo tecnológico y la aparición de diversos objetos que han contribuido a generar cambios en nuestras vidas cotidianas, lo que puede incluir formas de relacionarnos (el sistema postal, el teléfono), movernos (sistemas de transporte) e incluso observarnos (la aparición de la cámara fotográfica, la televisión, el cine). La aparición del primer mundo virtual rudimentario creado por Krueger, en 1970, marca el punto de inicio de los mundos virtuales. Ahí dos personas podían coincidir e interactuar en un “tercer espacio”. Esto supuso un corte fundamental de otras formas de telecomunicación donde dos espacios se conectaban remotamente.

Quizá en este punto valga la pena rescatar la cita seleccionada por Boellstorff de Aristóteles, quien piensa el concepto de *tekné* como ese acto que permite crear lo que la naturaleza concibió como imposible cumplir, *tekné* por lo tanto es siempre intencional y creativa. Para Foucault se trata de “un arte de existencia, abrir la posibilidad de constituirse uno mismo como sujeto en control de su propia conducta, es decir, poderse crear como doctor tratando una enfermedad, un piloto moviéndose entre las rocas, un gobernador manejando la ciudad” (p. 57). *Tekné* representa aquella habilidad humana para crearse y elaborarse a sí mismos. Para el antropólogo estadounidense las nociones de virtual y *tekné* están profundamente arraigadas en la visión Occidental y son tan antiguas como la humanidad misma a la vez que ocurre algo novedoso en los mundos virtuales: permiten a *tekné* volverse recursiva, estar incrustada en el mismo mundo virtual con lo que provee a los usuarios de nuevas y radicales formas de comprender sus vidas como seres culturales, así como incorporados físicamente.

¿Qué caracteriza la construcción del campo etnográfico en un mundo virtual para Boellstorff? Primero, que enfrentarse a esta otra forma de mundo pone en cuestión el problema de corroborar lo que nuestros informantes nos dicen. Para él, sin embargo, se trata de una situación a la que siempre nos hemos enfrentado. Desde su perspectiva, el antropólogo se encuentra constantemente ante mundos arreglados donde no tenemos en realidad la posibilidad de corroborar lo que es verdad de lo que es mentira. Boellstorff

(2008) plantea entonces que conocer a los usuarios en el mundo actual supone otro tipo de preguntas y cuestionamientos que modificarían profundamente los planteamientos teóricos y metodológicos de una investigación que se desarrolla en un mundo virtual.

Indagar sobre la información del mundo real implica la suposición de que el mundo virtual es de alguna forma irreal y que no tiene validez por sí misma. Es primordial que permanezcamos conscientes de que estudiar el significado colectivo y los mundos virtuales como colectividades que existen en la red significa estudiarlas en sus propios términos, puesto que se trata de sitios legítimos de cultura (Boellstorff, 2008, p. 65). Ahí las experiencias online y offline se mezclan en una narrativa única de la vida, en el sentido de que las culturas en línea se basan en las culturas del mundo actual.

Para el autor esta idea es también riesgosa -pensar los mundos virtuales como un correlato del mundo actual-, sin embargo su visión es que la gente encuentra los mundos virtuales como sitios para la acción social (Boellstorff, 2008, p. 62). Nuestra labor es comprender y estudiar las culturas en los mundos virtuales puesto que existen. Así el mundo virtual es también un contexto político con sus propios fenómenos y dinámicas. Por esta razón, las interacciones que ahí ocurren no pueden ser explicadas por la socialidad del mundo actual puesto que ésta se desarrolla en sus propios términos, no es una simple derivación del mundo actual.

La noción de Boellstorff (2008) es que concentrarnos en la distinción virtual-real puede llevarnos a perder de vista todas las expresiones culturales que ocurren en los mundos virtuales, de aquí que él prefiera no llevar a cabo ninguna intervención en el mundo actual (es decir, no entrevista a nadie de manera presencial). Efectivamente, lo virtual y lo actual están tan integrados que no hace falta corroborar todos los datos que se obtengan a través de la exploración de Second Life.

Como notaremos, la perspectiva del antropólogo estadounidense excluye la posibilidad de tener un acercamiento presencial con sus informantes en pos de mantener coherencia con la idea de que los mundos virtuales -como expresiones culturales- son profundamente humanos. No obstante, esa ruta implica dejar fuera otros aspectos geopolíticos que atraviesan nuestro acceso a los mundos virtuales que mayoritariamente encierran cuestiones de des-

igualdad y relaciones de poder ejercidas en el mundo actual. Mi perspectiva es relativamente cercana a la de Boellstorff. Considero que los mundos virtuales y el mundo actual (¿un solo mundo actual?) están entramados e integrados tan profundamente que –por ejemplo– el diseño de algunos artefactos tecnológicos intenta invisibilizarse. Pensemos, por ejemplo, que muchos aparatos funcionan con la menor cantidad de cables posible y en todo caso se intenta ocultarlos o esconderlos. Mi interés radica en acercarme a cómo se articulan los dos ámbitos, cuando un usuario ejecuta cualquier juego en línea no sólo ocurre una serie de procesos técnicos que le permiten jugar en tiempo real con usuarios de otras partes del mundo, hay otras situaciones sociales que están limitadas por el lugar en donde nos conectamos. No es lo mismo rentar una máquina en un *gaming center* abierto las 24 horas para pasar la noche que desvelarse en casa o asistir a una *lan party* para jugar con amigos. La vida social establece por tanto ritmos y circunstancias que definen nuestro acceso a los mundos virtuales.

¿Qué nos dice esto de la ciudad en que vivimos y del ritmo de vida que ahí se desarrolla? ¿Cuál es la experiencia corporal que se tiene cuando uno se conecta en uno u otro espacio? ¿Cómo cambia la experiencia si esto se hace solo o colectivamente? ¿Qué otros procesos sociales y culturales están implícitos en el acto de conectarse a un mundo virtual? ¿La experiencia es la misma si nos conectamos en la sierra de Guerrero que si lo hacemos en un *gaming center* en Polanco? Las preguntas nos ayudan a establecer una relación entre el mundo virtual y el actual, desde otra perspectiva donde el espacio y nuestras condiciones materiales definen una forma de conexión, los lazos que creamos con los demás en los dos mundos, el slang, nuestros chistes, debates y memes.

Los mundos virtuales por sí mismos son extensos, recursivos y casi infinitos pero el campo etnográfico nos enseña que para comprender y analizar nuestros actos en los mundos virtuales, requerimos tener un contexto específico en el que se gestan dichos actos. Como he mencionado anteriormente, estos no ocurren en un vacío social, sino que hay una serie de condiciones materiales y espaciales que generan redes sociotécnicas donde se integra efectivamente lo online y lo offline.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDRILLARD, J. (2010). *La ilusión vital*. Madrid: Siglo XXI.
- BIJKER, W. y Law, J. (1992). *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- _____. (1995). *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Toward a Theory of Sociotechnical Change*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- BOELLSTORFF, T. (2008). *Coming of Age in Second Life: an Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton: Princeton University Press.
- FABRIS, A. (2009). *Los sentidos de lo virtual (o sea: la realidad como límite)*. Eikasía. Revista de Filosofía, año IV, abril.
- GUBER, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- FORNAS, J. (2002). *Digital Borderlands: Cultural Studies of Identity and Interactivity on the Internet*. New York: Peter Lang.
- HAMMERSLEY, M., Atkinson, P., y Hammersley, P. M. (1994). *Etnografía: Métodos de investigación* (2nd ed.). Barcelona: Ediciones P.Ica.So/La Rosa Blindada.
- HINE, C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Every Day*. London: Bloomsbury.
- HORST, H., y Miller, D. (Eds.). (2012). *Digital Anthropology* (1st ed.). United Kingdom: Berg Publishers.
- LÉVY, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- _____. (1998). *Becoming Virtual: Reality in the Digital Age*. New York: Plenum Trade.
- PEÑA SÁNCHEZ, J. (2010). La concepción filosófica de lo virtual en la educación virtual. *Revista Colombiana de Educación*, (58), 118-138.
- VIRILIO, P. (1996). *El arte del motor: aceleración y realidad virtual*. Buenos Aires: Manantial.

Los límites de la realidad virtual y su redefinición a la luz de una fenomenología del cuerpo

RICARDO GIBU SHIMABUKURO Y ARI LÁZARO MAYA DÁVILA

No es para nadie desconocido que el avance actual de la tecnología es un hecho irreversible que progresivamente va transformando nuestra realidad y, concomitantemente, nuestra experiencia del espacio y del tiempo. Para entender la novedad de esta transformación conviene tener como referencia el modo como en el mundo antiguo se entendía la creación de realidades artificiales. Para Aristóteles el núcleo ontológico de lo artificial es la configuración obrada en la materia que responde a un proyecto, a la representación de una forma. Incluso la materia sobre la que reposa la forma es aquella que el artesano ha elegido libremente. ¡Sin embargo, no todo es espontaneidad y creatividad! Si bien el artesano elige el material sobre el que se realizará su proyecto, tal elección no podrá tener más opciones que las ofrecidas por el mundo natural. La cosa artificial sólo puede subsistir sobre el soporte material ofrecido por los entes naturales. Aristóteles tenía razón cuando hablaba de la presencia de la *physis* en lo artificial, aun cuando tal presencia sólo sea *accidental*. En efecto, todo artefacto está hecho de algún elemento natural del mundo (Aristóteles, *Física*, 192b 19) pero esencialmente, su principio de movimiento está en otro, en el artesano, con lo cual, toda posibilidad de realizar una función propia e independiente resulta accidental. De allí que para el pensamiento antiguo el arte (*téchne*) imita la naturaleza.

La novedad de la ciencia moderna viene a poner en entredicho esta concepción del mundo en la antigüedad. El acceso a la realidad en la modernidad no está condicionado por la experiencia natural, esto es por la percepción

directa de cosas y artefactos. Tal acceso alcanza umbrales inéditos a través de la mediación tanto de teorías científicas como de la tecnología, que se convierten en una especie de extensión indirecta de la experiencia perceptiva. Esta posibilidad significa una ampliación radical en la percepción del universo, pero al mismo tiempo la instauración de una relación con el mundo sellada por la mediatez y la artificialidad. No hay que considerar este hecho como una consecuencia marginal de la actividad científica. La ciencia está regida por una legalidad interna que controla todos sus procesos en función de un saber verdadero. De esa legalidad se derivan criterios que especifican las condiciones según las cuales una proposición puede considerarse científica o no. Ladrière considera que los criterios científicos aparecidos desde la modernidad hasta los de la época contemporánea (por ejemplo, el criterio de cientificidad positivista, el de confirmabilidad de Carnap, el de traducibilidad de Hempel o el de falsabilidad de Popper) obedecen a un principio general determinado por procedimientos de *reducción* que buscan aislar las propiedades objetivas de lo conocido para asegurar la validez de las proposiciones científicas (2001, p.154). En tal sentido, la reducción se convierte en una *fundación* que reemplaza el objeto considerado en su realidad concreta por un objeto depurado hasta lo *científicamente pertinente*. Este reemplazo supone que, entre el objeto observado y las proposiciones observacionales, a diferencia de la producción antigua, no existe una relación directa ni unívoca. Tales proposiciones realizan una interpretación de ese dato que les otorga un valor solo provisional de modo tal que la teoría puede definirse como *una reconstrucción conjetural de la realidad*, en ningún caso una imagen acabada del mundo (Ladrière, 2001, p. 56). De esta forma se inicia el camino de la mediatización o *artificialización* de la naturaleza cuya realización a través de la tecnología constituye la gran ruptura respecto del sentido antiguo de lo artificial delimitado al ámbito de lo visible y perceptible. Así, por ejemplo, para la física el universo de objetos percibidos queda reducido a partículas elementales cuyas propiedades sólo son perceptibles a través de sistemas formales de gran complejidad; o para la óptica los colores percibidos no son sino longitudes de onda de vibraciones electromagnéticas en el espectro de lo visible.

Por otro lado, la novedad de la teoría científica consiste en expresar la ley que rige la secuencia de un determinado fenómeno, pero, sobre todo, en expresar las condiciones de posibilidad del advenimiento efectivo del mismo. En esta dimensión *trascendental* y anticipatoria de la teoría puede apreciarse claramente el carácter operatorio de la ciencia moderna. La teoría científica es concebida ante todo como una operación orientada a la transformación. Una operación *formal* porque no toma en cuenta la materialidad de sus objetos sino únicamente la forma del proceso; *tematizable* en cuanto puede ser objetivada como una entidad susceptible de recibir otras operaciones; *generalizable* porque puede ser representada por un esquema abstracto que anticipa la donación de un fenómeno e *integrada* en cuanto se inscribe en una red de operaciones capaz de extenderse progresivamente a partir de nuevas generalizaciones.

No resulta difícil ver cómo esta dimensión “trascendental-operacional” de la teoría halla en el *saber-hacer* de la tecnología su extensión natural. Es en el plano de la experiencia donde la validez de una teoría es puesta a prueba a través de la producción o no del fenómeno que anticipaba su reducción. ¡La concreción y validación de las teorías a través de los dispositivos experimentales van generando un conjunto de operaciones efectivas que constituyen la novedad de la tecnología moderna! En ella se presentan las características específicas de la teoría llevadas al ámbito de lo experimentable. De allí que la tecnología se defina ante todo como una operación transformadora que procede a partir de esquemas formales apoyados por un soporte material.²⁹ A este aspecto formal debemos sumar el carácter *tematizable* de la tecnología, por el que ella es capaz de independizarse de las circunstancias variables de su realización; su carácter *generalizable* por el que sus operaciones, practicadas en un ámbito restringido, pueden ser separadas y subsumidas en esquemas operacionales más amplios que le permiten diversificar sus procesos; y finalmente su carácter *integrado* gracias al cual se tiende a poner en conexión

29 El condicionamiento de dicho soporte respecto a la formalidad de la operación es muy inferior al ejercido por los entes naturales en el caso de la *téchne antigua*, debido a la determinación trascendental del esquema basada sobre todo en el proceso y no en la materialidad ni en las circunstancias particulares de aplicación.

las distintas operaciones tecnológicas incrementando su interdependencia y mutuo condicionamiento. De este modo, el progreso tecnológico va determinando un conjunto amplio de subsistemas tecnológicos que, interconectados entre sí, refuerzan cada vez más su autonomía respecto a otros ámbitos de la vida social. Todo ello a través de dos criterios tecnológicos que van marcando la pauta en cada uno de sus procesos: el criterio de eficacia, según el cual es necesario que el efecto siempre sea alcanzado, y el criterio de economía según el cual el procedimiento utilizado debe ser el menos costoso en material, tiempo, efectos colaterales negativos, etc. La autonomía cada vez más creciente que van alcanzando los subsistemas operativos en la vida social, llámese internet, redes sociales, sistema financiero, juegos electrónicos, telefonía móvil, y el ulterior entrelazamiento de dichos subsistemas, plantean la pregunta por la pertinencia de alguna instancia orientadora ante la cual los dinamismos creados en estos entornos deban responder. Una instancia u horizonte de sentido en el que los distintos subsistemas virtuales contrasten sus procesos de modo tal que eviten cerrarse en sí mismos y se expongan a la posibilidad de reconfiguraciones internas y de nuevas extensiones de su entorno. Esta instancia orientadora la hallamos en la acción humana. Es a través de la acción que los objetivos parciales de los subsistemas pueden reconducirse a un horizonte de sentido común, sin perder en ese proceso ni su originalidad ni su creatividad. Tal carácter original y creativo de la acción se realiza horizontalmente en esa capacidad de vincular los sistemas entre sí que busquen potenciar sus dinamismos internos a través del influjo de otros dinamismos externos; verticalmente en esa capacidad de insertar la totalidad de sistemas en el horizonte último de sentido de donde toda acción recibe su orientación última.

La visión científica del mundo, así como el universo de artefactos de la tecnología, hacen difícil el reconocimiento del significado existencial de las situaciones, en la medida en que su objeto ha sido previamente reducido o *desexistencializado*. La reflexión que planteamos busca precisamente reconocer el sentido existencial que subyace al sentido objetivo de los distintos sistemas existentes. Este reconocimiento supone la afirmación de las dimensiones esenciales de la existencia ligadas a la corporeidad, la temporalidad y la alteridad. Es precisamente en este contexto que consideramos pertinente la

propuesta filosófica de Emmanuel Levinas. Aunque el filósofo lituano-francés no se haya ocupado directamente de los problemas derivados del desarrollo tecnológico contemporáneo, consideramos que su obra puede ofrecer luces para redimensionar y reorientar sus posibilidades y límites. Se trata de emprender una reflexión fenomenológica de esta realidad que ha sido *totalizada* bajo el lenguaje formalizado de las ciencias desde la perspectiva de una ética de la alteridad.

Sumergidos en la totalización de este lenguaje formalizante de las ciencias, donde todo queda homogeneizado en fórmulas, y donde reina un sentido omniabarcante de la inteligibilidad humana, Levinas nos permite reflexionar sobre esta experiencia en la que la singularidad se encuentra diluida en la impersonalidad del ser totalizante e indeterminado. En *De la existencia al existente* Levinas llamará *Il y a* a esta experiencia del estar sumergido en la absolutez y homogeneidad del ser sin salida. Veamos cómo presenta este concepto el pensador judío en su obra de 1947:

Imaginemos la vuelta a la nada de todos los seres: cosas y personas. Resulta imposible situar esa vuelta a la nada fuera de todo acontecimiento. Pero ¿y esa nada misma? Algo pasa, aunque no sea más que la noche y el silencio de la nada. La indeterminación de ese “algo pasa” no es la indeterminación del sujeto, no se refiere a un sustantivo. [...] Esa “consumación” impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término *hay*. El *hay*, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el “ser en general” (2016, p. 69).

Esta presencia del ser que lo invade todo es la experiencia de la existencia homogénea e impersonal. Esta universalidad ante la cual todo se encuentra despersonalizado es el existir puro, existencia sin existente, en la cual nos encontramos sumergidos ante el “a-sustantivo de la noche y del *hay*” (p.76). Esta experiencia del existir puro, puro ser, que a-sustantiva a los existentes es lo que Levinas define como el *horror de ser*. Podríamos decir justamente que ese mundo recreado bajo la lógica formal de la ciencia, que nos presenta la realidad en términos de un lenguaje formalizado imposible de trascender, es un mundo en donde los existentes han sido a-sustantivados, despersona-

lizados y desexistencializados: “‘hay’ es, para mí, el fenómeno del ser impersonal: ‘ello’” (Levinas, 2000, p.43). En este dominio radical del verbo sobre el sustantivo, del ser sobre el existente, surge la pregunta: ¿Es posible pasar del ser impersonal anónimo al existente personal? Será precisamente este *horror de ser*, esta insoportabilidad del ser indeterminado, lo que hará posible que el existente se sustraiga del anonimato de la existencia pura y se afirme en su sustantividad como existente. ¿Por qué del *horror de ser* se deriva la sustantividad del existente? Lo que se puede decir es que ese horror a la indeterminación, a la homogeneización, a la fusión en un sistema formalizado, propicia que el sujeto descubra de manera sorpresiva su singularidad, su soledad, su imposibilidad de separarse de sí. Sin embargo, esta posición o afirmación del existente por sobre la existencia, implica a su vez la adquisición de la soledad, el surgimiento de un existente solitario, ya que “el precio que se paga por la posición de existente es el hecho mismo de no poder separarse de sí” (Levinas, 1993, p. 93). Esto es lo que Levinas llamará la *hipóstasis*.

La hipóstasis, la aparición de un sustantivo, no es sólo la aparición de una categoría gramatical nueva; significa la suspensión del *hay* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. Sobre el fondo del *hay* surge un ente. [...] Existe alguien, que asume el ser, en adelante *su ser* (Levinas, 2016, p. 101).

Este existente solitario constituye el trágico hecho de que el yo está clavado a su sí mismo; por eso, la soledad hipostásica es entendida como “la vuelta fatal de mí a mí mismo” (Levinas, 2015, p. 72). En este punto, podemos preguntar, ¿qué necesidad había de salir del *hay* impersonal si con eso sólo conseguimos acceder a la fatalidad de un sujeto que se encuentra encadenado a su mismo ser? A primera vista, salir de un estado de pura impersonalidad para pasar a otro estado de fatalidad no tendría mucho sentido. Sin embargo, lo que Levinas está tratando de describir son los ‘momentos’ pre-fenomenológicos más originarios que dan cuenta del surgimiento de la subjetividad. La pregunta ahora, sería: ¿Es posible salir de la soledad del yo? Responder a esta pregunta nos remite al tratamiento que Levinas hará de la corporalidad y la sensibilidad.

Quizá lo primero que hay que precisar es que para Levinas el lugar donde ocurre la relación entre el yo y su sí mismo, es la materialidad del sujeto: “esta manera de estar ocupado consigo mismo es la materialidad del sujeto” (Levinas, 1993, p. 93). Y cuando hablamos de la materialidad del sujeto, hablamos de su cuerpo: “El cuerpo es el acontecimiento en el que yo coincido totalmente conmigo mismo: el presente absoluto del sujeto. [...] En mi posición sobre la tierra no hay sólo una conciencia de localización, sino una localización de la conciencia.” (Levinas, 2015, p. 115). Esta corporalidad del sujeto, que es pasividad, se encuentra inmersa en una dinámica de afectación por el afuera, lo cual significa que existe una relación entre corporalidad y trascendencia. Asimismo, es en este ‘momento’ de sensibilidad pre-reflexiva donde el sujeto, encarnado, se sitúa en un aquí y ahora determinados, en un *punto cero* de localización, a partir del cual se orientará en el mundo.

Ya en sus trabajos tempranos como *Sobre las Ideas de Edmund Husserl*, de 1929, y *La teoría fenomenológica de la intuición*, de 1930, Levinas veía la necesidad de recuperar el rol de la sensibilidad, la cual se caracteriza por estar dada de golpe previamente a cualquier actitud teórica ante los objetos por parte del sujeto, ya que este se encuentra inmerso entre lo sensible de manera originaria, pre-teóricamente. El mundo sensible precede al sujeto. Pues bien, Levinas partirá de la noción de sensibilidad para fundamentar, en un primer momento, el hecho de que existe un plano en medio del cual el sujeto juega un papel pasivo en su rol de sujeto ‘constituyente’ del mundo.

En su artículo *Reflexiones sobre la técnica fenomenológica*, Levinas sostendrá que:

La sensibilidad no es, pues, simplemente un contenido amorfo, un hecho, en el sentido de la psicología empirista. Es “intencional” en el sentido de que *sitúa* a todo contenido y, a su vez, ella no se sitúa por relación a objetos, sino respecto *de sí*. Es el *punto cero* de la situación, el origen del hecho de situarse. Las relaciones pre-predicativas o vividas se cumplen como actitudes iniciales tomadas a partir de este punto cero (2005, p.174).

Este tratamiento de la sensibilidad por parte de Levinas nos sitúa ante un plano irreductible y previo a la mismidad del sujeto; que lo trasciende y le

hace volcarse hacia algo que se sitúa *más allá de su ser*. Podemos decir que esta primera constatación de la sensibilidad preyoica sitúa ya al sujeto en una disposición de apertura y receptividad ante la trascendencia. Así, leemos en *La ruina de la representación*: “Poner fin a la coextensión del pensamiento y de la relación sujeto-objeto permite atisbar una relación con lo otro que no sería ni una limitación intolerable del pensante, ni una simple absorción de este otro en un yo, con la forma del contenido” (p. 193).

Podemos decir que estas reflexiones sobre la primacía de la sensibilidad y la trascendencia reflejan el intento por combatir fenomenológicamente la ontología del Mismo que está a la base de todo sistema totalitario, que Levinas padeció en carne propia.

La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo (Levinas, 2002, p. 69-70).

La filosofía de Levinas buscará dar primacía al existente por sobre la existencia, al Otro por sobre el yo, al Bien por sobre el ser. De ahí que en Levinas, la ética sea y deba ser la filosofía primera. Esta inquietud, que será el *leitmotiv* a lo largo de toda su obra, se encuentra plasmada brillantemente en *De la existencia al existente*:

La fórmula platónica que sitúa el Bien más allá del ser es la indicación más general y la más vacía que guía estas investigaciones. Ella significa que el movimiento que conduce a un existente hacia el Bien no es una trascendencia por medio de la cual el existente se eleva a una existencia superior, sino una salida del ser y de las categorías que lo describen: una excedencia (2016, p. 11).

De esta manera, entramos en el terreno de la *alteridad*, que jugará el papel más importante en la filosofía de Levinas. Para Levinas, la alteridad no puede tener como punto de partida un acto intencional; es decir, no puede ser constituida por la conciencia, puesto que es algo trascendente e independiente de

todo acto de conciencia: con el “otro” no puede haber relación intencional, sino ética. Lo anterior devendrá en afirmar que lo primero constituido en ningún caso puede provenir del sujeto, sino de la alteridad: el noema no sólo escapa de ser aprehendido por la noesis sino que la constituye, lo cual sólo puede ser propio de un sujeto que en su génesis de la existencia se encuentra ante todo en un estado de *pasividad originaria*. Ahora bien, ¿de dónde surge la demanda de la *responsabilidad* por el Otro? Esa demanda provendrá precisamente del hecho de la constitución pasiva del sujeto, en virtud de la cual, se revelará una exigencia que le viene de fuera, exigencia que se impondrá como algo previo incluso a su libertad:

La subjetividad [...] se presenta como una pasividad más pasiva que toda pasividad [...] La respuesta que es responsabilidad (responsabilidad apremiante para con el prójimo) resuena en esa pasividad, en ese interés de la subjetividad, en esta sensibilidad. [...] La responsabilidad para con el otro, en su anterioridad con respecto a mi libertad, en su anterioridad con respecto al presente y a la representación, es una pasividad más pasiva que toda pasividad (Levinas, 2003, p. 59-60).

De ahí que, en el modelo filosófico levinasiano, el sujeto no será constituyente del sentido, sino que será constituido como sujeto responsable por el acontecimiento del Otro, acontecimiento que precede a su misma libertad y lo constituye como sujeto originariamente responsable.

De esta manera, las reflexiones hasta aquí expuestas nos permiten comprender en qué medida la corporeidad y la sensibilidad en tanto posibilidades pre-teoréticas de acceder a la realidad y de afirmar la existencia del sujeto, son un correctivo a todo sistema que busque pensar el mundo autorreferencialmente; a todo sistema formal que pretenda totalizar el sentido del Otro y de la realidad, ya sea en una metafísica del Mismo, o en un sistema de formalización impersonal científica.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. (1995). *Física*. (Trad. GUILLERMO R. DE ECHEANDÍA). MADRID: GREDOS.
- LADRIÈRE, J. *L'articulation du sens*. Paris: Cerf.
- _____ (2001). *La articulación del sentido*. (Trad. Ricardo Salas y José María Aguirre). Salamanca. Ediciones Sígueme.
- LEVINAS, E. (2016). *De la existencia al existente*. (Trad. Patricio Peñalver). Madrid: Arena libros.
- _____ (2015). *Escritos inéditos II*. (Trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte). Madrid: Trota.
- _____ (2005). La ruina de la representación. En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. (Trad. Manuel E. Vázquez). Madrid: Síntesis.
- _____ (2005). Reflexiones sobre la técnica fenomenológica. En Levinas, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. (Trad. Manuel E. Vázquez). Madrid: Síntesis.
- _____ (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (Trad. Antonio Pintor Ramos). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____ (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (Trad. Daniel E. Guillot). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____ (2000). *Ética e infinito*. (Trad. Jesús María Ayuso Díez). Madrid: La balsa de la Medusa.
- _____ (1993). *El tiempo y el otro*. (Trad. José Luis Pardo). Barcelona: Paidós.

Del panóptico al apóptico: una reflexión sobre nuestra interacción con las redes sociales

GARY MANUEL GÓMEZ ESPINOZA Y MAURICIO LUGO VÁZQUEZ

En este trabajo nos proponemos problematizar las formas del panóptico propuesto por Michel Foucault y el apóptico descrito por Byung-Chul Han. Ambas formas representan dos momentos históricos distintos, pero que nos sirven de suelo teórico para comprender los dispositivos que subyacen a cada época y las características de los sujetos que producen. Si bien las sociedades descritas con mayor detalle por Foucault fueron las sociedades disciplinarias, la importancia del análisis histórico-filosófico se centraba en realizar una ontología del presente para poder describir el presente que vivía el filósofo de Poitiers. En el caso de Han, encontramos un diagnóstico del presente, distópico y poco alentador. Describe la sociedad de la transparencia bajo su explotación del yo y su ímpetu por mostrarlo todo. El trabajo de ambos autores será aquí relacionado con el fin de pensar nuestra interacción con las redes sociales y las dinámicas en las que nos vemos envueltos en el presente.

El poder disciplinario tiene como función principal enderezar conductas. No pliega uniformemente y en masa, sino que separa, analiza, diferencia, lleva sus procedimientos de descomposición hasta las singularidades necesarias y suficientes. La disciplina fabrica individuos, es una técnica específica del poder que se da en los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio. Es un poder modesto, suspicaz, que debe su éxito “al uso de instrumentos simples: la inspección jerárquica, la sanción normalizadora y su combinación en un procedimiento que le es específico: el examen” (Fou-

cault, 2008, p. 60) El poder disciplinario desarrolla una arquitectura para permitir un control interior, articulado y detallado, que obra sobre aquellos a quienes abriga, transformándolos y conduciendo hasta sus efectos.

La técnica disciplinaria del poder depura, corrige y transforma a los individuos, les administra su tiempo y los hace útiles. Las disciplinas son un aparato eficaz que ordena por desplazamiento, desplaza y localiza los cuerpos individualizados, articulándolos con otros y ajustando el tiempo de cada uno al de los demás para obtener mayor eficacia. Esta economía del poder de castigar asegura una mejor distribución de este poder, lo cual permite que no se concentre en algunos puntos privilegiados, ni que esté dividido inadecuadamente entre unas distancias que se oponen. Este poder debe estar repartido en circuitos homogéneos susceptibles de ejercerse en todas partes, de manera continua y hasta el grado más fino del cuerpo social, con lo cual el poder es reacondicionado para castigar según unas modalidades que lo vuelvan más regular, más eficaz, más constante y mejor detallado en sus efectos, a la vez que se disminuye su costo económico y su costo político.

Hay que resaltar la importancia que para Foucault ha adquirido la espacialidad del cuerpo como un lugar donde se dirige el poder, como punto de aplicación; el poder, que minuciosamente pasa una revista constante en el tiempo para conformar un saber y al mismo tiempo dominar los cuerpos. Pero surgirá una forma que condensará ese sueño de observación y cumplimiento de las actividades, dominación del poder y esta se da gracias a *Él panóptico* de Bentham, de 1791, que por excelencia presenta con toda exactitud la fórmula política y técnica más general del poder disciplinario: el panoptismo.

El carácter panóptico del poder disciplinario es ese principio panóptico que organiza una polaridad genética del tiempo; efectúa una individualización centralizada cuyo soporte e instrumento es la escritura, e implica, por último, una acción punitiva y continua sobre las virtualidades de comportamiento que proyecta detrás del propio cuerpo algo semejante a una psique.³⁰

30 Es necesaria para esta investigación la recuperación del poder disciplinario ya que, si bien en un principio su objetivo es el cuerpo, éste se deriva en la preocupación por la *psique*.

Han, en su libro *Psicopolítica* (2014), realiza una crítica a Foucault argumentando que no llegó a explicar el neoliberalismo y que, en el intento, su análisis gira hacia el estudio de la biopolítica. Para nosotros es relevante resaltar los contrastes y las diferencias que no son explicadas por el filósofo surcoreano. Todos los esfuerzos minuciosos realizados por el autor francés parecen aquí ignorados para resaltar solo afirmaciones generales. Han nos describe a un Foucault que parecería bastante ingenuo, a pesar de los tratados realizados por el filósofo francés. En *Psicopolítica*, dedica dos capítulos a esta problemática. El primero titulado “Biopolítica”, y el segundo “El dilema de Foucault”, que a continuación discutiremos.

Contrario a Han, sostenemos que el abordaje histórico busca otras vías. Precisamente, por medio de esta exploración minuciosa, revela al investigador la creación de umbrales, enunciados, formas que permiten distintos saberes, la conformación de dispositivos, un trabajo minucioso del demostrar el cómo y el porqué de problemas concretos de nuestro presente, a través de un reconstruir su historia.

Si bien en un inicio la intención de Foucault en sus trabajos era comprender su tiempo, se basan en cortes históricos los cuales resaltan las características de esos periodos pasados que conforman al sujeto contemporáneo a su obra. Esa ontología del presente, para ser precisos, del presente que Foucault vivió se sostiene de las investigaciones históricas para dilucidar las condiciones de posibilidad de las formas contemporáneas; no es como sostiene aquí Han, quien plantea que Foucault ignora o pasa por alto la importancia de la psique o su descuido en el dispositivo disciplinario (2014, p.13). Por el contrario, opinamos que gracias al dispositivo disciplinario, las funciones *psi* son posibles. Dichos saberes se fundaron debido a la forma del asilo psiquiátrico. Consideramos que el concepto de dispositivo es fundamental para poder problematizar la creación de nuevas tecnologías, como las que se desarrollaron del siglo XVIII al XIX como un conjunto de procedimientos para dividir en zonas, controlar, medir, encausar a los individuos y hacerlos a la vez dóciles y útiles. Esta investigación del proceso de transformación del poder soberano al poder disciplinario es fundamental para comprender el nacimiento de las funciones *psi* ya que expone cómo diminutos movimientos fueron acarreado grandes cambios en nuestra manera de concebir y admi-

nistrar la vida de un territorio, cómo se seccionó y dividió el poder, cómo campañas de vigilancia se insertaron en la naciente población.

Desde nuestro punto de vista, *El Poder Psiquiátrico* y *Los Anormales* son totalmente omitidos por Han, lo que, al parecer, no le permite comprender la dirección de las investigaciones foucaultianas. En estos textos encontramos una profunda sistematización de micromovimientos en cuanto al trato y conceptualización del desarrollo de las ciencias *psi*. En *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, citado por Han en su ensayo *Biopolítica*, Foucault realiza una extensa explicación acerca de las disciplinas *psi* y sus implicaciones. En cuanto al castigo más allá del cuerpo, Foucault nos dice: “El recurso a la psicofarmacología y a diversos desconectantes fisiológicos, incluso si ha de ser provisional, se encuentra dentro de la lógica de esta penalidad incorporal”. (2008, p.10). Aquí encuentra, en esta utopía del poder judicial, una manera de librarse de la figura del verdugo como anatomista inmediato del sufrimiento relevado por vigilantes, médicos, capellanes, los psiquiatras, los psicólogos y los educadores. Este nuevo regimiento en la justicia moderna es ejercido con una vergüenza de castigar que, sin embargo, tiene al psicólogo como el modesto funcionario de la ortopedia moral.

A estas diferencias podríamos agregar la comparación entre *Psicopolítica* (2014) y *La expulsión de lo distinto*, donde pareciera retomar la impronta foucaultiana y más allá de invitar al olvido o la eliminación de las propuestas del autor, le da continuidad con la inclusión del concepto de *apóptico*, que describe la sociedad de nuestro presente, ya que el *apóptico* es una construcción basada en una óptica que excluye a las personas enemigas del sistema o no aptas para él. Sobre este punto, creemos fundamental retomar la postura que Foucault ocupa desde *Historia de la locura en la época clásica*, donde en la introducción omitida después de la primera edición y en el ensayo *La locura, ausencia de obra*, el filósofo francés insiste en que una sociedad se constituye gracias a eso que excluye. Quizás, la principal exclusión que encontramos en la obra del autor sobre las sociedades disciplinarias comienza con la locura, la enfermedad, el crimen, la sexualidad. Para Han:

El panóptico sirve para el disciplinamiento, mientras que el apóptico se encarga de la seguridad. Incluso dentro de la zona de bienestar occidental el

neoliberalismo recrudescen la desigualdad social. En último término, elimina la economía de mercado social. (2018, p. 27).

Han le critica a Foucault el describir una sociedad disciplinaria que sólo basa sus fuerzas en el cuerpo, hasta llegar a hacer una ortopedia, pero que no penetra hasta la psique y lo inconsciente. Que, por el contrario, el neoliberalismo encontrará en la psique su lugar de mayor explotación. El neoliberalismo descubre la psique como fuerza productiva. Este giro a la psique y con ello a la psicopolítica, está relacionado con la forma de capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas. El cuerpo, como fuerza productiva, ya no es tan central como en la sociedad disciplinaria biopolítica. El neoliberalismo entonces, se centra en ésta y conforma un nuevo dispositivo, según Han, el dispositivo de la transparencia,³¹ que al contrario del panóptico benthamiano “no prohíbe la comunicación entre los usuarios, sino que la estimula con el fin de explotarla, incita a una intensa comunicación y a un desnudo que llega a ser pornográfico” (Han, 2014, p.12). Podemos plantear que, incluso en la crítica que realiza Han, encontramos los conceptos foucaultianos donde desde los elementos encontrados y aportados en este artículo, podemos argumentar que la obra de Han es una continuidad del pensamiento foucaultiano más allá de una crítica o superación de aquellas propuestas. Han describe una sociedad de control digital. En esta sociedad se difuminan las figuras de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, donde el esclavo trabaja y el amo sólo goza³² (p. 8). Se promueve una aparente libertad donde la autoexplotación se interioriza de tal forma que es imposible pensar una revolución; el síntoma es la depresión. Si se fracasa es culpa de uno mismo por no haber encontrado la forma de explotarse mejor. Estamos en los tiempos de la extrema positividad y autoexplotación feliz del yo. Todas estas características brindan, para Han, herramientas suficientes para pensar que no nos encontramos más en una sociedad disciplinaria.

31 Encontramos otra apropiación del concepto de dispositivo en Han en el cual: todo dispositivo, toda técnica de dominación, genera objetos de devoción que se introducen con el fin de someter. Materializan y estabilizan el dominio (Han, 2014, p.14).

32 Para el amo y el esclavo, ver (Hegel, 1985) y (Kojève, 2013).

En este punto nos encontramos de acuerdo con la postura de Han. No obstante, es importante aclarar que, metodológicamente, Foucault no tenía que explicar su momento presente, sino que por medio de sus investigaciones se podía vislumbrar las líneas para comprender el presente. El método arqueológico se basa en hacer cortes, donde encuentra estratos históricos y en los cuales hay rupturas y umbrales que van cambiando los enunciados de momento a momento. En el genealógico, lo que se busca es encontrar dónde nacieron ciertos conceptos. Foucault describió a detalle las sociedades disciplinarias del siglo XIX, con la intención de mostrar cómo las formas históricas cambian mediante discontinuidades y reiteramos, rupturas, a través del tiempo. La ontología del presente que realizó estaba basada en estas búsquedas en el pasado, que pueden explicar el presente. Si vemos la metodología realizada en sus investigaciones arqueológicas y genealógicas, podemos entender que la crítica hecha por Han a Foucault, en torno a que sus investigaciones se encontraban fuera de lugar o de tiempo, denota un acercamiento superfluo a la obra del filósofo francés, o por lo menos, eso aparenta la construcción y estructura del texto *Psicopolítica*. Tendríamos distintos puntos que conflictuar con Han ya que, en primer lugar, la vida de Foucault se vio interrumpida por la enfermedad, por lo que no sabemos a qué otro eje podría haber llegado su pensamiento. Por otra parte, si su intención fue describir las sociedades disciplinarias, no era para sólo quedarse en esa descripción, sino para pensar en base a esas prácticas el presente, punto que Han no reconoce y por el contrario acusa a Foucault de descuido. Por lo tanto, sostenemos aquí, que la crítica realizada por Han sólo funciona de forma superflua ya que describe un Foucault descontextualizado, pasa por alto varios de sus escritos relevantes hacia la comprensión de las prácticas sociales contemporáneas y que, si bien describió a detalle las sociedades capitalistas del siglo XIX, estas descripciones eran necesarias para comprender su presente. Además, sus investigaciones se vieron truncadas por la muerte; sin embargo, ya apuntaban hacia el estudio del neoliberalismo. Han utiliza la mayoría de las nociones y conceptos desarrollados por Foucault para pensar desde ellos. Así, como otra conclusión a este punto, encontramos una manera de hacer filosofía muy diferente a la metodología realizada por Foucault, pero en la que podemos encontrar bien una continuidad de su pensamiento.

Como podemos ver y sostenemos a lo largo de este texto, el pensamiento de Foucault sigue siendo punto de partida para múltiples autores que han retomado sus propuestas para llevarlas a distintos ámbitos, que si bien sus aproximaciones no buscaron ser conceptos que duraran o explicaran la realidad sin ser cuestionables, sirven como herramienta para que muchos otros mediante reactivaciones, continuaciones y contorsiones, realicen sus propias propuestas, formulen nuevas preguntas para el presente que nos interpela y busquen nuevas formas de liberarnos de la subjetividad que heredadamente nos ha sido impuesta.

Aunque consideramos que el concepto de apóptico desarrollado por Han es bastante adecuado para describir nuestro presente, por otro lado, no problematiza más allá de una descripción general. Foucault nos describió las penosas finalidades de las disciplinas, pero el día de hoy es nuestra tarea abrir la caja de herramientas y desmontarla para afrontar los problemas y generar una resistencia particular a las exigencias de nuestro presente.

BIBLIOGRAFÍA

- FOUCAULT, M. (2001). *Los anormales. Curso en el Colegio de Francia (1974-1975)*. Buenos Aires: FCE.
- _____. (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en El Colegio de Francia*. México: FCE.
- _____. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- HAN, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- _____. (2018). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- HEGEL, G.W.F. (1985). *La fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- KOJÈVE, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.

Memes de internet: reflejos de nuestra circunstancia

ADRIANA MORENO CARRASCO

INTRODUCCIÓN

Los memes de internet son un caso particular de los contenidos generados por usuarios con mayor circulación en México y otros países del continente americano. Para la producción y consumo de memes es necesaria una apropiación de diversos capitales (Bourdieu, 1987) con los que se ponen en juego recursos tecnológicos y económicos, así como condiciones sociales, culturales e históricas que definen no sólo la manera en que leemos o escribimos estos contenidos, sino también la forma en que pensamos nuestro mundo y nuestra circunstancia (Ortega y Gasset, 1966).

Desde aquellos memes que son logrados con mínimas habilidades técnicas hasta aquellos que buscan ofrecer una compleja experiencia estética, son producidos para compartirse en grupos con características específicas y familiares, intentando interpelar a otros que comparten un contexto similar, viéndose a sí mismos, pero también diferenciándose de otros, estableciendo puntos de distinción (Bourdieu, 1998) y sentido que dicen algo de nuestra circunstancia. Es así como, en este texto, me propongo identificar una serie de elementos de los que se componen los memes de internet, así como analizar el papel que tienen estos contenidos en la vida cotidiana, en la experiencia corriente de las personas que los consumimos y estudiamos.

Este texto se desprende de los hallazgos de mi tesis de maestría en Ciencias Antropológicas, donde retomo las propuestas teóricas de Pierre Bourdieu sobre la importancia del capital cultural en el consumo de bienes cultu-

rales, así como la distinción derivada de los imaginarios asociados a dichos bienes. Los aportes teóricos de Bourdieu servirán, entonces, como un punto de partida para reflexionar en torno a los memes de internet como una suerte de reflejo de la circunstancia que teorizaba Ortega y Gasset.

1. GENES Y MEMES: ANTECEDENTES DE LOS MEMES DE INTERNET

La hipervisualidad, característica de nuestro tiempo, ha estado marcada por el desarrollo de interfaces gráficas especializadas que permiten, sin mayores conocimientos y habilidades técnicas, visualizar imágenes, compartirlas, coleccionarlas, producirlas, estudiarlas. En este momento, sería difícil imaginarnos plataformas como Facebook o Instagram sin iconos, imágenes o videos. Es ahí donde encontramos la importancia de esta interfaz gráfica con la que el usuario puede no, solo comunicarse con las máquinas para ordenarles ciertas tareas, sino también para comunicarse con otros usuarios.

Con la popularización de internet y su uso doméstico a través de dispositivos como smartphones y computadoras, los usuarios hemos encontrado formas de comunicarnos a través de una gran variedad de contenidos visuales. Pensemos, por ejemplo, en fotografías digitales, gif's, stickers, entre otros, que, además de servirnos como objetos de intercambio y detonantes de interacción, nos permiten conocer aspectos de la sociedad y el momento histórico en el que nos encontramos.

Dentro de esta inmensa cantidad de contenidos generados por usuarios, encontramos un caso particular, el de los *memes* de internet. Para el genetista Richard Dawkins, quien popularizó el término, los memes son unidades mínimas de cultura que se replican, que contribuyen a la transmisión de la cultura y a su prevalencia. Dawkins, en la década de los 70, encontraba una similitud entre los genes y los memes ya que, así como los genes más aptos se replican para garantizar la supervivencia de los seres vivos, los memes reproducen la cultura a través de diversas expresiones como el arte, la moda, la literatura, entre otras, para garantizar el mantenimiento de la cultura (Shifman, 2014, p. 9). Observa, además, que los memes son replicadores egoístas, es decir que a través de la repetición y la imitación buscarán reproducirse a como dé lugar, sin importar los medios y recursos que nece-

site para lograrlo. Susan Blackmore (1999), psicóloga inglesa seguidora del trabajo de Dawkins, afirma que los seres humanos nos hemos convertido en esos agentes encargados de transmitir unidades mínimas de cultura, con lo que nos convertimos en máquinas de memes. Siguiendo las reflexiones de Dawkins y Blackmore, podríamos explicar la existencia de cosmovisiones similares en distintas latitudes y su importancia para las civilizaciones, así como la necesidad de encontrar formas de conservación y difusión de ideas y conocimiento a través de expresiones artísticas, literarias y científicas.

Si para la década de los 70 Dawkins afirmaba que entre otras cosas la música, las creencias, los dichos populares, jingles, ropa y accesorios de moda eran memes, con la popularización de internet los memes tomarían formas aún más sofisticadas, lo que favorecería su propagación a través de nuevos medios. Ya, en los 2000, aparecieron los primeros memes de internet como los conocemos ahora. Limor Shifman, investigadora del departamento de comunicación y periodismo de la Universidad hebrea de Jerusalén, ha sugerido que los memes de internet son un grupo de objetos digitales que comparten características de contenido o forma, que son creados con consciencia uno del otro y que imitan y circulan gracias a la intervención de los usuarios de internet (2014, p. 7). Es así como algunos de estos pueden ser chistes, rumores y noticias falsas que circulan en la red, así como videos, páginas, entre otros contenidos que generalmente son producidos por usuarios, como formas de parodia, empleando técnicas como el *remix* y *mashup*, entre otros. Shifman considera que otro atributo importante de los memes de internet es la intertextualidad, es decir, los memes generalmente están relacionados entre sí, haciendo referencia unos a otros (2014, p. 3-4).

Por otra parte, Linda Börzsei considera que una de las características más importantes de los memes de internet reside en su potencial para abordar diversos temas con recursos, destrezas y habilidades técnicas limitadas, por ejemplo, la mezcla de imágenes y texto o la yuxtaposición de memes, entre otros elementos provenientes de industrias culturales consolidadas como el cine y los videojuegos (2013, p. 5). Es así que en los memes de internet podemos encontrar elementos de la cultura pop, la política y otras expresiones de la cultura que se ensamblan de forma compleja, creativa e inesperada, por lo que no es de extrañar que estos contenidos tengan como anteceden-

tes expresiones de humor que se han desarrollado a lo largo de la historia o como lo llama Francisco Cortázar, un lenguaje pastiche en el que se funden ironía, sátira e intertextualidad; un lenguaje que encontramos en series de televisión, películas, revistas satíricas, chistes, refranes y otros elementos donde se reflejan imaginarios y estereotipos (2014, p. 196).

Desde las historietas y cartones políticos hasta fotografías con frases divertidas, pasando por imágenes rumorales (Cortázar, 2014), *emoticones* y *emojis* (Börzsei, 2013), son algunos de los antecedentes directos de los memes, y que con el paso del tiempo han ido tomando diferentes formas. El más común y el más fácil de identificar son los *image macros*: aquellos memes que están compuestos por imágenes y un texto superpuesto con oraciones graciosas, que terminan con una suerte de *punch line* o frase final en la que recae la gracia de un chiste, como en la estructura que caracteriza a la comedia tradicional, es decir, en la que se contempla una situación común que tiene un desenlace inesperado, detonando la risa del público. El primer registro que se tiene de un meme del tipo *image macro* lo ubicamos en el año 2006. En un hilo de conversación en Mushroom Kingdom, un usuario preguntaba si debía o no besar a una compañera de la escuela mientras interpretaban la obra Romeo y Julieta, sobre todo porque él no había dado su primer beso. Un seguidor de este hilo, Evan Harrington, respondió con una imagen que había producido utilizando una foto de su perro, recortada y puesta sobre un fondo de colores, con la frase “Just do it man” empleando la tipografía Impact. Este meme de internet definió la estructura y composición de los que otros usuarios producirían después y que encontramos en una amplia colección denominada Advice Animals, en las que los personajes principales serían animales, enmarcados por frases humorísticas en Impact y con fondos de colores. Dentro de esta categoría encontramos a los *LOLcats*, originados en hilos de conversación de *4chan*³³ que relatan distintas escenas cotidianas protagonizadas por gatos con desenlaces inesperados. Si bien hay autores

33 Tablero de imágenes que se caracteriza por sus hilos de conversación generados por usuarios de forma anónima. Se le ha considerado como una comunidad pionera en la producción, consumo y circulación de memes. Este sitio se encuentra alojado en el siguiente hipervínculo <http://www.4chan.org>

que han tratado de definir a los memes de internet, estas conceptualizaciones no son del todo acertadas y mucho menos operativas, por lo que en este texto me arriesgaré a proponer que existen –al menos– dos propiedades que conforman a los memes más comunes: el humor y el capital cultural asociado a su producción y consumo.

Hasta ahora, y bajo la experiencia que he adquirido a través de mi investigación, puedo señalar que este par de características están presentes en los memes de internet más comunes y que circulan en niveles superficiales de páginas y plataformas populares, por lo que sobra decir que es muy probable que estos rasgos no se presenten en memes de Internet más sofisticados o particulares.

Ahora bien, ya que he llegado a este punto, podemos comenzar a abordar la forma en que el humor y el capital cultural inciden en la producción, consumo y propagación de memes de internet.

2. HUMOR

Martin afirma que el humor es un fenómeno fundamentalmente social, en el que siempre está involucrado alguien más. Afirma, además, que es más probable reír cuando nos encontramos en compañía de otros o evocándolos cuando estamos solos, por ejemplo, si recordamos algún evento gracioso o si vemos una película que nos produce risa, nos encontramos ante alguien más, ya sean las personas que protagonizan nuestro recuerdo o el autor de la obra fílmica (2006, p.5). De acuerdo con McGhee, además del llanto, la risa es una de las primeras vocalizaciones sociales que los seres humanos emitimos. La risa es innata y el humor que lo produce se encuentra de diferentes formas, en cualquier cultura y grupo social que fija criterios propios sobre lo que es gracioso, los momentos en los que se debe o no reír, el tono con el que se hace y las gesticulaciones apropiadas (2006, p. 3). Es así como podemos considerar que el humor está fuertemente ligado al contexto y a las personas que lo producen, lo que nos permite reflexionar en torno a la importancia que tienen la sociedad y la cultura desde las que surgen determinadas expresiones de humor.

Siguiendo las ideas de Dawkins y de Blackmore sobre la adaptación a la que los genes y la cultura se enfrentan para sobrevivir y permanecer, podríamos reflexionar en torno a la manera en que el humor se ha adaptado a nuestros tiempos, sin embargo, en este punto considero necesario reconsiderar las propuestas de ambos autores ya que a partir de éstas podríamos asumir que el humor o los memes de internet en sí mismos se replican de forma autónoma, lo que dejaría fuera la agencia de los usuarios que los producen y consumen, es decir, quienes se encargan de adaptarlos y propagarlos.

Como ya lo ha señalado Pérez (2014, p. 115-118), el meme de internet pasa por diversas etapas como el uso, la apropiación y la reinterpretación, que no son más que reflejo de la agencia de los usuarios, por lo que el autor considera necesario reconocer que, a diferencia de la propuesta de Dawkins, los memes de internet no se replican a sí mismos –como los genes–. Es así como debemos considerar que más bien, somos los agentes humanos quienes bajo determinadas motivaciones y con la convicción de hacerlo, transmitimos la cultura, en este caso a través del humor ya que, así como hemos adaptado el lenguaje, la tecnología y la cultura para satisfacer ciertas necesidades y para darle sentido a nuestro mundo:

Nosotros hemos desarrollado nuevos métodos y estilos de comunicar [el humor], desde chistes interpersonales espontáneos y bromas, hasta historias tradicionalmente transmitidas de forma oral, la literatura cómica y dramática, las películas de comedia, shows de radio y televisión, y la diseminación de chistes y caricaturas a través de Internet. (Martin, 2006, p. 4).

Si consideramos que el humor puede presentarse prácticamente en cualquier situación que involucre a un grupo de personas, sería casi imposible que no encontráramos formas de propagar el humor a través Internet, donde también nos reunimos e interactuamos bajo los mismos términos que con los que nos relacionamos cara a cara, ya que nuestro actuar obedece a normas de carácter social, cultural, político y moral que hemos aprendido desde la infancia y durante todo momento de socialización. Es así como, ante las críticas que se hacen en torno a la banalidad de los memes de internet, Nissenbaum y Shifman (2015, p. 3) responden, argumentando que estos contenidos poseen

funciones sociales significativas, que ofrecen la posibilidad de conocer con mayor profundidad aspectos sociales y culturales que enmarcan los encuentros cara a cara y la interacción mediada.

3. CAPITAL CULTURAL

Desde la perspectiva de Nissenbaum y Shifman, los memes de internet están fuertemente ligados al sentido de pertenencia que los usuarios experimentan al interior de las comunidades a las que se adscriben, por lo que estos contenidos son producidos con una intención clara y dirigidos a un grupo específico, con el que comparten características (2015, p. 3). El consumo cultural mediático está fuertemente ligado a los contextos culturales y sociopolíticos (Dorcé, 2009, p. 10), por lo que las categorías identitarias (Grimson, 2011) intervienen en la interpretación y el sentido que se le otorga a los bienes culturales consumidos ya sea a través de medios tradicionales o emergentes. Aunque los usuarios no produzcan memes de internet, cuando los comparten o reaccionan (dar *like*, por ejemplo) a alguno de estos contenidos, participan activamente del ciclo de producción-consumo, del que se deriva un intercambio simbólico entre los objetos, la colectividad y el mundo (Baudrillard, 2014, p. 223). Este intercambio simbólico, que se sirve de repertorios culturales y sociales, dirige la elección y apropiación de ciertos contenidos frente a otros, por lo que no es casual que los usuarios decidan dar *likes* o compartir memes de internet con temáticas que les sean familiares, que relaten eventos de la vida cotidiana que les son comunes o que hagan referencia a ciertos rasgos compartidos por los miembros de un grupo, que los hace diferentes de otros.

El ciclo de consumo y producción de memes está determinado por la diferenciación social y la distinción simbólica que posibilitan, ya que como he señalado, estos contenidos están recubiertos de sentidos que, al ser compartidos funcionan como señales de membresía que distinguen a los miembros de un grupo, en este sentido, “los memes constituyen formas de capital cultural”, como lo han señalado Nissenbaum y Shifman (2015, p. 3). Junto al capital económico, Bourdieu (2001) encuentra otras formas de capital, como el cultural, con el que explica las formas de acumulación y modos de poder basados en la cultura. El capital cultural demanda un trabajo personal y la in-

versión de tiempo para que los individuos logren asimilar y apropiarse de determinada información del entorno, que les permita mantener otras formas de intercambio social, cultural y simbólico. Señala, además, que aquellos que buscan adquirir cultura trabajan para obtenerla, se forman y destinan tiempo para incorporarla (2001, p. 139-140). El seno familiar también participa en este proceso de formación, mucho antes de que se acceda, por ejemplo, a la educación básica, por lo que dentro de la familia se establecen algunos códigos, hábitos y prácticas que destaquen la incorporación de ciertos elementos que contribuyan a la interiorización de la cultura.

Es así como la incorporación de la cultura implica un estar dentro de un contexto particular, por lo que su conocimiento no puede ser adquirido mediante la donación, la herencia o alguna transacción mercantil, sino más bien, a la exposición de las condiciones de cierto medio, a la disposición e inversión de tiempo para adquirirla y para hacer ajustes sobre lo que se debe hacer, desear y cómo trabajar para conseguirla, lo que generalmente sucede de forma involuntaria

La incorporación del capital cultural puede realizarse –en diferente grado según la época, la sociedad y la clase social– sin medidas educativas expresamente planeadas y, por lo tanto, de forma completamente inconsciente. El capital cultural corporeizado queda determinado para siempre por las circunstancias de su primera adquisición. (Bourdieu, 2001, p. 141)

En este punto regresamos a los memes de internet. El capital cultural irrumpe en la producción y consumo de estos ya que es necesario el reconocimiento de los códigos de una configuración cultural particular con los que se determine qué es gracioso, de qué debemos y podemos reírnos y de qué no, con quién compartirlos o no. El capital cultural implica una suerte de alfabetización que nos facilita la lectura y escritura (consumo y producción) de memes de internet. Como señala Martin:

Aunque el humor tiene bases biológicas enraizadas en nuestros genes, también es evidente que las normas culturales y el aprendizaje juegan un rol

importante en la determinación sobre cómo es usado en las interacciones sociales, y qué temas son considerados apropiados para ello. (2006, p. 4).

El capital cultural se filtra en la producción y consumo de memes de formas inesperadas, nos permite observar qué piensan ciertos grupos sobre determinados temas, sobre su contexto, sobre su circunstancia (haciendo un guiño a Ortega y Gasset).

4. LA CIRCUNSTANCIA

Bourdieu construyó su teoría sobre la distinción y el capital cultural en función del acceso y consumo de bienes culturales de la burguesía, la clase alta y baja del siglo pasado, por lo que el autor hablaba de disciplinas artísticas consolidadas como la pintura, la música y el teatro de ese momento. El acceso –o no– a esa oferta cultural denotaba entonces, un “gusto puro” o un “gusto bárbaro” (2000, p. 28) que implicaba destrezas, habilidades y conocimientos más o menos complejos, es decir, la incorporación de capital cultural para disfrutar el arte y la cultura. Difícilmente, podríamos sostener que los memes de Internet son piezas artísticas. Tampoco tendríamos argumentos suficientes para considerarlos expresiones de la alta cultura, sin embargo, como he señalado a lo largo del texto, su producción y consumo está revestido de símbolos que afianzan y distinguen a las personas que los propagan, que les gustan o que los detestan, pero sobre todo a las personas que los entienden y a las que no. Bourdieu difícilmente se imaginaría que hoy, sus propuestas teóricas serían útiles para reflexionar en torno a contenidos generados por usuarios que, si nos ceñimos a los criterios del sociólogo francés, pertenecerían a expresiones culturales propias de un gusto bárbaro. Si bien, estos contenidos pueden ser creados con habilidades y conocimientos técnicos limitados, bajo estándares estéticos nada rigurosos, lo esencial radicará en el contenido, en su interpretación y en el capital cultural que encapsulan.

Quizás una de las causas por las que se les atribuye un carácter banal a los memes de internet esté relacionada con la sobreexposición de estos contenidos, a la que nos hemos sometido, sin embargo, es necesario redescubrirlos, explorarlos para desdoblar sus significados. Ortega y Gasset (1966, p. 321)

en *Meditaciones del Quijote* afirma que las personas que viven cerca de una catarata no perciben el ruido que produce por lo que sugiere poner distancia para identificar el estruendo. La reflexión de Ortega termina con una invitación, la de que es necesario poner en perspectiva lo que nos rodea, lo que tenemos tan cerca y que pasamos desapercibido hasta que, ante nuestros ojos adquiere sentido (*Idem*), para tomar conciencia de nuestras circunstancias. Con esta reflexión, propongo una analogía entre las cataratas de agua y las cataratas de contenidos que circulan en internet, especialmente en plataformas de redes sociales digitales.

Los memes de internet tienen mucho que decirnos del momento en el que vivimos, de las carencias que pasamos y de los valores que ponderamos. Son fragmentos de la realidad que hablan por nosotros porque nosotros los creamos. Para Ortega es fundamental “buscar el sentido de lo que nos rodea” (p. 322) y esforzarnos hasta encontrarlo, quizás hasta comprobar que “el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada” (*Idem*). Ortega considera que incluso aquello que se reconoce como bello, verdadero o valioso partió de una idea simple, de un arrebató que con el paso del tiempo y la labor reflexiva se purificaron a través de la cultura (p. 320), de ahí que “El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-logico*)” (p. 321). Por lo que considero valioso el análisis y la reflexión en torno a los memes de Internet, como objetos que creamos, que registran nuestra historia, que hablan de lo que conocemos y de las circunstancias que nos constituyen.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDRILLARD, J. (2014). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- BLACKMORE, S. (1999). *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.
- BÖRZSEI, L. (2014). *Makes a Meme Instead: A Concise History of Internet Memes*. Utrecht: Utrecht University.
- BOURDIEU, P. (2001). *La Distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- _____ (1987). Los tres estados del capital cultural. *Sociológica*. 5, 11-17.

- CORTÁZAR, F. (2014). Imágenes rumorales, memes y *selfies*: elementos comunes y significados. *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (77), 191-214.
- DAWKINS, R. (2002). *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Madrid: Salvat.
- DORCÉ, A. (2009). Televisión e Internet: ¿Convergencia con un sólo sentido? En *Cultura, Política y Globalización. Claves para el debate contemporáneo*, (pp. 297-310). Anthropos
- GRIMSON, A. (2011). *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MARTIN, R. (2007). *The Psychology of Humor: an Integrative Approach*. Amsterdam-Boston: Elsevier Academic Press.
- NISSENBAUM, A. y Shifman, L. (2015). Internet Memes as Contested Cultural Capital: The case of 4chan's /b/ board. En *New media y society*. 19, 483-501. <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1461444815609313>.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966). Meditaciones del Quijote. En J. Ortega y Gasset. *Obras Completas, Tomo I*, Madrid: Revista de Occidente.
- PÉREZ, G. (2014). El meme en redes sociales: Prácticas culturales de replicación en línea. En Sandra Flóres Guevara. *Redes sociales digitales: nuevas prácticas para la construcción cultural* (pp. 113-131). México: CONACULTA.
- SHIFMAN, L. (2014). *Memes in Digital Culture*. Massachusetts: MIT Press.

Cuerpos ligeros en la virtualidad

AMANDA ROSA PÉREZ MORALES

INTRODUCCIÓN

El cuerpo ha sido uno de los ejes centrales de investigación, no sólo dentro del ámbito filosófico, sino también artístico, científico, sociológico y político. El abrupto cambio que hubo respecto a cómo se asume éste, a partir de la Posmodernidad, dio cabida a múltiples reflexiones que repercutieron de manera directa en su concepción y manera de afrontarlo. Con la Transmodernidad y el auge excesivo de las Redes Sociales, el cuerpo sufre, otra vez, una transformación radical. Si bien, ya desde la Modernidad, se asumían las modificaciones corporales como algo característico de la época, pero siempre desde la perspectiva de una modificación tangible del cuerpo, en la actualidad se puede observar que las modificaciones corporales ya no necesariamente tienen que ir acordes al cambio específicamente carnal, sino que pueden realizarse de manera perpetua en este otro nivel de existencia, que es la plataforma virtual. Cada temática que se aborde e investigue desde su propio tiempo, siempre estará sujeta a errores y a criterios diversos. Es difícil hacer un diagnóstico efectivo de un hecho, desde el momento mismo en que se está desarrollando. Es por ello por lo que las propuestas de este trabajo deben ser asumidas, precisamente, como propuestas inconclusas, como aproximaciones argumentadas frágilmente y sujetas a cambios instantáneos. Ello no impide que los aportes hechos al periodo que denominamos transmoderno, desde la misma Transmodernidad, no tengan un valor crucial para investigaciones futuras.

Específicamente, abordaré cómo a través de esta plataforma virtual el hombre puede, aparentemente, liberarse del antiguo precepto de un cuerpo imperfecto debido a que puede modificarlo y legitimar esas modificaciones, ya sin necesidad de someterse si quiera, a una operación o cambio físico abrupto. Igualmente, partiendo de la idea de la filósofa española Rodríguez Magda, de que la realidad y la existencia ya no son sinónimas, analizaré si este cuerpo construido a partir de modificaciones por medio de filtros o de plataformas de edición, puede ser considerado real o no.

1. EL PESO DEL CUERPO

En *Corpus*, Jean-Luc Nancy habla sobre la implícita gravedad que trae consigo el constructo del cuerpo.

Si Occidente es una caída, como pretende su nombre, el cuerpo es el último peso, la punta extrema del peso que se vuelca en esta caída. El cuerpo *es* la gravedad. Las leyes de la gravitación conciernen a los *cuerpos* en el espacio. Pero ante todo el cuerpo pesa en sí mismo: en sí mismo ha descendido bajo la ley de esta gravedad propia que lo ha empujado hasta ese punto en que se confunde con su carga. Es decir, con su espesor de muro de prisión, o con su masa de tierra amontonada en la tumba, o bien con la pringosa rigidez de ropa usada, y para acabar, con su peso específico de agua y de hueso – pero siempre, ante todo, a cargo de su caída, venido del éter, caballo negro, bestia de carga (2000, p. 11).

El fragmento anterior refiere a la preponderancia de la carne (*la chaire*), en la legitimación de su existencia, a partir de esa facticidad que viene implícita con ella. Y con la carne, el cuerpo. No importa si lo entendemos bajo el paradigma moderno del cuerpo como un todo o en su perpetua contradicción con el alma. No importa si lo asumimos como el asidero que interfiere en nuestra comprensión certera del mundo, como el caparazón que da rienda suelta a nuestras experiencias sensoriales. O si lo entendemos en su descomposición rizomática, como un CsO, dígase, como todo aquello que, incluso exterior a él, sigue siendo parte de: los órganos, el excremento, los aditamentos para

perfeccionarlo, lentes, brazos mecánicos, aparatos auditivos para escuchar mejor, los fluidos; un cuerpo descompuesto y no atado a una misma carne, sino a toda una gama de masas (Deleuze y Guattari 2004, p. 201). De cualquier forma, el cuerpo *pesa*. Bajo nuestra concepción lo hemos construido de esa manera. “¿No nos habremos inventado el cielo con el solo fin de hacer que los cuerpos decaigan?” –se pregunta Nancy (2011, p. 15) – a lo que respondo: quizás sí. En ningún lugar podemos encontrar algo que, de manera absoluta e inmutable, nos explique cómo son. Más bien hemos sido nosotros quienes, sea bajo una perspectiva subjetiva, fenoménica, sensualista o materialista, lo hemos definido. Los cuerpos están arrojados en el mundo, que, a su vez, es un cuerpo. La frase de Juan Ramón Jiménez (recogida en el texto “Coloquio con Juan Ramón Jiménez”, de José Lezama Lima) de que “si Cuba es una isla, Europa es una isla, y el mundo es una isla, y el universo es una isla” (2010, p. 69), podría aplicarse a la idea de un cuerpo que, se defina como se defina, pesa, dígase en una persona, en un objeto, en el aire, en el agua. Sea de manera contundente o como simple éter, masa amorfa, siempre pesa.

Que el cuerpo pese, que nuestra carne no sea menuda, hace que nuestra existencia tampoco lo sea. Y en este punto, no hago referencia a la angustia ante la finitud o ante el sinsentido. Más bien, hablo de la sensación que conlleva la relación peso – espacio – gravedad; vivir en un mundo donde todo cae sobre uno: cae la lluvia o pueden matarnos derrumbes. La ropa nos cae encima, las bebidas en el estómago, la piel sobre nuestros huesos, nuestro peso entero sobre nuestros pies. La gravedad, o sea, la caída, es la constatación, para nosotros, de que un cuerpo pesa y también representa la experiencia de lo pesado. Nuestra existencia se enmarca en un espacio gravitacional y, por ende, toda ella cae como plomo, de todas las maneras posibles. También esto se da en la interacción con el otro. Su existencia nos pesa. La sola mirada de los demás sobre mí provoca, por un lado, el reconocimiento de mi existencia (recordando la idea berkeleyana de que existir, significa ser percibido) y, por otro, la constancia de que hay otro cuerpo pesado, otra carne dentro del mismo espacio en que me encuentro yo. Ambos somos objetos pesados y nos construimos a partir de mi objetivación para el otro cuerpo y viceversa, o como afirma Magda Rodríguez:

La realidad humana otorga el lugar a los objetos. Sobre el fondo de esa presencia originaria, aparece la presencia concreta del otro, probable, a veces inadvertida; soy sorprendido por la mirada del otro, y esto puede sumirme en la vergüenza o en la angustia. Mi objetividad es la prueba de la existencia del otro, la salida de esta alienación consiste en mi objetualización del otro. Y la forma en que esta doble objetualidad se manifiesta es en la consideración como *cuerpos* (2004, p. 162).

La objetividad de nuestra existencia a partir de mi objetivación y la del otro vuelve más densa toda esta situación: ya no es sólo la caída de otros cuerpos sobre mí, de mi caída sobre el mundo, sino también mi densificación debido a la existencia del otro, existencia que, a su vez, también implica todo este entramado y por ende, es pesada. Esta falta de levedad, en un plano físico, se diluye también en una falta de levedad a nivel óptico. La pesadez provoca angustia, cansancio, lentitud. Se manifiesta en la carga de un yo que se solidifica a partir de los demás, lo que nos lleva a pensar por momentos (y no completamente desacertado) que en nuestra esencia está esa carga; tenemos (o somos) un ser pesado. Esto, en la Modernidad, podría interpretarse como *contundencia*, a pesar de las implicaciones existenciales que acarrea. En la Posmodernidad la reacción contra ello se manifiesta en el desmembramiento de todo. El culto ante lo desordenado, lo rizomático (pensando nuevamente en Deleuze y Guattari) gana protagonismo, lo que nos da la medida de que algo se está gestando, dígame, una tendencia cada vez más fuerte hacia la ligereza. Así, el cuerpo se une a esta adoración por *lo leve*. Es molesto sentir que éste nos pesa, pesa en general. Rechazamos que la comida caiga en nuestro estómago y lo inflame, que nuestras caderas sean demasiado anchas, que nuestra boca nos duela de tanto hablar. Incluso, rechazamos eso en el cuerpo del otro. No toleramos los cuerpos pesados: la obesidad de otro ser humano, el peso de una máquina de uso habitual, los libros demasiado extensos, los grandes museos, las obras de arte demasiado densas. No soportamos los climas extremos: el calor extremo, el frío extremo, porque resulta una carga. Es por ello por lo que escapamos de éstos y luego creamos artefactos que modifiquen (al menos dentro de un espacio reducido) las temperaturas tórridas: aires acondicionados, calentadores. Modificamos todo, incluso nuestro

cuerpo, y alentamos al otro a que también lo modifique, en pos de que cada vez sea más ligero, de que en general, todo sea más ligero. La ligereza, cada vez más, se asemeja al ideal de felicidad. “Nuestro principio de realidad se ha fundido en el presente con el principio de ligereza.” (Lipovetsky, 2015, p. 10). Ella abarca cualquier estrato social y cualquier ámbito de la vida. El mercado, la política, la ideología, se ven afectados (o beneficiados) por el estado de *légèreté* en que nos legitimamos. Estando inmersos en él, contribuimos a que todo sea más ligero, y por ende, somos más ligeros, aunque en cierta forma continuamos en la dinámica de lo pesado. Continuamos cayendo, hundiéndonos (esta vez en la propia ligereza), pero por lo menos, este hundimiento es menos doloroso, precisamente porque es menos consciente. Es, en definitiva, ligero.

Dicho estado, bajo el paradigma transmoderno, se agudiza. Si en la Posmodernidad, la modificación corporal se basaba sobre todo en la alteración física, o en la alteración de la imagen por medio de programas o efectos a los que sólo un grupo determinado de personas tenían acceso. Hoy en día, modificamos físicamente nuestro cuerpo a partir de un “cuidado de él”; nos operamos, pero también comemos saludable, hacemos yoga, vamos al gimnasio, consumimos más alimentos integrales, verduras orgánicas, animales criados con amor en granjas, siempre con el objetivo de que cada cambio o acto no nos agote en vano, sino que tenga una finalidad que, aunque instantánea, nos proporcione felicidad y tranquilidad. Pero más importante aún es modificar el cuerpo en las redes sociales, en el mundo virtual y es incluso menos costoso. Si hace unos años, el acceso a los programas de modificación de la imagen estaba destinado a un sector muy específico de la sociedad, ahora todos tenemos acceso a ellos. Esto trae consigo que la perfección, antes tan difícil de conseguir, pueda ser alcanzada con un *Photo Editor*, disponible de manera gratuita, en cualquier plataforma digital. Con ello, podemos mostrar una figura perfecta, sin necesidad de moldearla físicamente. Además, puede ser flotante, leve y ligera.

2. LA PECAMINOSIDAD DEL CUERPO

San Agustín consideraba que el cuerpo era un obstáculo para acceder a Dios. En las *Confesiones* señala que aun cuando ya lo amara,

no podía sostenerme en el goce de mi Dios, sino que, arrebatado hacia ti por tu hermosura, era luego apartado de ti por mi peso, y me desplomaba sobre estas cosas con gemido, siendo mi peso la costumbre carnal. Mas conmigo era tu memoria, ni en modo alguno dudaba ya de que existía un ser a quien yo debía adherirme, pero a quien no estaba en condiciones de adherirme, porque *el cuerpo se corrompe aprisiona el alma y la morada terrena deprime la mente que piensa muchas cosas* (2016, p. 36-37).

Para el filósofo de Hipona, el peso que el cuerpo conlleva no sólo es propio de la carne, sino que también carga desde antes el peso del pecado original, el cual lo corrompe, dice un poco antes del fragmento anterior:

Los que creen, pues, que todas las molestias, y afanes y males del alma le han sucedido y proveniente del cuerpo, se equivocan sobremanera; no fue la carne corruptible la que hizo pecadora al alma, sino al contrario el alma pecadora hizo a la carne que fuera corruptible (p. 34).

Esto significa que nos afecta el cuerpo viviente, pero también que está enlazado perpetuamente con la idea del *pecado*. Es decir, es imposible no estar afectado por el pecado original. Estamos corruptos y el cuerpo es aquello que funciona como el espacio donde se acumula todo lo que nos hace sucumbir. La carnalidad es la expresión de la tentación, de las pasiones, de los bajos deseos. Si bien desde el psicoanálisis vemos que hay un trasfondo inconsciente, al final, la salida del inconsciente está en el cuerpo. En Lacan, el inconsciente se expresa mediante el lenguaje y los lapsus (Lacan, 1998). Sin embargo, en los comienzos del psicoanálisis, con Freud y el emblemático caso de Ana O (Freud, 2013), se puede decir que el inconsciente utilizaba la sintomatización del cuerpo para expresarse. Ambas posturas, al final, desembocan en una expresión corporal y le dan validez existencial.

Existimos y somos reales porque tenemos un cuerpo por el cual atraviesa un mundo de sensaciones, las cuales se articulan, se enuncian. Debido a esta idea de lo corporal asociado al pecado, hemos pensado en la existencia de nuestros cuerpos como *sucios*, y aunque ya el paradigma de la religión pasó, continuamos cargando con esa idea. Por ello, la necesidad de *cuerpos sanos, cuerpos de salud, cuerpos deportivos, higiénicos, cuerpos operados*; con ello creemos que limpiamos nuestros pecados: un cuerpo limpio y ligero es nuestro nuevo Santo Rosario.

En la Posmodernidad, la tríada cuerpo - narcisismo - libertad se revela contra la suciedad y la pecaminosidad de la carne. “El cuerpo psicológico ha substituido al cuerpo objetivo y la concienciación del cuerpo por sí mismo, estimular su autoreflexividad, reconquistar la interioridad del cuerpo, esa es la obra del narcisismo.” (Lipovetsky, 2008, p. 62). Esta supuesta autorreflexión del cuerpo supone libertad: libertad sexual, libertad de exposición, libertad de poder escuchar las necesidades del propio cuerpo y complacerlo. Ahora bien, esta libertad, no responde más que a una libertad de normalización, bajo la égida, como planteara Baudrillard, de un “narcisismo dirigido”. Por tanto, volviendo a Lipovetsky:

El interés febril que tenemos por el cuerpo no es en absoluto espontáneo y “libre”, obedece a imperativos sociales, tales como la línea, la forma, el orgasmo. El narcisismo toca todas las letras funcionando a la vez como operador de desestandarización y como operador de estandarización, aunque este no se muestra jamás como tal sino que se doblega a las exigencias mínimas de la personalización: la normalización posmoderna se presenta siempre como el único medio de ser verdaderamente uno mismo, joven, esbelto, dinámico (p. 63).

El dualismo alma-cuerpo deja de ser importante debido a que entendemos el cuerpo como algo que puede de múltiples formas expresarse. Un cuerpo que se abre, se libera y se piensa a sí mismo en su interacción con el mundo, ya no ve al otro como algo que lo conforma o complementa, sino que la figura del frente se vuelve el reflejo en el agua. Mirar al otro es mirarse a sí mismo. La concepción del cuerpo sucio, de la carne *a priori* pecaminosa, no se extingue. A mi entender, la Posmodernidad se le enfrenta con su ideal de libertad y

de sanación, tratando de limpiarlo cada vez más con artefactos tecnológicos e ideales de salud, pero aun todo a nivel de existencia. Aun pensando en la ligereza física, en la pureza, limpieza o libertad física. Ya en la actualidad, la levedad ha llegado a inundarlo con la virtualidad.

Resumiendo, podría decir que como características generales del cuerpo están, en primer lugar, el peso: los cuerpos siempre pesan. En segundo lugar, la gravedad: en nuestro espacio habitual, el peso del cuerpo se legitima por su caída. En tercer lugar, la imperfección: desde el pensamiento órfico y recorriendo el platonismo, el neoplatonismo, el cristianismo y la mística Oriental y Occidental hasta el pensamiento moderno, el cuerpo es el asidero de lo pecaminoso, de lo sucio, que luego se traduce en el asidero del falso conocimiento, y que luego se reivindica como forma de expresión más genuina, merecedor de libertad y autonomía. Esto, a fin de cuentas, es para nuestro pensamiento habitual, la demostración de su existencia y con ella, la prueba de que es algo real.

3. LO VIRTUAL QUE EXISTE, PERO QUE NO ES REAL

La concepción transmoderna de la actualidad erige como característica fundamental de esta época el mundo virtual. Si bien en su recorrido histórico la virtualidad comenzó definiéndose como aquello que tiene virtud para producir un efecto pese a que no lo produce de presente (cf. Duart, 2017, p. 34), acá lo tomo en su sentido tecnológico, dígase, una realidad construida mediante sistemas o formatos digitales y que se utiliza en espacios económicos, financieros: el trabajo, el mercado, el arte, la inteligencia colectiva, administrativos, científicos y educativos como lo son la lectura, escritura, el ciberespacio y las aulas virtuales. Duart observa que:

Los nuevos significados que genera la realidad de los entornos virtuales nos conduce a entender la virtualidad como un espacio creativo, como algo que genera situaciones distintas que hasta ahora no existían. Lo que cambia en la virtualidad es sobre todo el potencial comunicativo, la interacción. La virtualidad establece una nueva forma de relación entre el uso de las coordenadas de espacio y de tiempo. La virtualidad supera las barreras espacio temporales

y configura un entorno en el que la información y la comunicación se nos muestran asequibles desde perspectivas hasta ahora desconocidas al menos en cuanto a su volumen y posibilidades (2017, p. 56).

Por otro lado, Michel Serres define lo virtual como *fuera de ahí*³⁴ y marca como antecedentes la imaginación, la memoria, el conocimiento y la religión, entendiéndolos como vectores de virtualización que nos han hecho abandonar el *ahí*, mucho antes que la informatización y las redes digitales. Para Magda Rodríguez, este vuelco de la Red como reina, en la actualidad, reestructura la intención gnoseológica de nuestro tiempo. Reza lo siguiente, en su libro *Transmodernidad*:

Tras los nombres no están los objetos. La realidad material se adelgaza como referente. Un hiperrealismo proliferante genera sentidos. Es el idealismo semántico en su fase virtual, porque los objetos no necesitan ser reales para existir. Un mundo en red, de pantallas conectadas, ha sustituido a la realidad por la imagen digitalizada. Y lo verdaderamente real se encuentra ya no en los paquetes de átomos, sino en los paquetes de bits. Pensar en la verdad como una adecuación entre los conceptos y las cosas resulta un anacronismo. Tras la proliferación de sentidos, la ausencia, ello no es una falta sino la condición misma de un cosmos virtual (2004, p. 18).

Ya desde Platón, *ser* no era sinónimo de *existir*. Por ende, su concepción del ser constituye una ontología centrada en el problema de la *esencialidad de la Oúσία*, e indiferente a cualquier problema de la existencia, porque el ser se le presenta como idéntico a sí mismo e inmutable (2017). El ser es la esencia en tanto ésta no cambia. Para el filósofo griego un concepto puede ser sin existir, de allí que en el idealismo platónico la idea *es*, sin necesidad de corroborar su existencia. Considera al Bien como ser supremo hacia el cual todo debe dirigirse, pero al mismo tiempo, planteará que las cosas sensibles *son* en tanto participan en cierto grado del ser.

34 Para profundizar en la relación que establece el autor entre la idea del *ser ahí* heideggeriana y la virtualidad, véase el libro *Atlas*, de Michel Serres (1995).

Bajo el paradigma transmoderno, Rodríguez reafirma esta idea y la aplica a nuestra época: lo real y la existencia, no necesariamente deben ser sinónimos. Lo que se muestra en la red carece del componente físico, mas no por ello deja de legitimarse como parte totalmente real. No es necesario, al parecer, la contraparte tangible para poder decir que algo es, que la red es, que la comunidad virtual es. Esta forma de entender la realidad, que podría haberse pensado sólo dentro de los ambientes filosóficos y académicos, pasa a ser la forma por excelencia en que cualquiera piensa su vida. Necesariamente no debe estar ligada a la realidad y por ello no se piensa ni se convierte en ficción. “Hay una realidad que no deja de *ser* por el hecho de “no existir” y que no se conforma con el mero status de simulacro, es la verdadera realidad: lo virtual.” (Rodríguez, 2004, p. 18). Nuestra época es virtual, lo que no elimina que también sea real y que también pueda ser un simulacro. Tampoco significa que la existencia, entendida como existencia material, física ya no sea real. Más bien, se expande el concepto de realidad, incluyendo entonces este nuevo espacio no “material”.

Me atrevería a decir que la razón fundamental del triunfo de lo virtual es debido a que la virtualidad es la manifestación más avanzada que tenemos hasta el momento de una vida ligera. La red implica ligereza. Podemos comunicarnos en tiempo real sin tener que movernos,³⁵ dar nuestra opinión sin

35 En su distinción entre los tres momentos histórico - culturales, M. Rodríguez realiza una interesante distinción sobre el papel del sujeto en cada uno. Así, el sujeto moderno es un sujeto actuante que incide en los acontecimientos por su implicación física en ellos; el sujeto posmoderno se caracteriza por la separación entre emisor y receptor; mantiene la dilación espacio - temporal y se siente pasivo receptáculo de procesos sobre los que no puede influir; por último el sujeto transmoderno, gracias a la posibilidad tecnológica de la interacción, recibe información y actúa (o puede actuar) sobre ella en tiempo real. (2004, p. 35). Con ello se puede apreciar cómo se modifica la noción de presencia, teniendo en la Transmodernidad tanto (o más) valor la presencia virtual que la física, debido a que lo más importante es actuar sobre la información en el mayor tiempo real posible. Unas páginas más adelante, nos comenta, relacionado con esta división, lo siguiente: “Los agentes sociales que construyeron la modernidad emanaban del individuo, pero creían en lo grupal, el pueblo, la clase, la ciudadanía (...) articulaban formas de integrar un proyecto político deseable. La posmodernidad tendió una sobra escéptica sobre la fe en el progreso o las posibilidades revolucionarias. Emerge así

censuras que afecten nuestra integridad física, obtener grados académicos sin necesidad de asistir a una institución, platicar con cualquier persona del mundo sin necesidad de hablar su idioma ni ella el nuestro, comprar, diseñar, denunciar actos delictivos, atentados, abusos, apoyar campañas políticas, satisfacer los deseos sexuales, implicarnos cien por ciento en la causa de otro. Todo esto desde esta realidad ampliada, que incluye el espacio virtual.

La ligereza de la virtualidad también nos proporciona la oportunidad de ser nómadas sin sentirnos así. Rodríguez interpreta el concepto de exilio como un modo de asumir la vida (cosa que ya encontramos desarrollada en el pensamiento de María Zambrano, la cual opinaba que exilio es una condición del ser) y no la perpetua desolación por no poder tener contacto con la tierra amada. Ahora no es necesario visitarla, no es necesario experimentar de esa forma la ciudad; podemos tener acceso a todo lo importante de ella, a partir de las redes sociales. Puedo visitar sus museos, las calles incluso menos transitadas, puedo saber el nivel de violencia, de tranquilidad en que se ha sumido en la última semana, en las últimas horas, puedo pedir que me envíen sus productos más regionales. Estoy segura que, para millones de personas, la experiencia de conocer un lugar continúa siendo la primera opción. Pero también, para otros millones, esta opción se erige como la más accesible e igualmente satisfactoria. El concepto ampliado de realidad, como dije, no excluye la importancia de la vida física, material, simplemente incluye este otro modelo que es más ligero y que a su vez, hace al concepto mismo de realidad más ligero, debido a que nos presenta más formas de vivir. Si en

el individuo, pero esta vez, retrepado en lo privado, en un hedonismo doméstico, alejado del fervor de lo público y de la épica del esfuerzo como clave ética. Actualmente, contemplamos un desplazamiento: ese egoísmo de hace apenas una década ahondado en sí mismo, genera novedosas formas de interacción con lo social. Vemos surgir una forma de aislamiento conectado. Los sujetos aislados establecen, frente a la pantalla del ordenador toda una red de comunicaciones personales, eróticas, por aficiones e incluso como estrategias de movilización virtual. El chat ha sustituido en gran medida los mecanismos de agrupación tradicionales, manteniendo la privacidad del individualismo, pero incorporando modos de interacción social de una expiación hasta hace poco inimaginable. No se trata de la actividad moderna, ni del agotamiento posmoderno, sino de la conectividad estática transmoderna.” (p. 43).

la Modernidad era lo local y en la Posmodernidad lo Global, ahora podemos hablar, como bien señala la autora de Transmodernidad, que estamos en un espacio Glocal. Y es que las distancias desaparecen. Todo está frente a nosotros o puede estarlo si nosotros deseamos.

Lévy conceptualiza lo virtual como:

virtual se suele emplear a menudo para expresar la ausencia pura y simple de existencia, presuponiendo la “realidad” como una realización material, una presencia tangible. Lo real estaría en el orden del “yo lo tengo”, en tanto que lo virtual estaría dentro del orden del “tú lo tendrás”, o de la ilusión, lo que generalmente permite utilizar una ironía fácil al evocar las diversas formas de virtualización (1999, p. 34).

A mi parecer, más que “tú lo tendrás”, funciona el “tú lo tendrías si...”. Tanto la realidad virtual como la física están (o continúan) bajo el entramado del hiperconsumismo, que ya bajo el paradigma posmoderno se apreciaba. Como señalaba anteriormente, la “supuesta” libertad narcisista en que nos encontramos continúa respondiendo a un rejuego mercantil y de normalización que desemboca en coacción. “Tú lo tendrías si” respondes al funcionamiento interno de las comunidades virtuales, si aceptas los patrones o normas a seguir dentro de. Como toda comunidad, la virtual tiene sus reglas y su funcionamiento y quien no las siga, pues es excluido. Dentro de toda esta construcción, el cuerpo no se queda fuera.

4. EL CUERPO VIRTUAL

¿El cuerpo en la red pesa? ¿Se puede pensar la gravedad en el mundo virtual? ¿Se puede también pensar en un cuerpo virtual imperfecto? ¿Cuál es la relación cuerpo físico – cuerpo virtual? Las cuatro preguntas podrían englobarse en una sola, ¿de qué manera se construye el cuerpo en la era virtual?

Yo puedo pensar en el peso de una imagen digital: dos, tres, cinco megas. También puedo pensar, físicamente, en el peso de una imagen en una foto impresa. En ambos casos, puedo saber a ciencia cierta su peso. En caso de la imagen impresa, al sujetarla entre mis manos; en el caso de la imagen digital,

soy capaz de transformar los megas en un peso que casi puedo sentir. Por ello, le subimos y le bajamos la calidad a una foto o reducimos un documento de PDF, y si es muy grande, Gmail nos da la opción de pasarlo por Drive. De esta forma, el peso del documento, foto, canción, no tiene que caer sobre ti. No es necesario que sientas el peso de un archivo en tu dispositivo móvil u ordenador, peso que metafóricamente lo reflejas en ti. “No lo puedo descargar, pesa mucho”, decimos muchas veces con dolor porque comprendemos y asumimos que eso pesa y ello legitima la existencia de ese archivo. Ahora bien, ¿podemos pensar en el cuerpo virtual como algo pesado? Cuando construimos nuestro cuerpo digitalmente, ¿consideramos esa parte o no? Psicológicamente, si veo la imagen de un hombre obeso, imagino que su peso corporal es superior al mío, lo mismo si veo la imagen de alguien muy delgado. Ahora bien, ¿ese cuerpo en esa imagen, realmente pesa, independientemente del peso que tiene por estar dentro de un archivo con ciertos y determinados megas? Si la respuesta fuera afirmativa, entonces el cuerpo en las redes sociales está indiscutiblemente ligado al archivo. No tiene un peso propio, sino el peso que ciertos y determinados megapíxeles deben tener. Puede pesar lo mismo una imagen de Marilyn Manson en un concierto, que la imagen de la *Tour Eiffel*, una selfie mía o que la foto de un gato. Aquí lo que vale, lo que pesa, no es el cuerpo, sino, en el caso de una imagen, los megapíxeles que cada foto tenga. Por otro lado, pensar como un imposible el peso de la carne en el cuerpo virtual, no necesariamente tiene que implicar una ficción. Según lo planteado por M. Rodríguez, la no oposición de lo real y lo irreal, basado en la no sinonimia de lo real y lo existente, podría aceptar un cuerpo que no pesa también como un cuerpo real, en su concepto extendido. Tampoco sería necesaria la legitimación de éste a partir de su gravedad. En el cuerpo virtual, a diferencia del cuerpo físico, no es necesaria la legitimación del peso a partir de la gravedad. Volviendo a Platón, aquello que *es*, es porque tiene una esencia. Y la pregunta que deberíamos hacernos es, ¿cuál es la esencia del cuerpo virtual? Una posible respuesta es *la ligereza*, el cuerpo virtual *completamente ligero*.

5. CUERPO E IMPERFECCIÓN EN LA VIRTUALIDAD

Cuando navegamos en las redes, podemos encontrar un sinfín de perfiles. De ellos, vamos seleccionando todos aquellos que se nos hacen atractivos. En plataformas como *Twitter*,³⁶ por ejemplo, la interacción se basa más en el diálogo escrito. En Facebook, Tumblr, Pinterest, hay un equilibrio entre la interacción por medio de imágenes y la dialógica. En el caso de Instagram, la plataforma que más me llama la atención, la interacción se basa en la reproducción de imágenes e historias que se mantienen durante veinticuatro horas en el perfil del usuario. Con la salida de la aplicación en el 2010 salieron igual una gama de filtros y modificadores de imagen implícitos en la app. Luego, se crearon cientos de programas editores de fotos: *PicsArt*, *Photo Editor*, *Sweet selfie*, *Blurred*, *Photo Lab*, *Instabeauty*, *B612*, *Youcam Makeup - Camera*, *Beauty Plus*, son algunos de los más populares. Cada uno de ellos cumple una función: algunos son directamente para maquillar y modificar los rasgos del rostro. Otros, para perfilar la figura, algunos se enfocan en la modificación del color de la piel y el cabello, y otro grupo se ocupa de implantar los accesorios necesarios a la imagen. Una de las costumbres más populares entre los usuarios es hacerse modificaciones fijas y ya sobre esas, cambiar moderadamente cada una de las fotos que suben a la red. Puedo dejar como filtro fijo, en mi cuerpo, el agrandar mis ojos y reducir mis caderas; ya sobre eso, trabajaré la foto que subo a mi perfil: cambio el color de mis ojos un día, otro no... Estos pequeños detalles pueden variar, mas mis ojos, ahora grandes y mis caderas estrechas, serán una constante en la conformación de mi cuerpo virtual.

36 Es importante señalar que cuando hablo de la comunicación por medio de la escritura en estas plataformas, no significa que haya una reivindicación de la literatura o de la escritura como medio de expresión intelectual o artística. Más bien se refiere al medio dialógico de interacción en tiempo real en la red, sin necesidad de mostrarte. Como señala Rodríguez: “La pantalla subsume la oralidad y la escritura, se convierte cada vez en más interactiva en tiempo real (...) no es tanto a través de imágenes, sino por medio de textos como se actualiza la interacción. Pero es una textualidad no referida al autor, a la vocación de sistema, aunque tampoco constituye un mero canto a una combinatoria de significantes ajena a la intención de los sujetos: éstos cortan, pegan, envían, inciden en las series discursivas, de manera que es su propia intencionalidad múltiple e inconexa quien genera un *maelström* proliferante.” (2004, p. 46).

La modificación de una imagen no es una cuestión que haya aparecido en los últimos años. Las artes plásticas por excelencia, incluyendo la fotografía, tienen como una de sus características primordiales ese rejuego con el espectador, desatando así nuestra imaginación. La particularidad de nuestra época es la masificación, además del libre y fácil acceso a los editores de imágenes. Todo aquel que tenga acceso a un ordenador o un dispositivo móvil, incluso sin una conexión permanente a internet, puede modificar su imagen de la forma que desee. Esto ha traído consigo que sea difícil pensar en cuerpos imperfectos en redes sociales como Instagram. Quien no lo modifique es porque no quiere o porque viven de una estética bizarra que al final, también se muestra exactamente como quiere. Personajes como Ricky Berwick construyen su imagen virtual a partir de su malformación. Otras, como las integrantes de la página de *soft porn* Suicide Girls, mantienen una estética donde modifican su cuerpo para que luzca más sensual, pero a su vez resaltan o crean algunos elementos no convencionales de los estereotipos de belleza, para así llegar a un grupo determinado de consumidores. En casos como estos, las modificaciones corporales se interpretan como formas de agilizar el proceso de mercantilización del cuerpo. Fuera de este grupo que está conscientemente inserto en el mercado, están todos aquellos que están insertos inconscientemente y que modifican su imagen por el gusto de, en un espacio de sus vidas, lucir como quisieran. Cuerpos virtuales modificados que tienen como sustento físico, posiblemente, un cuerpo igualmente modificado. Que se muestran constantemente, interactúan, hacen amigos, relaciones laborales, tienen sexo, sufren, aman, se apasionan, basándose en otro cuerpo virtual igualmente modificado. La contrapartida física tampoco tiene que ser un obstáculo. En estas relaciones lacanianas de deseo, donde apenas se llega al contacto físico. Eso no interesa. Todo responde a una satisfacción inmediata y el cuerpo también es parte de esa inmediatez. Por lo tanto, la contradicción entre cuerpo físico y cuerpo virtual, aparentemente, no se vuelve tan aguda porque no necesariamente deben confrontarse. Esto no significa que se lleven dos vidas diferentes, sino más bien son dos formas de las tantas en que nos manifestamos ante el otro. Debido a la primacía de las cibercomunidades, lo que se muestra en ellas, debe estar más cuidado, más limpio y por ello tiene incluso más “libertades”. La concepción de nues-

tro cuerpo como sucio, pecaminoso, si en la Posmodernidad se oculta con el ideal de vida saludable, en la Transmodernidad se consolida más con un cuerpo siempre inmaculado debido a que no hay contacto físico. La proliferación de sitios de *cyberporn* o *cybersex* es una prueba de la preferencia del no contacto, como afirma Rodríguez, “La amenaza del sida abrió nuevos espacios asépticos. Pensamos la carne con la misma prevención de una amenaza bíblica, de ahí la prevención visual, profética, del cibersexo” (2004, p. 44).

La autoconcepción de la imperfección en el mundo virtual es difícil de pensar. Nos mostramos como queremos mostrarnos. Enseñamos de nuestro cuerpo lo que queremos y cómo lo queremos mostrar. Si no nos convence y aun así queremos enseñarlo, lo modificamos. Eso mismo hacemos con nuestros actos, nuestras rutinas. La posibilidad de lo *trans* nos libera supuestamente de encajarnos en un estereotipo determinado. Podemos mostrarnos como hombre, mujer, ciborg, animales, cabezas sin rostros, simular que un sol sonriente ilumina favorablemente, parte de nuestro rostro. Tenemos miles de editores sofisticados para poder realizar todo esto. Y en caso de que no sepamos manejarlos, nuestras aplicaciones ya traen incluido un paquete de filtros de fácil y rápido acceso. *El espacio virtual tiene en potencia la posibilidad de mostrarnos bajo nuestros (o el de otros) criterios de perfección.*

6. CUERPO FÍSICO – CUERPO VIRTUAL: EL PROCESO DE IDENTIFICACIÓN

Para Rodríguez, el mundo virtual se legitima desde el momento en que el otro lo ve, lo percibe:

Anteriormente, cuando existía el mundo, sabíamos de la prescindibilidad de nuestra presencia, él existía independientemente de nuestra percepción; el objeto rey requiere de la adecuación de nuestra mirada para saber que nuestra captación es la precisa. Lo virtual solo existe porque es creado para la mirada, podríamos incluso pensar que todas esas imágenes se hallan latentes en un estado de potencial actualización hasta que se muestran a otra mirada, dormidas en un código binario, en estado de existencia rebajada que no requiere su permanencia, sino la actualización posible del instante, es la eternidad de

lo fugaz. Realidad intermitente que solo se hace real cuando “entramos” en ella (Rodríguez, 2004, p. 158).

Como plantea la filósofa, el mundo virtual se legitima desde el momento en que el otro lo ve, lo percibe. Sería, repito, la concepción berkeleyana adaptada a los tiempos que corren. Si “cuando existía el mundo” éramos prescindibles debido a que había algo más allá de nosotros, ahora todo se vuelve prescindible si es que otro (igual de prescindible) no lo observa. Como Ouroborus, entramos en la paradoja de que aquello que vuelve real el mundo virtual es algo que a su vez es parte del mundo virtual y que se legitima si otro lo ve. Por eso es conveniente hablar de potencia: “toda la información introducida en Internet es ser en latencia esperando la actualización”.³⁷ Este nivel de potencialidad, mezclado con la instantaneidad de las redes sociales, con el perpetuo tiempo presente, siempre actualizándose que lo caracteriza, hacen de ese cuerpo, algo que se legitima bajo estos patrones y que, en muchos aspectos vale más, porque ya no es un cuerpo finito, sino infinito. La trascendencia del mundo virtual vuelve no tan complicada la relación cuerpo físico – cuerpo virtual, en tanto hablemos de cuerpos asumidos como reales, bajo una *ciberontología*.³⁸ Tanto el espacio virtual, como sus comunidades, como los cuerpos que allí están insertos, son trascendentes, entre otras cosas por su ligereza. Y esa ligereza y trascendencia las da, sobre todo, la conectividad a internet. Internet es una nueva faceta de Dios, en donde les da a sus hijos el don de la inmortalidad y si les apetece, de la eterna juventud.

De esta forma, si bien a niveles psicológicos podrían existir muchos conflictos entre el cuerpo físico y el virtual, a nivel de realidad ambos conviven sin necesidad de mezclarse si no se desea. Las relaciones y pasiones que se experimentan en dicho espacio no tienen por qué ser llevadas a un plano material. En caso de ser llevadas, en muchas ocasiones ya tenemos las herra-

37 Para ahondar más en el problema del ser en latencia de las redes, (cf. Rodríguez, 2004, pp. 154 y ss.).

38 Psicológicamente, esto implicaría una serie de cuestiones que en este trabajo no serán abordadas pero que también contribuyen a las reflexiones en torno a la concepción del cuerpo virtual frente al físico. En este trabajo he querido centrarme más en la manifestación del cuerpo y su “carne” en la virtualidad.

mientas suficientes para modificar nuestro cuerpo físico. En Asia, una tendencia entre las mujeres es aplicarse un filtro fijo de agrandamiento de ojos. A su vez, desarrollaron otra estrategia para poderlos agrandar físicamente: colocar unas finas tiras de *scotch tape* en los párpados para así acortarlos y agrandar los ojos. Luego, con el maquillaje apropiado, se tapa la modificación. En caso de que la diferencia sea demasiado evidente, pues se renuncia a una de las dos formas en que hemos elegido construir y mostrar nuestro cuerpo. En ocasiones, apostamos por el encuentro físico, el enfrentamiento. Mas este desfase entre la imagen virtual y aquella que presenta el cuerpo existente no se interpreta como tal. Hay una conciencia de las modificaciones hechas. Pero a su vez, hay una asimilación de las modificaciones hechas, como algo que es parte de mí. De la misma manera que el cuerpo puede estar desparramado en otros cuerpos, en fluidos, en partes mecánicas, como mismo todas las modificaciones que hago en mi imagen virtual son partes de ese cuerpo mío que se expande. De esta forma ambos conviven en un mismo mundo de donde ya son parte tanto el virtual como el físico, aunque uno prepondere sobre el otro. Ambos están estrechamente conectados, pero no necesariamente tienen que entrar en conflicto. Finalmente, todas son expresiones de un cuerpo desparramado, de una carne dispersa que no expresa más que reproducciones de nuestra creación de lo corporal.

7. PENSAR EL CUERPO VIRTUAL DESDE LA ALTERIDAD

Nancy comenta lo siguiente:

(...) no hay cuerpo propio, es una reconstrucción. O bien el cuerpo es todavía solamente el “extenderse”, y es demasiado pronto para el “propio”, o bien ya está cogido en esta contraposición, y ya es demasiado tarde. *Pero corpus no es nunca propiamente yo mismo* (...) Un cuerpo siempre es ob - jetado desde afuera, a mí o al prójimo. Los cuerpos son primeramente y siempre otros - al igual que los otros son primeramente y siempre cuerpos. Yo siempre ignoraré mi cuerpo, me ignoraré siempre como cuerpo justo ahí mismo donde “corpus ego” es una incertidumbre sin reservas. A los otros, por el contrario, los conoceré siempre en tanto que cuerpos. *Otro es un cuerpo porque solo un cuerpo*

es otro (...) ¿Por qué ese cuerpo es tal y no yo? *Porque es otro*, y la alteridad consiste en el ser – tal en el sin fin de ser tal y tal y tal de ese cuerpo, expuesto hasta las extremidades. El *corpus* inagotable de los rasgos de un cuerpo (2000, p. 25-26).

Siempre ignoramos nuestro cuerpo porque sólo podemos pensarlo a partir de una alteridad. No puedo visualizar mi cuerpo en primera persona, sino como una imagen que se proyecta ante mí misma, una imagen que en ese momento es nada, o solo es si se convierte en imagen por la proyección que tiene enfrente. Cuando pienso en mi cuerpo, el yo que lo piensa es como un fantasma, que tiene una existencia que se pierde en lo indefinido de su proyección física. El cuerpo virtual es una expresión más de este cuerpo escindido pero que, incluso moldeado a nuestros intereses, continúa sin darnos la oportunidad de conocer directamente nuestro cuerpo, mi cuerpo que es yo. Continúa necesitando de una alteridad, dígame la mirada de los otros usuarios, dígame una mirada en concreto de esta comunidad, dígame mi representación mental de mi cuerpo con otro en la red. No importa de la manera que lo construyamos o si se asuma cualquier tipo de construcción corporal como real en su concepto ampliado, pensar el cuerpo siempre necesitará de una alteridad ya sea virtual o que exista en el mundo “material”. Incluso pensando en perfiles de personas que han fallecido, pero que sus imágenes permanecen en la red, pululando, inmortales, incluso ese cuerpo en imagen (muerto en la parte finita, es decir, no virtual, de su existencia), si yo me siento observado por él en la red, sustenta y valida mi espacio en las comunidades virtuales. La infinitud y trascendencia de los cuerpos en la red, garantizan que siempre pueda validarse la realidad de mi cuerpo virtual; o al menos Internet siempre garantiza que potencialmente me vayan a validar. Solamente es necesaria la conexión y crearse un perfil.

CONCLUSIONES

Wittgenstein, en *De Certitude*, escribe lo siguiente: “Unos hombres consideraron que un rey podía hacer que lloviera; hoy se considera que la radio es un medio de acercamiento entre los pueblos” (1987, p. 72). Actualmente, podríamos enriquecer la frase diciendo que ahora internet eliminó los pueblos para establecernos a todos en una misma comunidad. En *The Netocrats - The Futurica Trilogy* Alexander Bard y Jan Sderqvist, expresan en su introducción:

Nuestro grito de guerra suena cada día más: ¡Internet es una hidra! No hay mejor metáfora para describir este profundo fenómeno. Despertamos ingenuamente al monstruo y ahora no hay marcha atrás. Lo que se ha hecho no se puede deshacer. Internet es una de las mayores, si no la más grande, revolución tecnológica y social en la historia de la humanidad. Tal ocasión es sin duda motivo tanto de humildad como de una crítica social creativa e intensa: no tenemos idea de lo que esta hidra nos va a hacer a nosotros y a nuestros hijos. Nadie lo sabe. Todo lo que podemos hacer, y debemos hacer, es seguir adivinando. Y la calidad de esa conjetura hará toda la diferencia en el mundo. (2012, p. 10).

De esta forma es apropiado acercarnos a los fenómenos que nos acontecen hoy en día, y que sin dudas están relacionados con internet. Pensar en él como una hidra es metáfora acertada. Pensar en el cuerpo, enredado en esta hidra, es también un tema que debe ser debatido y analizado. Sin juzgar de antemano, positiva o negativamente, lo importante es describir entre todos qué está ocurriendo y cómo notamos que se desarrollan los temas. Como características generales de un cuerpo como cuerpo que existe, se pudo observar que están el peso, su relación con la gravedad (cuerpos que caen y sobre los cuales siempre caen cosas) y la imperfección. Cada una de ellas se mantiene a lo largo de la historia de la invención de la corporalidad. Peso, gravedad e imperfección en constante movimiento se transforman, se muestran o se esconden. Con la llegada de la era virtual, vemos que esas características que se nos presentaban, por lo menos bajo el sentido común, como fijas, se desdibujan para dar paso a una concepción del cuerpo marcado por la extrema ligereza y que por ello no necesariamente deja de ser real. La realidad,

tal como se entiende bajo la interpretación transmoderna, va más allá del plano existencial: no es necesario que algo exista físicamente, para que sea real. La *Ὀβσία* platónica se actualiza bajo las dinámicas de la conectividad a internet. Liberado de todo, la ligereza es aquello que define nuestro momento y que por ende define y expresa de la manera más certera la construcción del cuerpo *on - line*. Las contradicciones que podrán aparecer entre éste y el cuerpo *of - line*, pueden agudizarse en ciertos casos, mas no son motivo de controversia, o por lo menos, ambas maneras de construir el cuerpo han logrado encajar en un mundo donde tanto lo virtual como lo físico ya están validados. Internet como hidra, como Dios igualmente actualizado, posibilita la trascendencia e infinitud de ese cuerpo que sobrevive al físico y que a su vez posibilita y valida mi existencia en la comunidad virtual. No importa si ese cuerpo resiste o no físicamente, si esa imagen virtual, conecta en un mismo espacio con la mía, ambas son válidas y reales.

Si debe ser un llamado de alerta esta situación, si pone en peligro nuestra existencia física, será cuestión de esperar y pensar este fenómeno, no desenlazado de otros muchos asociados a ámbitos aparentemente tan distantes como el mercado y la epistemología. Lo que he intentado con este texto es brindar una vía más de interpretación y reflexión (entre todas las otras que contribuyen y enriquecen este tema) sobre nuestros cuerpos ahora y cómo, al parecer, deben ser concebidos. Ayudar, quizás, a comprender un poco más a la hidra.

BIBLIOGRAFÍA

- BARD, A., Söderqvist, J. (2012). *The Futurica Trilogy*. Copenhagen: Stockholm text.
- DELEUZE, G., Guattari, F. (1998). *Mil mesetas - Capitalismo y Esquizofrenia*. Madrid: Pre-textos.
- DUART, J. (2017). *Aprender en la virtualidad*. Barcelona: Gedisa.
- FREUD, S. (2013). *Obras Completas*, vol.9. Río de Janeiro: Companhia de Letras.
- HARVEY, Pierre (1995). *Cyberespace et communautaire*. Québec: Presses de l'Université Laval.

- LACAN, J. (1998). *Écrits I*. Paris: Points French.
- LÉVY, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós.
- LEZAMA LIMA, J. (2010). *Coloquio con Juan Ramón Jiménez*. La Habana: Letras Cubanas.
- LIPOVETSKY, G. (2015). Gilles, *De la légèreté*. Paris: Broché.
- _____ (2008). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- NANCY, J.L. (2000). *Corpus*. París: Métailié.
- PLATÓN (2017). *Timeo*. Chicago: CSIPP.
- RODRÍGUEZ, M. (2004). *Transmodrrnidad*. Barcelona: Antropos.
- SAN AGUSTÍN. (2017). *Confesiones*. Madrid: Alianza Editorial.
- SERRES, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- WITTGENSTEIN, L. (1987). *De la Certitude*. París: Gallimard.

16.

La satanización de las fake news

PAULA EUGENIA REYES NÚÑEZ

La desilusión con las estructuras institucionales ha conducido a un punto donde la gente ya no cree en los hechos. Si no confías en nadie, por qué tienes que confiar en los hechos. Si nadie hace nada por mí, por qué he de creer en nadie.

Noam Chomsky

En el presente escrito se analiza el tema de las *fake news* desde su constitución teórica hasta las repercusiones prácticas o sociales con el fin de mostrar los pro y los contra de estos medios de información virtuales, los cuales se han viralizado en la actualidad. Fin que no sólo queda en el plano descriptivo, sino que también invita a cuestionarse si el problema de desinformación radica exclusivamente en este tipo de fuentes de información falsa o si se extiende a otros factores sociales, económicos e incluso biológicos que de trasfondo mueven los hilos de la realidad humana.

Es de suponer que el origen de las *fake news* se sitúa en el momento en que la mayoría de la humanidad adquirió acceso al internet, también que no hubo un solo creador de este estilo de noticias, sino varios usuarios de las redes sociales. Sin embargo, no puede asegurarse que las noticias falsas nunca hayan existido, pues en otras épocas se presentaron con distinto nombre. Ahí tenemos a los cristianos acusando a personas de ser herejes, judíos o brujas. Al descubrimiento de América y la leyenda del país de Jauja. A los *libellos*, panfletos impresos en hojas pequeñas con el objeto de difundir falsedades, para atacar al cardenal Mazarino y sus políticas. Y, por último, a la propaganda nazi. Sólo por mencionar algunos ejemplos como antecedentes de

las *fake news* y reiterar que las noticias falsas en cualquier época han existido, sin importar las presentaciones e intenciones con las que se efectuaban.

Como se dijo, las *fake news* son noticias falsas con apariencia de verdad. Su presentación es similar a la de una noticia “verdadera” donde poco importa su fuente y mucho menos la forma en que estén expuestas, en otras palabras, “basta una web con una maqueta mínimamente trabajada y que parezca un periódico, para que le demos el carácter de noticia creíble a todo lo que publique” (Rodríguez, 2019). Al parecer, logran “engañar” al lector o al espectador con su imagen y su contenido. A veces pondera la imagen sobre el contenido y otras, viceversa. En cualquiera de los casos, habría que resaltar la exageración del sentido de la realidad en este tipo de noticias y, por consiguiente, concebirlas en un plano de “satanización” al momento de engañar a quien no logra identificarlas como falsas.

Otra forma de entenderlas es como mentiras, pero habría que especificar ¿qué tipo? La mentira más cercana es la emotiva al producir una emoción en quien las lee o las observa. En el 2010, David Roberts relacionó la mentira emotiva con la posverdad, al identificarla como un neologismo, la posverdad de acuerdo con Roberts:

describe la distorsión deliberada de una realidad, con el fin de crear y modelar la opinión pública e influir en las actitudes sociales, en la que los hechos objetivos tienen menos influencia que las apelaciones a las emociones y a las creencias personales (1 de abril de 2010).

Anteriormente, intelectuales como Steve Tesich (1992), Colin Crouch (2004), Eric Alterman (2004) y Ralph Keyes (2004) utilizaron el término posverdad para connotar la *propaganda* política que circulaba en los medios virtuales y reales. Sin embargo, habría que considerar que no todas las *fake news* son de corte político y, si el empleo de la posverdad es exclusivamente para noticias falsas de temática política, entonces las primeras no entrarían en el rango exclusivo, ya que este tipo de noticias ironiza cualquier tema, sea de carácter literario, filosófico, económico o, en sí, social. Pero si, aparte de ser exclusiva para la política, la posverdad emplea las emociones como herramientas, entonces las *fake news* formarían parte de este tipo de propaganda

contemporánea. En ese sentido, habría que considerar también lo que afirma Chomsky, según lo explicita Edith Sánchez:

la posverdad describe las nuevas maneras en que se expresa un viejo fenómeno: la propaganda. Esta siempre ha sido un instrumento a través del cual se crean verdades que no corresponden a los hechos, pero que terminan siendo validadas por las mayorías en función de su repetición incesante o de mecanismos similares (2 de marzo 2019).

Por el lado de las emociones, habría que cuestionarse el rol jugado por estas en las *fake news*, específicamente el beneficio que aportan a este tipo de noticias. A lo que algunos dirían que no es nada beneficioso para uno como lector activo, es decir, el que cuestiona la información recibida, y a lo que muchos otros dirían que es absolutamente benéfico para el lector pasivo, el cual “cree” que todo lo recibido es “verdadero”, por lo que este último –el lector pasivo– se vuelve una presa fácil de persuadir. Tan benéfico como para que la propaganda remueva la arena (las emociones) que yacía quieta en el fondo del vaso con agua (del sujeto social), así de benéfico y perverso es el juego de las emociones. Nada es en vano.

El hecho de que las emociones se integren al resultado de las *fake news* no sólo es una de las finalidades de su creación, sino que también es un resultado de la época que nos tocó vivir, es decir, el neoliberalismo. Que, como bien señala Chomsky, nos ha vuelto seres codependientes a nuestras emociones, las cuales ya no dependen del otro, sino de nosotros mismos, siendo individualistas de tiempo completo. Además, el empleo de las emociones permite, como afirma Edith Sánchez sobre Chomsky que “las personas terminan creyendo en aquello que mejor satisface sus emociones básicas, aunque esto riña con hechos probados. De este modo, cuanto más asociada esté una idea con emociones básicas de los seres humanos, más poder de arraigo tiene también” (2 de marzo 2019). Sin dejar de lado que, como anteriormente lo comprendió Edward Bernays (2008), las emociones son los impulsos más salvajes por los que la propaganda puede manipular colectivamente al hombre y crearle “necesidades innecesarias” (falsas). Para lo anterior, Bernays se basó en la psicología de las masas de Trotter y Le Bon, quienes concluyeron

que “la mente del grupo no piensa en el sentido estricto del término. En lugar de pensamientos tiene impulsos, hábitos y emociones. Al tomar decisiones su primer impulso suele ser el de seguir el ejemplo de un líder de confianza” (p. 64). Y similar a la elección de líderes sucede con la propaganda en la que intrínsecamente se ubican las noticias, sean verdaderas o falsas.

No hay que quedarnos, sin embargo, en el plano de la satanización de las emociones, sino que también debemos preguntarnos por la función de la razón (reflexión) en la propaganda a lo que respondemos: en ningún lugar, puesto que, si consideramos los intereses “maléficos” de la propaganda, lo que menos le importa a ésta es la razón. Es decir, no conviene que el lector piense por sí solo, sino que se deje persuadir a la mayor brevedad posible, ya sea por su desinformación e ignorancia o por la falta de tiempo para reflexionar acerca de la información recibida. De acuerdo con esto, la razón no estaría del lado del lector pasivo sino del lado del activo, el cual cuestiona todo lo que ha sido expuesto como verdadero y configura, por medio de filtros, un posible conocimiento de la información recibida.

El plano del conocimiento va de la mano con el de la creencia, pero esta última tiene más peso en el caso de las *fake news* que la primera. La creencia, por lo general, se presenta cuando se carece de fundamento ante lo dicho. De ahí la creencia mitológica, religiosa, panteísta, etcétera. Creencias que han conformado alguna época de la humanidad. Similar a los pasados casos sucede actualmente con la creencia basada en lo que nos dicen los medios virtuales de información. Uno cree por necesidad y deja de conocer por comodidad. Asimismo, uno cree y desconoce porque ha crecido con la idea de que los medios de información proveen la verdad de los acontecimientos, por ello no cuestionamos su contenido. Uno no duda de lo que le dicen, tampoco de lo que ve. Uno recibe la información como verdadera.

En las *fake news* la creencia cumple un papel fundamental porque se adapta a las necesidades del lector pasivo que recibe la información. Él elegirá “creer” en lo que le sea más conveniente y se adapte a sus supuestas necesidades, mientras que, por otro lado, descartará aquella información que no se adapte a sus intereses. En ese sentido, la función que cumplirá la creencia es la de adaptar la información a la conveniencia del receptor, sin dejar de

lado que anteriormente el emisor pudo haber adaptado el sentido de la información real a uno falso.

Existen diferentes motivos de la invención de las *fake news*, pero el principal ha sido *persuadir*. La noticia presentada como verdadera intenta modificar o inclinar la opinión del lector respecto a un tema que regularmente es político. Otro motivo, no menos importante, es el de *entretener*. El entretenimiento se presenta de dos formas: una exagerada, mostrándole irónicamente al lector que es una mentira y la otra muy cercana a la verdad, tan cercana que se confunde con ella. En el primer caso, las *fake news* producen burla o risa, mientras que, en el segundo, disgusto. Esta ambivalencia de reacciones se debe a dos posibles motivos o el lector está consciente de que la información es falsa o no lo está y la concibe como verdadera para después desengañarse. Pero también puede darse el caso de que, el lector, al no saber que la información es intencionalmente falsa, apela a concebir lo recibido como verdadero, sin cuestionarse el contenido de la información y sin indagar sobre el asunto. A su vez, hay que considerar y tener en cuenta que esa información no deja de ser fragmentaria porque no se complementa con otras fuentes y tampoco se reestructura su origen y fin. Ante este problema, parafraseando un dicho popular “el culpable no es quien escribe esa *fake news*, sino quien la concibe como verdadera”.

Sumado a los anteriores motivos para explicitar la ambivalencia de la reacción ante las *fake news*, existen otros autores como Eliot Higgins (2017) que han identificado resumiéndolos en *Las cuatro P* (pasión, propaganda, política y pago). Por su parte, Claire Wardle (2017) diseña un gráfico para situar las diferentes conexiones existentes entre los anteriores cuatro motivos y los grados de propósito de engaño deliberado, identificándolos en siete puntos:

1. *Sátira o parodia*: El objetivo no es el engaño, sino la sátira, pero la información tiene el potencial de inducir a error, dado que su formato es similar al de las noticias auténticas.
2. *Conexión falsa*: Los titulares no resumen con exactitud el contenido de la nota periodística.
3. *Contenido engañoso*: Uso engañoso de información para enmarcar un tema o una persona.

4. *Contexto falso*: El contenido genuino se enmarca en un contexto falso.
5. *Contenido impostor*: Las fuentes genuinas son suplantadas.
6. *Contenido manipulado*: La información o imágenes genuinas son manipuladas.
7. *Contenido inventado*: Contenido totalmente falso, creado con el objetivo de dañar o engañar.

Ante los motivos y los propósitos para difundir las *fake news*, mucho tiene que ver la actual saturación de información y la escasez de tiempo para analizar o criticar lo recibido desde afuera, por lo que resulta imposible no vernos afectados positiva o negativamente por la información recibida. Información que nos llena de alegría o simplemente nos hace más enfadoso el momento. Sobre esta cuestión, habría que decir entonces que el exceso de información en vez de volvernos más cultos nos vuelve más ignorantes, tal cual expresa Byung-Chul Han en *La expulsión de lo distinto*, al respecto dice:

ese acopio máximo de informaciones que son los macro datos dispone de un saber muy escaso. Con la ayuda de macro datos se averiguan correlaciones. La correlación dice: si se produce A, entonces a menudo también se produce B. Pero por qué eso es así no se sabe. La correlación es la forma de saber más primitiva, ni siquiera está en condiciones de averiguar la relación causal, es decir, la concatenación de causa y efecto. Esto es así y punto. La pregunta por el porqué está aquí de más. Es decir, no se comprende nada. Pero saber es comprender. Así es como los macro datos hacen superfluo el pensamiento. Sin darle más vueltas, nos dejamos llevar por el esto es así y punto (2017, p. 13-14).

Al no comprender nada, ni preguntar el por qué es así y tampoco identificar la causa y el efecto de la información, el lector contemporáneo está más que expuesto al engaño. Además, que por falta de tiempo para comprender lo leído, el lector actual carece de la posibilidad de llegar a considerarse un “sabio” debido a que no comprende del todo, ni “conoce” a fondo lo que lee. Ante ello, se presenta el problema de la imposibilidad de la sabiduría en tiempos fugaces donde, para que la sabiduría se manifieste, se necesita

de un tiempo que transite lentamente. En una actualidad como la nuestra, el tiempo, a parte de ser acelerado, es fragmentario y se encuentra aislado de otros, por lo que se hace imposible una comprensión permanente y “en potencia” que tenga continuidad de inicio a fin, produciendo en el lector la imposibilidad de retener información, por lo que el tipo de información que “consume”, así como llega, se va. Información efímera y fugaz. Información con fecha de caducidad. Así de desechable es la información en serie y así de impotente es nuestra capacidad de retener información. De ahí las recientes críticas de los intelectuales respecto a los lectores jóvenes que en su mayoría “no comprenden lo que leen” (cf. Ramírez García, 21 de abril de 2018).

Parecido a la anterior crítica, pero centrado en las *fake news*, la escritora Luisa Valenzuela (2018) expresa que el problema no radica en dichas noticias, sino en la incapacidad de lector en criticar lo recibido. Incapacidad que no se ha mantenido por nada, sino por todo, es decir, por los intereses de los altos bandos. El problema no es que tanta mentira emotiva se emplee en una noticia, sino la incapacidad del lector de criticar o “analizar” por partes el contenido que se le está exponiendo y en consecuencia, el problema directamente ya no recae en la intención con la que han sido creadas las mayorías de las *fake news*, sino en lo que yace de trasfondo: las incomprensión del hombre actual por lo que se le presenta como real. Y es tanta su confusión que no sólo se queda en el plano de la representación, sino que también trasciende al de la creencia “comprendida” como conocimiento.

Frente a la incomprensión del hombre actual queda decir que la función de las *fake news* no puede generalizarse y considerarse “perversa”, ya que no todas estas falsedades que se presentan como “verdades” tienen la intención de “persuadir”, hay algunas que sólo “ironizan” lo real que parece falso, entonces habría que preguntarnos si la realidad concreta carece de verdad o no. Tan es así que se presta a ser un motivo de risa, sin fin de lucro. Al considerar a este tipo de noticias como un entretenimiento no se les está quitando valor, sino todo lo contrario, se les desentienden de las características peyorativas que han sido designadas por el lado propagandista y moralista.

Las noticias falsas no son malas, tampoco están satanizadas. Las noticias falsas nos muestran el lado burlesco de la realidad, exagerándola. Por ende, una parte del resultado de este tipo de noticias no es más que el de la burla

o sátira, siempre consciente, de lo que los medios nos muestran como lo “verdadero”. La otra parte es preocupante porque si el lector o al espectador no entiende el mensaje burlesco de las noticias falsas, entonces ¿qué está sucediendo con la capacidad de criticar, discernir la información recibida? O es que, como nos lo dejó entrever Han, ¿nos estamos retrotrayendo racionalmente? Las pasadas preguntas son alarmantes si las llevamos al plano práctico de la vida cotidiana, pero también se pueden considerar un signo de lo que posiblemente pueda ocurrir en un futuro con la humanidad, en específico, con la capacidad humana de discernir entre lo que es y lo que parece ser en la propaganda.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTERMAN, E. (2004). *When Presidents Lie: A History of Official Deception and Its Consequences*. Nueva York: Viking Press.
- BERNAYS, E. (2008). *Propaganda*. España: Editorial Melusina.
- COUGHLAN, S. (12 de enero de 2017). *Qué es la “posverdad”, el concepto que puso de moda el “estilo Trump” en Estados Unidos*. BBC Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-38594515>.
- CROUCH, C. (2004). *Post-Democracy*. Cambridge: Polity.
- FLOOD, A. (15 de noviembre de 2016). ‘Post-Truth’ Named Word of the Year by Oxford Dictionaries. *The Guardian*. Consultado el 13 de mayo de 2019. <https://www.theguardian.com/books/2016/nov/15/post-truth-named-word-of-the-year-by-oxford-dictionaries>.
- HACKWILL, R. (24 de enero 2017). Everything You Always Wanted to Know About Fake News but Were Afraid to Google. *Euronews*. Consultado el 26 de mayo 2019. <https://www.euronews.com/2017/01/24/everything-you-always-wanted-to-know-about-fake-news-but-were-afraid-to-google>.
- HAN, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- KEYES, R. (2004). *The Post-truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. Nueva York: St. Martin’s Press.
- RAMÍREZ GARCÍA, C. (21 de abril 2018). *El problema está en creer las fake news*. Consultado el 28 de mayo de 2019. <https://www.eluniversal.com.mx/cultura/letras/el-problema-esta-en-creer-las-fake-news>.

- ROBERTS, D. (1 de abril 2010). Post-Truth Politics. *Grist*. Consultado el 11 de julio de 2019. <https://grist.org/article/2010-03-30-post-truth-politics/>.
- RODRÍGUEZ, G. *¿Qué relación hay entre las fake news y la filosofía?* Consultado el 25 de mayo de 2019. <https://www.linkedin.com/pulse/qué-relación-hay-entre-las-fake-news-y-la-filosof%C3%ADA-guille-rodr%C3%AD-guez>.
- SÁNCHEZ, E. (2 de marzo 2019). *La posverdad y las fake news, según Noam Chomsky*. Consultado el 3 de abril de 2019. <https://lamenteesmaravillosa.com/la-posverdad-y-las-fake-news-segun-noam-chomsky/>.
- WARDLE, C. (14 de marzo 2017). *Noticias falsas. Es complicado*. Consultado el 25 de mayo de 2019. <https://es.firstdraftnews.org/2017/03/14/noticias-falsas-es-complicado/>

Sobre el espacio virtual de la violencia o apuntes sobre la espectacularización de la violencia

ÓSCAR MOISÉS ROMERO CASTRO

1. PREÁMBULO

El 2 de marzo de 2010 llegó al espacio virtual o ciberespacio el *Blog del narco*,³⁹ respondiendo a una labor donde el periodismo del país se transformaba cada vez en nota roja, sin embargo, la violencia homicida y la creciente escala de hallazgos sobre fosas clandestinas, dio pautas para revelar que México se internacionalizaría con un medio que seguía el esquema de los videos subidos a la red desde 1999 del terrorismo en Medio Oriente pero con una diferencia radical, que el *Blog del narco* nace como un medio de información que quiere terminar con las llamadas *zonas de silencio*, según Pérez Salazar de la BBC (2013).

Este blog fue la punta de lanza para que las redes sociales en general informaran sobre la situación del país, esto ocurre inéditamente en México, donde se trata de hacer frente a estas “zonas de silencio”, donde los medios han renunciado, a veces de manera pública, a informar sobre los hechos violentos cotidianos relacionados con el narcotráfico, pero por el ímpetu de informar. Al mismo tiempo este ímpetu dejó de lado la reflexión sobre la violencia en el espacio virtual (2013).

Habrà que indicar que una coincidencia entre el *Blog del narco* y los videos de extremistas islámicos es (Virilio, 1996) el consumo de los videos violentos

39 Véase el sitio el (Blog del narco, 2019).

por la comunidad internacional, hoy en día las reproducciones y la visitas en esos medios se cuenta en millones,⁴⁰ dadas las circunstancias nos adentramos a describir a la violencia de una manera poco usual, porque la lectura asume la interrogación sobre el tema de la realidad y la violencia, el interés gira para intentar conceptualizar a la violencia dentro de la realidad virtual, donde el trabajo previo de pensadores como Jean Baudrillard, Slavoj Žižek, Roland Barthes, Paul Virilio, Michela Marzano, entre otros..., que indagan en un horizonte de la estética, son aproximaciones que se hacen ajenas a este trabajo porque las pretensiones de estos autores son ajenas a la conceptualización de la violencia virtual y hacen necesaria una exploración dentro de la experiencia estética del consumidor de la violencia o bien sobre los límites de ella, sin embargo, el objetivo de retomar y referirnos a estos trabajos sirve como antecedentes del problema del tránsito de la información de la violencia a la espectacularización de la violencia virtual.

De esta manera, el siguiente trabajo busca entender, en primer lugar, el problema de la aceleración del espacio y su relación que tiene con la violencia, esto desde una perspectiva histórica se busca entender ¿cómo se alteró la forma de percibir la violencia desde la aceleración del espacio? En segundo lugar, se intenta explicar la violencia en el espacio virtual o el ciberespacio como realidad-horror, desde la pregunta de ¿cómo referirnos a la violencia virtual? retomando el pensamiento de Michela Marzano, donde se intenta analizar que la violencia escapa al horror para exponerse como *física del terror* desde la noción de Adriana Cavarero, esto con la intención de explicar el paso del horror al terror.

Por último, el trabajo intenta dar atisbos sobre la espectacularización de la violencia, que aparece sobre una base en el dualismo entre la realidad y lo virtual, suponiendo *que bajo esa fórmula de que la violencia deja de ser* detrás de la pantalla del ordenador, hace entender que la violencia se prolonga en los ordenadores y en su espectacularización de los cuerpos violentados.

40 Se hacen aproximadamente 3 millones de visitas a la semana al *Blog del narco*, según el estudio de Tania Lara (2011), The university of Texas at Austin.

2. REALIDAD VIRTUAL Y VIOLENCIA

2.1 REALIDAD

Una lectura sobre la realidad virtual y la violencia debe asumir un trasfondo teórico-histórico, si suponemos una lectura de ¿cómo se fue construyendo la representación de la violencia a través de las épocas?, sin embargo, cuando hablamos de la exposición de la violencia a nivel global, se hace a través del intento de explicar ¿qué entendemos por realidad? y por otro lado sobre la exposición de la violencia en esa realidad a nivel mundial, si situamos esto desde el pensador francés Paul Virilio, al referirse a la *realidad virtual* debemos aludir al tema de la *aceleración*, ya que la batalla del hombre por desafiar la velocidad es tan antigua que refiere al tiempo del Neandertal, así, era común para la humanidad competir y desafiar en la carrera a sus presas para convertirse en predador. A saber, afirma Virilio:

A las sociedades humanas incapaces de desarrollar la aceleración de su producción y su distribución. [...] En esta carrera, esta competencia salvaje se elimina no sólo al adversario (el animal demasiado lento) sino también algunos elementos del propio cuerpo. Por ejemplo, se pierde peso para estar en forma, se adelgaza para mejorar los reflejos, el influjo nervioso, pero, al mismo tiempo se elimina el territorio natural al hacerlo más “conductible” más rectilíneo y se trata entonces de la invención de la INFRAESTRUCTURA: del estadio del hipódromo o del autódromo y el aeródromo con lo que el espacio real del lugar de la carrera se convierte, repentinamente, en el producto del tiempo real de un trayecto (1996, p. 114).

Consecutivamente, la modificación de los lugares que habita el hombre se hizo notable, la modificación del espacio, a la par que el hombre modifica la tierra en asfalto y pudo ir cada vez más rápido, enseñó que la humanidad para Virilio alcanzó el invento del motor y con ello lo humano rompía sus límites, pero a finales del siglo xx hay un límite inquebrantable, porque al descubrir la mayor velocidad que alcanzó un umbral en el patrón de magnitud en la aceleración, infranqueable (según la ley de la relatividad) de los

300.000 kilómetros por segundo (p. 114), hizo necesaria replantear los límites de la humanidad, ya que el no poder superar esa velocidad con el cuerpo humano, la modificación va a proseguir ahora en el interior mismo de la materia viva reconstruyendo esta vez la dinámica vital, fagocitando lo vivo, la vitalidad misma del sujeto.

La *aceleración* de la realidad no sólo altera a los músculos y la flexibilidad de los cuerpos, no bastan los ejercicios y las rutinas, porque es tanta la velocidad que lo más importante para llegar a experimentar dicha aceleración, no será en el cuerpo, así, esto provocará estimular las funciones nerviosas de la vitalidad de la memoria o la imaginación, consecuentemente para Paul Virilio esto ha provocado una reestructuración de las sensaciones a través de nuevas prácticas mnemotécnicas (p.115).

Con ello, el terreno de lo virtual, desde el algoritmo que simula los resultados en la realidad hasta las imágenes que supone el paso de los 3 bits, 3D o 4K alteraron una nueva forma de referirnos a la realidad, que no se trata de una u otra nueva realidad, se trata de su *aceleración*, porque en esta etapa de la historia la competencia eliminatoria ya no elimina el peso, para hacer al cuerpo más ligero y por lo tanto más apto para la carrera, sino que modifican los ritmos vitales, el espacio donde acontece el cuerpo se inserta en el móvil y en la red virtual (p. 115 y ss.).

Pero la aceleración indujo que los medios de información también fluyeran de distinto modo, porque al sobreponer información una tras otra, hizo imposible digerir todo lo que pasa en el mundo, no obstante, esta dinámica tiene su origen en la aceleración de la *realidad* pensada como *espacio*. Habrá que referir que la realidad a partir de Paul Virilio, no es un reservorio de lo real y lo virtual, sino habrá que referirse a la realidad y lo virtual como un *espacio*, el cual se ha acelerado, el espacio es una pluralidad y simultaneidad de cuerpos el cual es atravesado por distintos tipos de relaciones sociales y múltiples formas de ser, es decir, desde la tradición de Virilio, nos referimos a Henri Lefebvre (2013) al referirse al espacio en un trinomio, es decir: en *espacio percibido*, en *espacio concebido* y en *espacio vivido*.

No quiere decir que el espacio se reserve a estas tres divisiones, pero para fines argumentativos, el espacio pensado bajo esta realidad acelerada, nos indica que el 1) *espacio percibido* es el horizonte de la experiencia material

que vincula la “realidad cotidiana (uso del tiempo) y realidad urbana (redes y flujos de personas, mercancías o dinero que se asientan en —y transitan— el espacio), englobando la producción como la reproducción social” (Lefebvre, 2013, p. 15), 2) el *espacio concebido* es el lugar donde los expertos, los científicos y planificadores construyen “los signos, de los códigos de ordenación, fragmentación y restricción” (p. 15) de la realidad. Por último, 3) el *espacio vivido* este es el espacio de los usuarios, el cuerpo, “donde se profundiza en la búsqueda de nuevas posibilidades de la realidad espacial” (p. 15), es aquí donde habita el cuerpo, la existencia material.

La explicación de Paul Virilio sobre el proceso histórico que sufrió el espacio por ganar la humanidad la batalla de la velocidad aceleró nuestra relación con el cuerpo y el mundo, pero será en el auge de la tecnología y la globalización que en el nuevo siglo y la forma de referirnos a la violencia nos evidenció la normalización al ser testigos de la espectacularización de los cuerpos violentados.

2.2 VIOLENCIA

Cuando se habla de la violencia en el ciberespacio, en este espacio que prolonga y desafía la velocidad en *megabytes*, contrasta con la simultaneidad de este trinomio mencionado de esos espacios definidos por Lefebvre, que entran en *conflicto* constantemente. El trasfondo de la violencia del *Blog del narco* hace entender cómo se modificó la forma de informar y transmitir la información, lo cual no sólo se reserva a los medios creados para este fin, como señala Emre Kiciman (2013) de *Microsoft Research*, “en México cada vez más personas están utilizando las redes sociales —en especial Twitter— para informar (e informarse) sobre la guerra contra el narcotráfico y diseminar la información sobre balaceras, arrestos y choques entre los carteles y la policía” (Salazar, 2013, p. 35).

Pero entre la labor de informar y la exposición de la violencia se encuentra implicado el ciberespacio, el *Blog del narco* funciona bajo la estructura de hacerle contra a un espacio concebido por las autoridades del País, por ejemplo, son las redes sociales, comunicación digital y *blogs* los que son un bastión de información fluida y participativa que aumenta y remplace a los medios

tradicionales e instituciones gubernamentales,⁴¹ pero dicho de otro modo la violencia entra en la compleja necesidad de informarse en nuestra sociedad, pero más complejo es el hecho de la necesidad de exponerse a diestra y siniestra por todos los medios. Así se distingue que la labor y el primer objetivo de estos medios de comunicación es informar, pero queda la expectativa que estos sitios se conviertan en los lugares ideales del consumo de la violencia; esto abre un trasfondo y una pregunta: ¿En qué medida se distingue la ficción de la realidad de la violencia?

Estamos ante un acontecimiento donde la simultaneidad de poder percibir cientos de imágenes al día de la brutal estridencia de las matanzas, decapitaciones y encobijados en México, se inserte dentro de una normalización de la violencia, pero que al mismo tiempo demanda el considerar que la violencia en estos medios, no se queda como sugiere la psicología en algunos de sus campos de estudio, que la *violencia virtual* “se refiere a la violencia que no se experimenta físicamente, pero que puede tener un efecto psicosocial duradero de un individuo. La violencia virtual en el mundo del espectáculo incluye, la televisión, música, películas, juegos de computadora y el *internet*” (Durosini, 2000).

La anterior definición de la violencia virtual, aunque limitada porque se restringe a sustancializar la realidad, donde se supone un *sujeto* en el mundo y un otro espacio fuera de la realidad donde navegan esos contenidos de la violencia, es posible porque se fundamenta de la afirmación tajante de que *la violencia virtual no se experimenta físicamente*, pero tratando con la violencia de videos de masacres, no se sujeta a esa sustancialización de la *realidad*. Virilio ha puesto sobre la discusión que la humanidad solo aceleró a la realidad y con ello el espacio vivido, concebido y percibido, asimismo, no hay la necesidad de porqué sustancializar el espacio virtual y real.

41 “La palabra *asesinatos* disminuyó su presencia en las portadas de la prensa del DF en un 50 %, mientras que el uso de las palabras *crimen organizado* y *narcotráfico* se redujo en las portadas un 50,2 % y un 54,6 %, respectivamente. En el caso de los noticieros de televisión abierta, la presencia de las palabras *crimen organizado* y *narcotráfico* bajó un 70,2 % y un 44,2 %, respectivamente. En televisión de paga, las mismas palabras dejaron de pronunciarse un 65 % y un 41 %, durante el periodo analizado” Véase en (Salazar, 2013, p. 23).

La *violencia virtual* es por otro lado la aceleración de la violencia física que prolonga y modifica su temporalidad o acota en el olvido los acontecimientos de violencia, y se bifurca en la espectacularización del consumo. La violencia expuesta a nivel mundial hace patente que el espacio está atravesado por múltiples posibilidades, por lo tanto, al final el espacio es simultáneo y es donde se da el encuentro y el desencuentro (Nancy, 2003, p. 68 y ss.). Por ejemplo, en México estos sitios de internet como el *Blog del narco* exponen una violencia que excede los límites, y abren las siguientes interrogaciones: ¿Qué visión del espacio pueden tener aquellos, cuando viven en una sociedad acelerada donde se expone la violencia de los cuerpos? ¿Cómo nombrar al espacio o realidad de la violencia cuando se pasa del hecho orgánico a la red virtual? ¿Se puede decir que hay dos espacios realidad vital o virtual?

3. EL ESPACIO DE LA REALIDAD HORROR

Para contestar dichas interrogaciones, hay que mencionar que el desarrollo de la violencia contemporánea asume tópicos de estudios transversales, con ello un tema complejo de tematizar *es la realidad de la violencia*. Frente al espacio de la violencia que se experimenta y daña el espacio público, existe también el consumo de la violencia en el Internet, a esto Michela Marzano (2010) lo llama: *La realidad-horror*, donde sitios como el *Blog del narco* o las redes sociales en general sirven para el consumo de la violencia, donde se alcanzan millones de consultas a nivel internacional.

Como nos indica más a detalle Michela Marzano (2010) es a finales de 1990 que se generalizaron escenificaciones cada vez más crudas y con mayor intensidad de violencia. Aquí tenemos un punto de anclaje por lo menos histórico, a saber, como se fue concretando una aceleración del espacio, a la par que repercutió en la realidad de la violencia, es decir, mientras que triunfa una infraestructura urbana para que la aceleración de la vida funcione y sea eficiente, el cuerpo entra en una realidad de la velocidad en *megabytes* o de la fibra óptica, por ello es a partir de este momento histórico que la violencia del cuerpo se mostrará de otra manera.

Con la lectura de Michela Marzano en *La muerte como espectáculo* (2010) podemos desdeñar un proceso histórico que siguió la humanidad para que

se volviera normalizado el *Blog del narco* o algunos *blogs* del terrorismo en Medio Oriente.

De manera paradigmática tenemos tres momentos para entender estos puentes para llegar a experimentar la espectacularización de la violencia.

3.1

Nos indica al inicio de su investigación Marzano que alrededor de 1975 se sospechaba de la existencia de las películas *snuff* (término en inglés que significa literalmente “apagar, despabilar una candela, ahogar la llama de una vela”). Esta sospecha llevó a las autoridades de Nueva York a investigar estas películas, que supuestamente escenificaban la muerte real de un individuo, circulaban entre un público restringido, dispuesto a pagar mucho dinero para visionar la humillación, el sufrimiento y la muerte (Marzano, 2010, p. 17 y ss.).

La lectura de Marzano la lleva a rastrear cómo se fue originando el afán de visionar la muerte de otros, se trata de un proyecto que se fue cosechando en el *cine*, un medio que se posiciona como aquel que puede llevar a la imaginación y suposición: la aceleración de la realidad, pero referente a la violencia, es un medio donde se tocará el concepto de lo *snuff*, en la cinta *Hardcore* de Paul Schrader (1979). Schrader, preocupado por la verosimilitud de la violencia, llega al extremo de integrar en su película las imágenes de un asesinato supuestamente auténtico. Aunque el morbo y quizá la propaganda por posicionar el consumo de la cinta, significa una ruptura por exponer a la violencia.

Años más tarde, con la intención de rozar con lo *snuff* David Cronenberg en *Videodrome* (1982), realiza una película de realidad y ciencia ficción, las imágenes de tortura y asesinato se difunden por la televisión, lo que sorprende a Marzano es que en esta cinta se supone como si “la violencia y la muerte pudieran efectivamente convertirse en un gran espectáculo” (Marzano, 2010, p.19).

Históricamente, se va modificando la forma de referirnos a la violencia, como algo inaceptable que pasa a ser aceptable dentro del espectáculo, pero que la ficción nos pone frente a una trampa, suponiendo que lo *snuff* es

un género más del consumo, pero es aquí donde hay una ruptura de en este género del cine, porque al exponer la violencia debe integrar una responsabilidad, no obstante, posteriores filmes buscaran posicionar a la violencia y la muerte como espectáculo.

3.2

Dos cintas posteriores, *Tesis* de Alejandro Amenábar (1996) y *Asesinato en ocho milímetros* de Joel Schumacher (1999) invitan a consumir la violencia. En la primera película el argumento trata de una estudiante que hace una investigación de tesis sobre la violencia en los medios visuales, en el nudo de la historia la estudiante se encuentra con otro compañero de clase, el cual rapta a chicas jóvenes con el objetivo de matarlas ante la cámara, el argumento de la otra película trata de violencia *gore*, una película grabada en *super ocho*, donde una muchacha, medio desnuda, golpeada, es asesinada a navajazos por un hombre encapuchado. Aunque el desarrollo de las dos películas es distinto, para Marzano son dos argumentos que intentan “sugerir que cualquiera puede convertirse en espectador potencial de este tipo de vídeos” (Marzano, 2010, p. 21).

Lo que se aprecia y destaca del consumo de la violencia, es la aceptación de la ficción del género *snuff* pero al mismo tiempo se hacen patentes las posibilidades de ¿qué se puede hacer con un cuerpo humano?, aunque en primera instancia el mensaje de los directores de esas cintas es hacerle una contra a la violencia o justificarla como inaceptable es paradójico, en el caso Joel Schumacher afirma:

no solamente quisiéramos no ver nunca películas de este tipo”, declara después del rodaje, “sino que, en lo más profundo de nosotros mismos, rezamos para que no existan realmente, porque sólo pensarlo es demasiado horrible. Me niego a creer en la realidad de semejantes ignominias” (Schumacher citado por Marzano, 2010, p. 22).

Siguiendo lo dicho, al final lo que debe interpelar y lo que falta es preguntarse por la exposición de la violencia, porque el deseo de Schumacher para

Marzano es letra muerta, porque ciclados en la esencial separación entre la ficción y lo real, se crea el rumor y el morbo sobre si las películas *snuff* son auténticas, así, el problema de la autenticidad de estos videos resulta ser lo más relevante en esta etapa de la historia, lo que vemos en la actualidad es que se pasa insensiblemente a la realidad, la realidad de la violencia supera su ficción.

3.3

El tercer momento histórico y el cual modificó todo el horizonte del género *snuff* y con ello su desplazamiento conceptual, fue el año 2000, donde se asiste al nacimiento de un fenómeno que ya no pertenece al simple rumor y que actualmente, unos diez años después, parece formar parte de nuestra vida cotidiana; se trata de vídeos de mala calidad que muestran malos tratos, violaciones y asesinatos auténticos.⁴²

Aquí la pregunta es si el término de lo *snuff* basta para referirse a esta nueva forma de exponer a la violencia, ¿películas *snuff*? sí o no, “como las películas *snuff*, estos vídeos presentan la tortura y la muerte en directo. Pero, a diferencia de las películas *snuff*, no persiguen un objetivo comercial, se filman y se difunden por Internet, donde todo el mundo puede verlas una y otra vez” (2010, p. 22-23).⁴³

Sin embargo, Marzano define que se pasa de lo *snuff* a la *realidad-horror*, ya que un rasgo característico de esto es entender que la realidad de la violencia se temporaliza y se espacializa de otra manera, las imágenes por segundo de los videos auténticos que nada tienen que ver con el filtro de la ficción, como nos sugiere Susan Sontag “no necesariamente fortifican la conciencia, también pueden corromperla”, (2013, p. 29), cuando se consultan

42 “Los primeros vídeos conocidos datan de 2000. Reproducen las imágenes de malos tratos y asesinato de civiles durante los enfrentamientos de Chechenia. Es el inicio de una “moda macabra”, la “realidad-horror” multimedia” (Marzano, 2010, p. 23).

43 Actualmente ya se gana por subir videos violentos, los cuales son rentables en la medida de la difusión de publicidad dentro de esos sitios.

estos sitios, en el ordenador o el *Smartphone*, nos podemos transformar en consumidores anestesiados frente a la violencia.

Por otro lado el consumir estos videos no excusa a nadie, debido a que el paradigma de la información y de la libre expresión no significa insensibilidad, cuando los videos sobre personas matando a otras personas tienen millones de reproducciones, demuestra que la *realidad-horror* no es ficción, como la realidad o espacio virtual que se suponen aislados de nosotros, no son en definitiva ficción, lo que hay que considerar es sin duda que las imágenes o los videos dentro de las redes sociales y el *Blog del narco* modifican entender que la *violencia* en estos sitios más que un objeto y antes que un acto es una potencia que manifiesta una fuerza abusiva (Mondzain, 2016), y que en definitiva cargada de una degradación de los cuerpos violentados, se habla de contenidos violentos en el espacio virtual, por lo tanto, el problema de la violencia en estos sitios no está en las imágenes o los videos, sino en el sujeto que las hace parte de sí (cf. Vildósola, 2019).

4. DE LA REALIDAD-HORROR A LA FÍSICA DEL TERROR

Los criterios con los que se intenta definir la violencia en el espacio virtual, que conlleva la aceleración de la temporalidad, y el intento de hablar de una realidad-horror dentro de la exposición de la violencia con Marzano, refiere a lo que la pensadora Adriana Cavarero (2009) define como una *física del terror*, quizás en el punto de referirnos al *horror* queda limitado como un género y aversión sobre una trama en particular en el terreno de la ficción y la imaginación.

Sin embargo, hay que referirse a la violencia en términos no ficcionales, actualmente es un tiempo de la exposición de la *física del terror*, porque define Cavarero que el terror refiere a los verbos latinos *terreo* y *tremo*, que se caracterizan por el verbo *ter* que indica el acto de *temblar*, “a su vez de los verbos griegos *tremo* o *treo* que [...] se refieren “al miedo, no en cuanto dimensión psicológica, sino en cuanto estado físico” (2009, p.19). Al seguir la definición de Cavarero se opera y se entiende que lo intolerable y la necesidad de *anestesiarse* para visualizar los videos del *Blog de narco* y redes sociales para consumirlas, no aluden al *horror*, sino al *terror* que estaría caracterizado

por la experiencia física del miedo tal como se manifiesta cuando el cuerpo tiembla.

“Esta percepción física del miedo o, si se quiere, esta reacción física al miedo, sintomáticamente, no sólo alude al movimiento, por así decir local, del cuerpo que tiembla, sino que también alude al movimiento, mucho más dinámico, del huir” (p. 19). Este acontecimiento del terror habla de la física del cuerpo, cuando hay terror el cuerpo es sacudido y vibra, el acto de huir aterrorizado implica la movilidad que concierne al ámbito del terror, que cuando actúa de forma frontal mueve a los cuerpos (p. 20). ¿Pero ¿cuáles son las condiciones para mover a los cuerpos frente al consumo de la violencia? ¿En qué punto la violencia se vuelve aterrorífica y anestésica?

Hay que emprender una recapitulación en la forma de nombrar a la violencia y como esta forma es anestesiada dentro del espacio virtual, la radicalidad con la que los videos e imágenes subidas que construyen sitios donde se expone la violencia no solo como fuerza o energía, la violencia es, porque anula o frustra sus propósitos, en lugar de ejercerlos o realizarlos. Cuando su resultado es desperdicio en lugar de producción, destrucción en lugar de construcción, no la llamamos energía o poder, sino violencia (Calleja, 2002).

Por ello, cuando videos auténticos se filtran por el espacio virtual se presuponen en principio en una estructura ficcional y queda nulificado todo el horizonte del terror que causa la violencia, no se duda de sujetos con la intención de ver videos verídicos por su cuenta, pero el estar frente a un monitor presenta un síntoma de dejarlos exentos de consecuencias serias, por ello, se habla de una *física del terror*, porque el consumo de estos videos es en la medida que excede el simple hecho de ver darle muerte a otro, sino se centra en testimoniar cómo se elimina la singularidad de los cuerpos de otros.

Así, pensar el dolor del otro como el límite que se exhibe, para reconocerlo como el hombre o mujer que siente el dolor. En efecto la excedencia del dolor provoca experimentar el límite de la muerte, tratándose de los contenidos de estos videos e imágenes, cuando el arma con la que se ejecuta la fuerza letal desangra el cuerpo, el ejecutante (el agente) aplica la violencia, hace un dato irreversible en la integridad existencial de su víctima (paciente) (Calleja, 2002, p. 13-14). Pero quitando todo el horizonte ficcional se trata, de seres humanos, en cuanto seres encarnados, como afirma Cavarero:

es aquí ofendido en la dignidad ontológica de su ser cuerpo y, más precisamente, cuerpo singular. Aunque se lo transforme en cadáver, la muerte no ofende a la dignidad o, por lo menos, no lo hace mientras que el cuerpo muerto conserve su unidad simbólica, aquel semblante humano apagado ya pero todavía visible, mirable durante algún tiempo antes de la pira o de la sepultura (2009, p. 24).

Dentro del espectáculo que supone la violencia en pleno siglo XXI en México y los síntomas de en las formas de cómo atestiguar la violencia, la *física del horror* que se experimenta a través de los ordenadores, no tiene que ver con la reacción instintiva de la amenaza de muerte, o ponerse en lugar del otro, más bien la *física del horror* como sugiere Cavarero por la repulsión de la violencia que “no contentándose con matar, porque sería demasiado poco, busca destruir la unicidad del cuerpo y se ensaña en su constitutiva vulnerabilidad” (2009, p. 25). Así, son los videos del *Blog del narco* que lejos de informar, se expone no solo el fin de vidas humanas, sino la condición humana misma “en cuanto encarnada en la singularidad de cuerpos vulnerables. Carnicerías, masacres, torturas, y otras violencias aún más crudamente sutiles, forman parte integrante del cuadro” (p. 25).

El agente que consume la violencia virtualiza el espacio del cuerpo una vez que lo transforma en un objeto. Así al pensar el cuerpo violentado se debe considerar a ese espacio que se duele como su límite evidente, la violencia y las coordenadas por donde analizarla, son desde su fenómeno más latente que tiene incidencia en nuestro cuerpo y a raíz de este fenómeno, así, se concibe a la violencia como fuerza, potencia, contundencia, vigor, *energeia*, que es trasladada por un agente a un paciente, una fuerza excesiva aplicada por un individuo a otro, con intención expresa de causar efectos sobre el que padece o recibe ese tránsito de fuerza (Calleja, 2002, p. 13-14).

Hasta este punto se comprende que la violencia desde el espacio virtual refleja las cifras desmesuradas de muertos al día en México,⁴⁴ por la guerra

44 Durante este proceso en el país hay una suma oficial del gobierno donde se recibió denuncias oficiales, que contempla del año 2014 hasta el año 2018 de 10, 464

contra el narco, y la lucha contra el crimen organizado por el control del territorio alrededor de todo el país. Con ello se puede sostener que la violencia del *Blog del narco* y otros medios son consecuencia de actos excesivos de violencia, y son un reflejo de una situación política, social y cultural donde se comparte una normalización de la violencia colectiva y la ejecución de un tránsito de fuerza deliberada en el sentido que trata de controlar, organizar, jerarquizar y o usar disposiciones y posicionamientos de individuos en el espacio compartido, como acto *a posteriori*.

Por ello, el cuerpo violentado fuera de la ficción y el horizonte de la espectacularidad, hace cambiar la perspectiva sobre la violencia que adquiere no solo el rasgo de la simple exposición, porque habrá la posibilidad de referirse a otros escorzos de la violencia como: las tonalidades de la herida, la sangre, el sufrimiento, la cicatriz del testimonio, y el cadáver de la víctima, se introduce en la violencia la necesaria categorización del espacio virtual que se metamorfosea como *física del terror*.

Por último, siguiendo el pensamiento de Wolfgang Sofsky: “todos los hombres son iguales porque todos somos cuerpos” (2006, p. 41). Comparten la vulnerabilidad, comparten su miedo al dolor de su propio cuerpo. “La violencia física es la demostración más intensa del poder. Afecta directamente a lo que es el centro de la existencia de la víctima: su cuerpo. Ningún otro lenguaje tiene más fuerza de persuasión que el lenguaje de la violencia [...] La violencia mantiene la presencia de la muerte, alimenta el temor a la muerte” (p. 42). Pero además de ello la violencia que degrada y excede la unicidad de los cuerpos se ha interiorizado y se temporaliza de distinta forma en el espacio virtual de las sociedades contemporáneas que hasta este momento un indicio para nombrarla es que se ha pasado de la *realidad-horror* a la *física del terror*.

mil personas no localizadas (PGR, 2018), cabe incluir aquellas cifras no oficiales y que se someten a revisión continuamente, estas por su lado suman más de 40 mil desaparecidos y 36 mil muertos sin identificar en México, que, aunque son investigaciones de organizaciones independientes actualmente las reconoce Gobernación (Banco Nacional de Datos Forenses, 2019), (CNDH, 2019).

CONCLUSIONES

Estas imágenes extremas que exponen un excedente violento y hacen un espectáculo de estos actos en el espacio virtual y colectivo generan un efecto, una nueva forma de barbarie, la de la *indiferencia*. Sin embargo, como se desarrolló en este trabajo, históricamente se aceleró la realidad y con ello todas las formas de referirse a la violencia, por ello la muerte como espectáculo nos concierne a todos.

Más adelante enfatizamos que desde Paul Virilio y Michela Marzano el fenómeno del consumo de la violencia “se produce muy cerca de nosotros, incluso en nuestras propias casas, donde la crueldad penetra por el pequeño tragaluz del ordenador o del móvil” (Marzano, 2010, p. 15). Para este punto después del reinado de la *telerrealidad*, se llegó la *realidad-horror*, y fuera de la ficción hablamos de una *física del terror*.

Consecutivamente, se abordó el fenómeno de la violencia desde una perspectiva social histórica, en la cual se diferenciaron las variadas formas en las cuales la violencia se ha insertado en las sociedades aceleradas de hoy. Su marcha y modificación simbólica de la violencia concluyó con la producción de un tipo de violencia en la sociedad actual nombrada realidad-horror con Marzano y *física del terror* con Cavarero.

Bajo la misma lógica, se analizó ¿cómo la violencia se insertó dentro la realidad virtual como ficción?, pero con Virilio desde una perspectiva histórica se llegó a la conclusión que aquellas teorías y o expresiones con una inclinación más notoria en cuanto a la escenificación de contenidos violentos es la aceleración anestésica de las imágenes y videos, que hacen imposible analizar unas tras otras, porque la información llega a una velocidad inusitada que el proceso de reflexión, responsabilidad y duelo queda nulificada.

Para poder comprender el fenómeno de una forma más amplia se incorporaron las consideraciones históricas sobre el espectáculo de violencia ante la exposición del horror desde Marzano y del terror desde Cavarero. Así como se han detectado la escenificación de la violencia en la historia, desde la evolución de la telerrealidad al *streaming*, se han señalado y resaltado las formas de la actualidad es más propensa a mostrar contenidos violentos y como estos se metamorfosearon en una violencia masiva del terror.

Gracias al estudio histórico, teórico y a los análisis del despliegue de la violencia en la realidad virtual por parte de Virilio y Marzano se ha podido plantear el problema de la crisis de la representación que encierra en sí misma la escenificación y espectacularización de la violencia contemporánea. Donde se ve en los videos e imágenes a seres humanos matando a otros seres humanos porque “el diseño carece aparentemente de ambigüedad; se trata de suscitar el espanto y el miedo de una sociedad considerada como rica, culpable, veleidosa y decadente” (Marzano, 2010, p. 38). Sin embargo, las reacciones del público y consumidores están lejos de ser claras. Por otra parte, el terror de estas imágenes, más allá del estupor que provocan, da la medida de la amplitud del fenómeno y del peligro que representan.

Así, la intención o negligencia de la circulación de estos videos en el límite de lo insoportable tiene como resultado instalar progresivamente en el espectador una forma de insensibilidad y de indiferencia frente al sufrimiento de los demás. De manera que el objetivo último se habrá alcanzado: eliminar toda forma de civilización cuando se supone la ficción detrás de la pantalla (cf. p. 38). Es como si ya no existiera diferencia entre la ficción y la realidad; una vez que se ha adquirido la costumbre de mirar imágenes de extrema violencia de forma acelerada y normalizada, ¿por qué no sólo contentarse con la “ficción-horror” o un horror de ficción? ¿Por qué no acceder al horror real? En efecto, podemos preguntarnos si la ficción no es el prelude, la vía de acceso, en cierta manera, a una era de la *física del terror*.

Al final, se buscó dar atisbos o indicios sobre el acto violento que se prolonga en los millones de pantallas a nivel mundial como aquello sin sentido alguno, como una vía para pensar la violencia, tal como nos aparece en la *realidad*, sin caer en la normalización de la violencia y al mismo tiempo resignificando nuestro sentir frente al acto violento que se extiende a través del consumo digital o virtual que desintegra al cuerpo y su violencia, de su espacio.

BIBLIOGRAFÍA

ANÓNIMO. (20 de agosto de 2019). *Blog del narco*. Obtenido de Blog del narco: <https://elblogdelnarco.com/>

- CALLEJA, E. G. (2002). *La violencia en la política. Perspectivas teóricas sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos de poder*. Madrid: CSIC.
- CAVARERO, A. (2009). *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- CNDH. (2019). *Banco Nacional de Datos Forenses*. México: <https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/infJrz05/Puntos/BalanceB1.htm>. Obtenido de <https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/infJrz05/Puntos/BalanceB1.htm>.
- DUROSINMI, B. (2000). *La violencia virtual*. Nevada: Universidad de Nevada en Reno.
- KICIMAN, E. (2013). The New War Correspondents: The Rise of Civic Media Curation in Urban Warfare. *One Microsoft Way, Redmond WA 98052*, 1443-1452.
- LARA, T. (26 de 10 de 2011). *Journalis in the Americas*. Obtenido de Blog del Narco presenta problemas para acceder a su página y denuncia intentos de censura en México: <https://knightcenter.utexas.edu/es/blog/blog-del-narco-presenta-problemas-para-acceder-su-pagina-y-denuncia-intentos-de-censura-en-mexi>.
- LEFEBVRE, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- MARZANO, M. (2010). *La muerte como espectáculo*. Barcelona: Tusquets.
- MONDZAIN, M.-J. (2016). *¿Pueden matar las imágenes?* Buenos Aires: Capital intelectual.
- NANCY, J.-L. (2003). *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La marca.
- _____. (2006). *Ser singular plural*. Madrid: Arena.
- SALAZAR, J. C. (8 de abril de 2013). *La joven detrás del Blog del Narco*. Obtenido de BBC: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/04/130408_mexico_blog_del_narco_lucy_jcps.
- _____. (22 DE ABRIL DE 2013). *BBC*. Obtenido de Las “zonas de silencio” en la guerra contra el narco en México: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/04/130417_mexico_narcotrafico_guerra_silenciosa_jcps.
- SOFSKY, W. (2006). *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada.
- SONTAG, S. (2013). *Sobre la fotografía*. México: Random House Mondadori.

- VILDÓSOLA, A. S. (2019). *Las imágenes y las formas de aparecer de la violencia extrema*. Chile: Researchgate.
- VIRILIO, P. (1996). *El arte del motor, aceleración y realidad virtual*. Buenos Aires: Manantial.

COLABORADORES

MARÍA ELIZABETH AQUINO RÁPALO

Licenciada en Filosofía por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Maestra en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Actualmente, estudiante de doctorado en Filosofía en la misma institución. Ha trabajado como docente desde 2013 a nivel medio superior, superior y posgrado. Ha realizado trabajos de investigación sobre la ética y filosofía de la religión de Immanuel Kant y Emmanuel Levinas. Realizó una estancia de investigación en la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Fue becaria de Conacyt en los años de 2014-2016 y ha publicado artículos en revistas bajo líneas temáticas como metafísica, fenomenología y hermenéutica. Asimismo, se desempeña como docente de asignatura en la Universidad Popular Autónoma del Estado Puebla (UPAEP).

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

Estancia posdoctoral en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Licenciado, maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana y estudios de Licenciatura en literatura Latinoamericana por la misma casa de estudios. Actualmente, se desempeña como profesor-investigador de tiempo completo en la FFYL de la BUAP con el apoyo del Programa de Retenciones del Conacyt. Los temas de su especialidad versan sobre las filosofías de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jean-Luc Nancy, con énfasis en la estética. Además, es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, sección México, y miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Finalmente, miembro del SNI de Conacyt nivel 1. Cuenta con perfil deseable PRODEP.

JOSÉ JAVIER CONTRERAS VIZCAINO

Sociólogo de formación por la Universidad Nacional Autónoma de México, con un trabajo titulado *La ilustración y el romanticismo alemán en la conformación del pensamiento moderno*. Posteriormente, realizó estudios de maestría en sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego de la BUAP, con la tesis intitulada *Enajenación y Fetichismo en Marx: Antagonismo, contradicción y revolución*. Actualmente realiza estudios de doctorado en sociología en el mismo instituto.

Ha sido docente en la UNAM, la ENAH y en la BUAP, actualmente. Las publicaciones y líneas de investigación versan sobre subjetividad y antagonismo, teoría social, teoría crítica, filosofía e historia de la ciencia y el arte.

GABRIELA DE GANTE MENESES

Es estudiante de la maestría en Filosofía de la BUAP, actualmente. Sus principales líneas de investigación versan sobre la fenomenología, especialmente la de E. Husserl y M. Merleau-Ponty y la filosofía moderna. Entre sus temas de interés se destaca la triada mente-cuerpo-espacio. En su tesis de licenciatura abordó el problema mente-cuerpo en una crítica desde la fenomenología al dualismo cartesiano, bajo la tutoría del dr. Ignacio Rojas Godina. Y actualmente se encuentra trabajando en el proyecto de maestría *El problema de la constitución y la percepción del espacio desde la fenomenología de E. Husserl*, bajo la tutoría del dr. Arturo Romero Contreras.

ADRIANA DUARTE ROMERO

Estudiante del doctorado en Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Licenciada en Psicología por la BUAP y maestra en Estudios Políticos y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México. Se ha desempeñado como docente en la Universidad Iberoamericana y la Universidad del Valle de México, entre otras instituciones de educación superior. Sus principales

intereses de investigación son los estudios urbanos, la vida cotidiana, la estética y la corporalidad.

JORGE DÍAZ GALLARDO

Licenciado y maestro en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente estudiante del doctorado en Filosofía Contemporánea en la misma universidad.

IVÁN FLORES OBREGÓN

Estudiante del doctorado en Ciencias Antropológicas en la UAM-Iztapalapa. Miembro del grupo de investigación sobre juventud y cultura digital del Seminario de Investigación en Juventud de la UNAM. Ha publicado artículos y textos de divulgación que abordan los temas relacionados a la cultura digital, metodologías cualitativas mediadas por herramientas digitales, el estudio del juego y del deporte y los procesos de apropiación tecnológica. Su proyecto doctoral aborda el problema de la transición de los videojuegos a disciplinas deportivas.

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR

Licenciada en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Maestra y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora e investigadora de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Fundadora del Centro de Estudios de Género y secretaria de Investigación y Estudios de Posgrado (2016-2020) de la misma facultad. Cuenta con el perfil deseable del PRODEP. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNI nivel I). Es directora de la Dirección Institucional de Igualdad de Género de la BUAP, actualmente. Sus líneas de investigación son filosofía práctica, práctica, feminismo y estudios de género, estudios transmodernos y discursos alternos.

RICARDO GIBU SHIMABUKURO

Doctor en Filosofía por la Pontificia Università Lateranense (Roma, Italia). En la actualidad es profesor investigador de tiempo completo y coordinador del Posgrado en Filosofía en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Entre sus publicaciones podemos mencionar El influjo de San Buenaventura en la estructura de Der Gegensatzde Romano Guardini, *Revista teológica limense* (2003); La empatía como acto de constitución en la obra de Edith Stein, *La lámpara de Diógenes* (2004); Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini, BUAP (2008); De la inmediatez de la alteridad a la mediatez de la interpretación, *Revista Devenires* (2009); La noción de *il y a* en los escritos tempranos de Emmanuel Lévinas, *Logos*, (2009). Sus líneas de investigación son hermenéutica, fenomenología y ontología. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores con nivel II. Cuenta con perfil PROMEP.

GARY MANUEL GÓMEZ ESPINOZA

Profesor-Investigador de la Universidad de Oriente, México. Licenciado en Psicología y máster en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad Sorbonne París IV. Es subdirector del Centro de Estudios Filosófico-Culturales (CEFC) y ha impartido conferencias en Europa, Asia y América. Sus líneas de investigación son filosofía contemporánea, pensamiento de Michel Foucault, psicoanálisis, filosofía en el cine, redes sociales, filosofía y tecnología.

ANDREA GONZÁLEZ MEDINA

Licenciada en Sociología por la FDYCS-BUAP. Recién egresada de la maestría en Filosofía por la FFYL-BUAP. Contó con una beca del Concyteq para el desarrollo de su tesis de licenciatura. Ha impartido ponencias a nivel nacional e internacional como en Alemania, Uruguay, Costa Rica y Ecuador; recientemente, en el VI Congreso Estatal de Economía Feminista (2019) en Valencia, España, y en el XVIII Congreso Interamericano de Filosofía (2019) en Bogotá,

Colombia. Asimismo, ha impartido talleres en las áreas de Metodología de la Investigación y Equidad de Género. Ha incursionado en el periodismo cultural en las revistas electrónicas *El Puente* y *Neotraba*. Ha realizado estancias de investigación por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y la Academia Mexicana de Ciencias (AMC). Se ha desempeñado como docente a nivel universitario, así como profesora de idiomas en Facultad de Lenguas-BUAP. Cuenta con certificaciones en francés (DELF B2), portugués (CELPE-BRAS B2) y alemán (Österreichisches Sprachdiplom Deutsch B1). Algunas de sus publicaciones son el artículo (2018) Economía Política Feminista: Hacia una comprensión de la gestión de la crisis del capitalismo, *Posibilidad, Crítica y Reflexión. Revista de Filosofía Nuestramericana*, 12(2), pp. 16-29; y el capítulo de libro (2018) “Estereotipos de género en el trabajo en mujeres poblanas: una aproximación desde la etnografía virtual”. En Tuñón, E. & Mena, F. (Coords.). *Género y TIC* (pp. 413-44). México: ECOSUR.

CARMEN LÓPEZ BARRÓN

Es licenciada en Filosofía por la Universidad Panamericana. Asimismo, estudiante de la maestría en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Se interesa, particularmente, en filosofía alemana dentro de las áreas de fenomenología y hermenéutica. Desde esta perspectiva se ha enfocado a temas de filosofía del lenguaje y filosofía de la mente. Ha colaborado como ponente y docente en distintas instituciones del estado de Yucatán como la Universidad Modelo, la Universidad Marista, el Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM, Sedeculta y la Universidad Autónoma de Yucatán.

MAURICIO LUGO VÁZQUEZ

Es doctor en Filosofía por la UNAM. Desde 1987 se desempeña como profesor e investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Entre sus libros más recientes se encuentran *Foucault y la crítica a la concepción moderna de la locura* (2019). *Apropiaciones foucaultianas* (2017). *Michel Foucault: la prisión*

y las ciencias humanas. *Un estudio sobre la relación saber-poder* (2007). *Ética* (2006). Ha publicado numerosos artículos sobre la obra de Michel Foucault.

ARI LÁZARO MAYA DÁVILA

Realizó sus estudios filosóficos en el Seminario Diocesano de Torreón. Desde el 2015 se ha desempeñado como profesor de nivel medio superior y superior en diversas instituciones de la región lagunera. Actualmente es estudiante de la maestría en Filosofía en la BUAP, con el proyecto titulado *La constitución del sujeto en las obras tempranas de Emmanuel Levinas*.

ANA ALFONSINA MORA FLORES

Doctoranda en Artes (DAVEI: Doctorado en Artes Visuales, Escénicas e Interdisciplinarias) por el Instituto Nacional de Bellas Artes. Es profesora de piano en la Universidad de las Américas Puebla, actualmente. Su trabajo de investigación está centrado en el *noise*, dentro de las prácticas sonoras experimentales en Latinoamérica hechas por artistas que se identifican como mujeres. Esto debido a experiencias personales de desigualdad de género no sólo en la práctica, sino también en los mismos programas educativos y la misma historia musical. Le interesa ahondar en la visibilización de las prácticas contemporáneas en lo sonoro hechas por artistas de su generación. Ya que hay una falta de presencia y conocimiento dentro de las discusiones musicológicas en relación con el trabajo creativo no tan sólo de las mujeres, sino también minorías (disidencias, afrodescendientes, pueblos originarios, entre otros).

ADRIANA MORENO CARRASCO

Licenciada en Psicología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, maestra en Ciencias Antropológicas y especialista en Antropología cultural por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Entre sus temas de interés está el estudio de la cultura digital, los contenidos generados por usuarios y el arte digital. Actualmente es doctoranda en Ciencias

Antropológicas en la Universidad Autónoma Metropolitana y forma parte del Grupo de Investigación sobre Juventud y Cultura digital, adscrito al Seminario de Investigación en Juventud de la Universidad Nacional Autónoma de México.

GIOVANNI PEREA TINAJERO

Licenciado y maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Sus líneas de investigación versan sobre las problemáticas de la filosofía práctica y filosofía social, específicamente las relacionadas con la no-violencia, el problema de la ciudad y estudios urbanos. Ha concluido una estancia de investigación en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de Madrid. De 2016 a 2020 fue coordinador de Edición de *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y letra de la BUAP*. Actualmente, se encuentra realizando estudios de posgrado en el Doctorado en Filosofía Contemporánea de la misma institución, con el proyecto de investigación denominado: *Urbicidio y destrucción de la ciudad contemporánea: formas del ejercicio de la violencia*.

AMANDA ROSA PÉREZ MORALES

Es licenciada en Filosofía por la Universidad de la Habana y maestra en Filosofía por la BUAP. Actualmente es estudiante del doctorado en Filosofía Contemporánea en la BUAP y directora del Centro de Estudios filosófico-culturales (CEFC), directora de *Parálisis*, revista de filosofía y cultura. Sus líneas de investigación son dentro del área de la postfenomenología, el posthumanismo, la ética y el pensamiento de filósofas mujeres del siglo xx y xxi. Realizó estancias de investigación en la universidad Sorbonne París iv y en la Université Francois Rabelais. Ha impartido diferentes conferencias y participado en distintos congresos nacionales e internacionales. Cuenta con varias publicaciones en antologías y revistas tanto de literatura como de filosofía. También ha publicado la novela *El jazz ácido de Nueva Zelanda (2014)* y un

libro de cuentos titulado *Diez*. Se encuentran, además, en proceso editorial su libro: *¡Niños, no jueguen con pistolas!*

PAULA EUGENIA REYES NÚÑEZ

Licenciada en filosofía por la Universidad Veracruzana. Maestra en filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, se ha especializado en el problema de la risa como medio reflexivo en el pensamiento del filósofo francés Georges Bataille. Colaboró en el recopilado Heidegger: la voz del nazismo y el final de la filosofía dirigida por Julio Quesada Martín. Cuenta con algunas publicaciones y ha participado en diferentes eventos de universidades a nivel nacional e internacional. Actualmente es estudiante del doctorado en filosofía contemporánea de la BUAP y miembro del Centro de Estudios filosófico-Culturales (CEFC).

ÓSCAR MOISÉS ROMERO CASTRO

Es parte de la comunidad del doctorado en Filosofía Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Licenciado y maestro en Filosofía por la misma universidad con el apoyo financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Es autor de publicaciones y reseñas en la revistas y libros como *Graffylia*, *Reflexiones Marginales* y *Estudios para la no-Violencia I*, es autor del artículo *Violencia expuesta, consideraciones filosóficas sobre el fenómeno de la fosa común*, *Revista espacio I+D*, además del artículo *Reflexiones filosóficas sobre la comunidad y la violencia en problemas sociales: retos y propuestas*, entre otras publicaciones. Fue colaborador de investigación en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales, del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, España (2016), con el proyecto de investigación titulado *Pensar la violencia en México*. Actualmente, es editor y diseñador del proyecto *Pensar la pandemia*. *Philosophize with Face Mask* del International Pandemic Project (2020).

CLAUDIA TAME DOMÍNGUEZ

Profesora-investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha realizado estudios de licenciatura en Filosofía y posgrado en Filosofía Política. Sus líneas de investigación giran en torno a la ética y a la filosofía política, con especial énfasis en la interpretación de la obra de Spinoza y la filosofía moderna. Otras líneas son las relaciones entre la racionalidad y la afectividad, los proyectos políticos contemporáneos y las relaciones entre la tradición y la reflexión filosófica actual; además del análisis filosófico de diversas expresiones artísticas, tales como el cine, la literatura y la ciencia. Sobre la temática anterior participa en eventos académicos y en publicaciones, tanto individuales como colectivas. Es coorganizadora del *Coloquio Internacional de Filosofía Política*.

EMMANUEL TEPAL CALVARIO

Maestro en Filosofía por la BUAP. Ha participado en congresos y coloquios nacionales e internacionales sobre temas tanto filosóficos, con trabajos relacionados al pensamiento de Bergson y asuntos concernientes a la filosofía práctica, como antropológicos, con investigaciones concernientes al mundo cultural nahua del centro de México. Sus temas de interés son la filosofía política, la filosofía de la cultura y la historia cultural.

MAYLETH ALEJANDRA ZAMORA ECHEGOLLEN

Licenciada en Psicología por la BUAP. Maestra en Psicología Social de Grupos e Instituciones de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco con la tesis intitulada *Cuerpo médico: desafección y castigo*. Actualmente es doctoranda en Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego de la BUAP. Tiene experiencia profesional y docencia en áreas de psicología de la salud; psicología comunitaria; psicología hospitalaria; psicología social; psicoanálisis; psicología educativa; epistemología; historia de la psicología y metodología de la investigación en áreas de la salud y psicología.

Este libro se editó durante abril de 2021 en los talleres de Ediciones del Lirio SA de CV, ubicados en Azucenas 10, San Juan Xalpa, Iztapalapa, CDMX. CP 09850. El tiraje consta de 300 ejemplares.